

Universidade Federal de São Carlos

Luiz Felipe Sousa Santana

Exegese, Corporeidade e Mortalidade no *Leviatã* de Thomas Hobbes

São Carlos

2021

Luiz Felipe Sousa Santana

Exegese, Corporeidade e Mortalidade no *Leviatã* de Thomas Hobbes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Celi Hirata

São Carlos

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Luiz Felipe Sousa Santana, realizada em 09/07/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Celi Hirata (UFSCar)

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar)

Profa. Dra. Patrícia Nakayama (UNILA/ILATI)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Agradecimentos

À minha orientadora, a filósofa Profa. Dra. Celi Hirata, por ter me conduzido com tanta precisão, cuidado e paciência. Cada gesto e palavra foi fonte de inspiração e marca cada pormenor dessa investigação.

À minha mãe, Maria Aparecida Sousa Xavier, e a meu pai, Dorgival Silva Santana. Jamais deixaram que eu esquecesse de onde vim, quem sou e qual é o meu lugar.

A Kevin de Aquino Dias, meu irmão e amigo, que acreditou em mim quando eu já não era capaz disso. Sua força, sua determinação e paixão iluminaram, desde a infância, meu caminho.

À Paula Teixeira por ter sonhado junto comigo. Sua escuta, entusiasmo e amparo foram meu lugar de descanso e de redescobertas.

A Kim Silva Pájaro, meu companheiro e amigo. Seu amor e cuidado me libertaram de medos e me enxeram de coragem para enfrentar o que estaria por vir.

À minha banca examinadora, Prof. Dr. Fernão de Oliveria Salles dos Santos Cruz (Ufscar) e a Profa. Dra. Patricia Nakayama (UNILA), pela valiosa leitura de meu trabalho e pelas críticas que lapidaram a discussão.

À Profa. Dra. Monica Loyola Stival (Ufscar). Sua atenção alimentou a esperança de ingressar no programa e me fez acreditar que seria possível.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (Ufscar) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo suporte sem o qual não seria possível realizar essa pesquisa.

Resumo

Em sua tentativa de estabelecer os princípios de uma ciência dos corpos civis ou políticos no seu *Leviatã* (1651), o filósofo Thomas Hobbes (1588 – 1679) justifica sua exegese bíblica acusando, de antemão, que as *Escrituras sagradas* “são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este ameaça o poder civil”. Por meio da doutrina das essências separadas ou das substâncias imateriais, que filósofos enganadores dizem que as *Escrituras* declaram, o gênero humano é conduzido a supersticiosamente ferir o pacto originário que garante a obediência civil às suas respectivas soberanias. Porém, isso não é a consequência das ambições do “monstro de Malmesbury” de adestrar a palavra revelada de Deus, e a religião em geral, às pretensões do poder de um Estado secular e mundano. Tanto sua filosofia política como sua *philosophia prima* são guiadas por sua redução radical do real a corpos em movimento. Todo o seu exercício exegético se assenta na sua equalização de toda substância a corpo, que não poupa nem o inefável Criador.

Palavras-chave: Exegese – Materialismo – Ontologia – Mortalidade.

Abstract

On his attempt to set up the principle for a science of civil or political bodies in *Leviathan* (1651), Thomas Hobbes (1588- 1679) justifies his biblical exegesis pointing out, before all, that the Sacred Scriptures “are the outworks of the enemy, from whence they impugn the civil power”. Through the separated essences’ or immaterial substances’ doctrines, which deceiving philosophers say that are proclaimed in the Scriptures, the human race is conducted to harm the original pact that ensures the civil obedience to their respective sovereignty in a superstitious way. However, this is not the consequence drawn from the “Malmesbury’s monster” ambition in training the revealed word of God, and religion in general, to enforce the claims of a secular and

mundane State. Both his political philosophy and his philosophia prima are guided by his radical reduction of the reality into moving bodies. His entire exegetical exercise sits on the equalization of all substances as bodies, which does not spare even the ineffable Creator.

Key-words: Exegesis – Materialism – Ontology – Mortality.

Sumário

1. Introdução	8
2. Capítulo I: A fisiologia da revelação	17
3. Capítulo II: Uma onto-teologia corpuscular	37
4. Capítulo III: Mortalidade e a exegese <i>sub ratione materiae</i>	60
5. Conclusão	74
6. Bibliografia	79

Introdução

“Ele afirma isso a partir de sua própria filosofia ou a partir das Sagradas Escrituras?”
- Thomas Hobbes¹

Quando escreveu o seu *“Catching of the Leviathan”* (1658) o bispo de Derry John Bramhall (1594 – 1663) não tinha dúvidas de que a recusa de Thomas Hobbes de que existam no mundo substâncias incorpóreas fosse a característica do ateísmo que se disseminava em seus dias, já que ao negar as naturezas separadas dos corpos a filosofia de Thomas Hobbes (1589 – 1679) destruiria “o verdadeiro ser de Deus, não deixando nada além de um nome vazio. Pois, ao recusar que existam algumas substâncias incorporais, ele recusa o próprio Deus”.²

A Inglaterra do século XVII foi arena de disputas teológicas radicalmente marcadas por uma iconoclastia popular de natureza cética e materialista que ameaçava a ortodoxia anglicana e os princípios da política até então (HILL, 1987, p. 52). Quando Henrique VIII autorizou a tradução da Bíblia para o inglês vernacular contava especialmente com a independência política da coroa inglesa frente ao papado,

mas no turbilhão do século XVII, a Bíblia tornou-se uma espada que servia para dividir, ou um arsenal do qual todos os partidos retiravam armas para satisfazer as suas necessidades. E que arsenal! A grande vantagem da Bíblia é que ela podia ser citada em defesa de questões

¹ *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited with introduction and notes, by Edwin Curley. The United States of America: Hackett Publishing Company, Inc. 1994. Appendix, *chapter III*, §22, p. 544 [362/363]. Tradução nossa.

² HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book Published by dr. Bramhall, Late Bishop of Derry; called the Catching of Leviathan*. In *English Works Vol. IV*. London: 1811, p. 301. Tradução nossa.

heterodoxas ou impopulares [...] a Bíblia, no vernáculo, estava aberta a todos, até mesmo às classes mais baixas, para ser pilhada e utilizada (HILL, 2003, p. 27).

Para Hobbes, a tradução da *Bíblia* para o inglês vernacular foi um dos elementos que tornou possível o regicídio, isto é, a interpretação das *Escrituras* disponível a cada um em particular foi decisivo para a queda da dinastia Stuart com a decapitação, pelo parlamento Inglês, de Carlos I. De anglicanos conservadores a puritanos radicais, sem exceção, todos acreditavam estar agindo de acordo com a palavra revelada de Deus.³ Isso não dissuadiu Hobbes, porém, de também elaborar sua própria exegese.

Na dedicação do seu canônico *Leviatã* (1651), Hobbes dirá que as *Escrituras* são “as fortificações avançadas do inimigo, de onde este ameaça o poder civil”. Nele Hobbes já demonstrava preocupação com o conteúdo exegético que domina a terceira e a quarta parte da obra de 1651.⁴ E ele tinha razão em temer as consequências de sua hermenêutica. Em 1666 o *Leviatã* seria alvo de inquerito, pelo parlamento, investigado por blasfêmia e ateísmo, como Bramhall se esforçou por qualificá-lo.⁵

A obstinação de Hobbes, no precioso quadro do *Apêndice do Leviatã em sua edição* latina, em se filiar ao credo niceno e aos atos de Elisabeth I,⁶ podem fazer

³ Idem. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 33. Hill concorda com Hobbes. Ver HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2003, p. 456.

⁴ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural: 2004, p. 26.

⁵ Junto com seu *Do Cidadão* (1642), o *Leviatã* será condenado por Oxford em 1683, 4 anos após a morte do autor. Hobbes escreveu uma defesa contra as acusações de irreligião que sofreu. Ver *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes in The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol IV*, Londres:1811.

⁶ Hobbes acreditava estar absolutamente alinhado aos *Atos de Supremacia* que fizeram das dinastias inglesas os Governadores Supremos da Igreja em seus territórios. Elisabet I ou Isabel I (1533-1603) decretou que nada poderia ser tido por herético se não estivesse antes assim sido declarado pelos primeiros concílios ecumênicos, convocados primeiro por Constantino I (272-337), que incluem o Concílio de Niceia em 325 d.c, o concílio de Constantinopla em 381, o de Éfeso em 431, e o de Calcedônia em 451. Todo o *Apêndice do Leviatã* em sua versão latina procura advogar a ortodoxia das doutrinas expostas no *Leviatã*, com uma abundante defesa de que tudo é corpo e que nada pode ser declarado herético se não fora assim declarado por lei pelo poder soberano. Ver *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited with introduction and notes, by Edwin Curley. The United

pensar, como para Martinich, que o que parece ser a flagrante heterodoxia de Hobbes seria o “glorioso fracasso” de uma tentativa de conciliar a religião cristã com os princípios de um mecanicismo que já se tornava vitorioso, o último suspiro de um pensador mais ortodoxo do que se poderia imaginar (MARTINICH, 1992, p. 8). No entanto, é impossível ignorar que a semente da religião em geral, para o filósofo, se assenta na ignorância quanto a causalidade presente em todo fenômeno natural. E mesmo as operações sobrenaturais, como veremos, não transgridem os axiomas que conduzem a hermenêutica hobbesiana.

Esse axioma é a sua redução do universo, e tudo o que existe, a corpos em movimento que congregava sem conflito com um materialismo racional para o qual tendiam radicais levellers, diggers e ranters.⁷ Muitos membros da *Royal Society* consideravam a heterodoxia de Hobbes constrangedora, mesmo que os princípios mecanicistas de sua filosofia lhes fosse familiar e mesmo aceitável (MALCOLM, 2006, p. 35). É importante entender que o maior problema de Copérnico não foi o sistema heliocêntrico por si mesmo, encorajado por muitos jesuítas e o próprio Papa Paulo III, mas sua não conciliação final com as *Escrituras*. A condenação de Copérnico foi o resultado da ausência de testemunho exegético suficiente (ARMOGATHE, p.28). Hobbes não parece ser alheio a esse problema. São 727 passagens bíblicas citadas se levarmos em consideração o *Leviatã* inglês e sua versão latina, com algumas passagens citadas repetidamente para assegurar tanto os princípios de sua epistemologia como de sua política.

Desde *Os Elementos da Lei Natural e Política* (1640), as *Escrituras* são evocadas para a defesa de que apesar de elas admitirem que existam espíritos nada é dito que sejam incorpóreos, ou seja, sem *dimensão* ou *quantidade*. Hobbes já

States of America: Hackett Publishing Company, Inc. 1994. *Appendix capítulo II*, §30, p. 526 - 527 [349/351 – 545/547].

⁷ Seitas do puritanismo radical que defendiam um cristianismo primitivo e comunal. Suas doutrinas difundidas em panfletos e discursos nos pulpitos de pregadores populares sustentavam uma exegese bíblica que recusava o inferno, a imortalidade e o paraíso. Acreditavam, entre outras coisas, estarem livres do pecado e de restrições morais graças à fé salvífica no Cristo e na igualdade natural de todos os homens. Muitos tendiam para um tipo de panteísmo, como Gerrad Winstanely (1609 – 1676), ou para o ateísmo propriamente dito. Ver HILL, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 401 e também Idem. *O Mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras: 1987.

observava, no manuscrito de 1640, que a palavra *incorpóreo* sequer é mencionada nas *Escrituras*. A suposição de que existam tais naturezas não procede delas,

mas pode proceder da ignorância quanto as causas dos espectros, fantasmas e outras aparições. Daí resulta que os gregos tinham muitos deuses, muitos demônios, bons e maus, e um gênio para cada homem; isso, porém, não é o reconhecimento da verdade de que existem espíritos, mas sim uma falsa opinião a respeito da força da imaginação.⁸

Um espírito incorpóreo só pode ser concebido por aqueles que ignoram como são produzidas em nós aquelas representações ou imagens das coisas que realmente estão no mundo. É necessário, para evitar esse erro, investigar a natureza dessas imagens, ou seja, o que as produz e como são produzidas.

Mesmo que arregimente elementos exegéticos por todo o *Leviatã* que comprometem os pactos com a divindade, nosso objetivo é apontar, em primeiro lugar, para como o materialismo de Hobbes atravessa sua hermenêutica bíblica quando ele passa a tratar da natureza da inspiração bíblica e da alma humana, isso implica em buscar compreender como a recusa exegética das substâncias separadas ou dos corpos imateriais é precedida por uma recusa, por sua vez, de natureza epistemológica e ontológica, pois, a concepção de que haveriam espíritos incorporais

jamais poderia entrar, por natureza, na mente de qualquer homem porque, embora os homens sejam capazes de reunir palavras de significação contraditória, como *espírito* e *incorpóreo*, jamais serão capazes de ter a imaginação de alguma coisa que lhes corresponda.⁹

O destino político do *Leviatã* não faria com que a hostilidade de Hobbes à certas doutrinas metafísicas, como a da *transubstanciação*, tivesse um caráter puramente estratégico como parece acreditar Martinich.¹⁰ A doutrina da *transubstanciação* é

⁸ HOBBS. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: WMF Martins Fontes 2010, capítulo XI, §6, p. 55.

⁹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XII, §7, p. 98-99.

¹⁰ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 239.

acusada de atribuir movimento ao que não é corpo já no capítulo *VIII*, antes que Hobbes passe a definir a natureza dos contratos.

A dependência axiomática da hermenêutica hobbesiana de uma equalização entre substância e corpo é que pode fazer operar esse exercício exegético, e compromete toda teologia hobbesiana, que só posteriormente teria um desdobramento político, rico e intrigante, que é a doutrina da mortalidade natural (RYAN, 1988, p.56), e como pretendemos mostrar, conseqüente e determinante para toda a ciência dos corpos artificiais ou políticos presente na arquitetura científica da filosofia de Hobbes.

O maior problema com o qual nos deparamos no desenvolvimento de nosso trabalho foi o de que os acidentes, para Hobbes, são tudo o que podemos conceber do mundo exterior. Assim, não parece que temos qualquer apreensão da essência dos substratos que provocam sua ação sobre os órgãos correspondentes aos sentidos. É uma premissa da epistemologia de Hobbes que os acidentes das substâncias não passam de movimentos e não qualidades mesmas inerentes às coisas.¹¹

A definição de substância como corpo, para alguns intérpretes, depende da razão, que por sua vez opera a partir da adição e subtração de nomes e designações.¹² Desse modo, o abismo entre o mundo e nossas representações – aquelas ilusões causadas pelo movimento dos corpos nos órgãos dos sentidos – somente seria transponível graças à uma operação da linguagem, de modo que a *philosophia prima* de Hobbes não lidaria com a corporeidade como tal, mas com as nossas próprias concepções e fantasmas dela, sua filosofia primeira, desse modo, pertenceria inevitavelmente a uma *ordo cognoscendi* e não a uma *ordo essendi* das coisas (LEIJENHORST, 2002, p. 38).

A hipótese da aniquilação universal, apresentada no capítulo *VII* da *Parte II* do seu *De Corpore* (1655) implicaria, para Yves Charles Zarka por exemplo, que é por uma teoria da representação que é possível inferir a existência de todos os entes

¹¹ HOBBS. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: WMF Martins Fontes 2010, capítulo II, §.9-10, p. 8-9.

¹² Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural 2004, capítulo V, p. 51-56.

determinando a natureza deles como material. Desse modo não podemos dizer que há, na filosofia primeira de Hobbes, qualquer horizonte ontológico (ZARKA, 1999, p. 62). Isso faria da tese da corporeidade divina uma polêmica que deveria e ficou na periferia de elementos mais relevantes da filosofia hobbesiana. Seu *Deus est corpus* só poderia ser visto como um apelo retórico ou idiossincrático que não deve ser tomado ao pé da letra (IDEM, p.148).

O que propomos é justamente o contrário. Pretendemos mostrar que é possível enxergar na corporeidade divina o que poderia ser o traço de uma ontologia radical, pois, de alguma maneira, o *Deus est corpus* de Hobbes encarna brilhantemente seu compromisso com uma realidade corpuscular intransigente (WEBER, 2009, p. 16-17). Isso nos ajudaria a entender quão assombrosa pode ter sido a afirmação no *Leviatã* de que “o 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*”,¹³ que é o que lança luz sobre a largura e a radicalidade do seu comprometimento. Deus é inconcebível graças a sua infinitude e não por sua imaterialidade. Para Hobbes é melhor confessá-lo incompreensível que incorpóreo,¹⁴ ou seja, a própria *suppositio Dei* estaria refém de todo ente concebível apenas como corpo.

Mas é no mortalismo apresentado no capítulo XXXVII do *Leviatã* que a exegese materialista de Hobbes toma proporções políticas. Como veremos, a mortalidade humana é o resultado de um trabalho que, em primeira mão, pode ser tomado como puramente exegético, mas na verdade ela caminha lado a lado com a recusa das *essências separadas* que precisa ser enfrentada, pois atinge a própria conservação da soberania, ou seja

dado que a preservação da sociedade civil depende da justiça, e que a justiça depende do poder de vida e de morte, assim como de outras recompensas e castigos menores, que compete aos detentores da soberania do Estado, é impossível um Estado subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte.¹⁵

¹³ Idem. *Ibidem*. Capítulo. XLVI, §15, p. 466.

¹⁴ Idem. *Ibidem*. XII, §7, p. 98.

¹⁵ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVIII, §1, p. 325.

Dessa maneira, o mortalismo hobbesiano seria um dos elementos na esteira de um processo de secularização da política que, como afirma Leo Strauss, ao por fim ao dualismo entre corpo e alma estaria dando fim ao próprio dualismo entre o céu e a terra (STRAUSS, 2005, p. 46).

É por essa razão que vamos trazer as objeções que Hobbes fez às *Meditações* cartesianas para ilustrar como, apesar da mortalidade humana ter as *Escrituras* como contraprova à imortalidade natural, ela é consequente com a filosofia de Hobbes, ou seja, a um sujeito pensado segundo uma razão corporal (*sub ratione materiae*).¹⁶ O título das *Meditações* de Descartes em sua primeira edição latina (1641) é esclarecedor quanto a dependência da imortalidade da alma à distinção real entre alma e corpo,¹⁷ de modo que

a primeira e principal coisa que é requerida, antes de conhecer a imortalidade da alma, é formar uma concepção clara e nítida e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do corpo.¹⁸

Mas no quadro do *Leviatã* a mortalidade é defendida por meio de uma hermenêutica debruçada sobre os autores bíblicos, aqueles que transmitiram a palavra revelada de Deus. No entanto, temos que manter em mente que a mortalidade é atravessada por um problema em duas frentes: uma no campo da linguagem, de uma substancialização do verbo “é” (*est*) e de sua reificação lógica (LEIJENHORST, 2007, p. 101), como se a copula entre dois nomes, como “*Homem é animal*” fizesse do *Homem* uma coisa, *animal* outra, e o “é” fosse uma terceira coisa, dotada também de realidade. E a mais fundamental e anterior que é a própria concepção de Hobbes de que tudo que é real é dotado de *magnitude* e *movimento*. Os homens acreditam numa alma separada do corpo, distinta e independente dele, porque confundem os nomes e os corpos, reforçando nossa hipótese de que a exegese de Hobbes é cativa de seu materialismo. Prometemos mostrar que a sua hermenêutica bíblica é

¹⁶ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia. Ouvres de Descartes vol. vii.* Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1904, p. 173 [15].

¹⁷ Idem. *Meditações Metafísicas*. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 1.

¹⁸ Idem. *Ibidem*. p. 24.

domesticada por este materialismo, que orienta sua teoria da representação, sua física e sua *philosophia prima*.

*

A exegese de Hobbes não se esgota na defesa de seu materialismo, ela é conhecida também por seu caráter histórico-crítico que infelizmente não abordaremos aqui. Seria necessária uma investigação particular que levasse em consideração somente essa dimensão de sua hermenêutica. Hobbes foi, de fato, um dos pioneiros de uma hermenêutica histórico-crítica das *Escrituras* pela primeira vez disposta ao público (BARTON, 1998, p.12), antecipando em muito a exegese espinosana do *Tratado teológico-político* (CURLEY, 2006, p. 317).

No entanto, limitaremos a nossa pesquisa ao nos voltarmos em um primeiro momento para a trajetória fisiológica de nossas representações e o impacto que ela tem na natureza mesma da revelação divina, colocando sob suspeita qualquer pretensão de que a inspiração sobrenatural opera de modo diverso das demais operações no mundo, nos conduzindo à origem fantasmática das ideias e sua causalidade mecanicamente determinada.

Em seguida somos conduzidos à própria definição de corpo, que aparece fortemente como substrato puramente lógico e denominacional, mas também como uma extensão real e confundida com os atributos mesmo de todos os corpos em geral, ou seja, *magnitude* e *movimento*, o que pode nos aproximar mais de uma possível ontologia corpuscular.

Encerramos com a doutrina da mortalidade natural que esclareceria a dependência da exegese bíblica de Hobbes de seu apego quanto à equalização entre ente e corpo, e que é apresentada exclusivamente no *Leviatã*, ou na “mais venenosa porção de ateísmo” do filósofo de Malmesbury (SPRINGBORG, 2006, p. 294). A mortalidade da alma seria, por fim, um elemento antropológico que daria o golpe de misericórdia na autoridade de um poder transcendente (FOISNEAU, 2006, p. 294). A

doutrina da mortalidade natural prova que o horizonte político que ela parece justificar é a consequência de uma ciência, tanto natural como política, de corpos em movimento.

Capítulo I

A Fisiologia da Revelação.

“Então descerei e ali falarei contigo; tirarei do Espírito que está sobre ti e o porei sobre eles; e contigo levarão a carga do povo, para que não a leves tu somente” (Números 11:17).

Foi após a ascensão do Cristo aos céus que, como conta a narrativa bíblica, o *Espírito Santo* encheu os apóstolos de uma virtude extraordinária, fazendo simples Galileus fazerem-se entender por medos, frígios, egípcios, asiáticos, cretenses, árabes e romanos, todos atônitos de estarem ouvindo as grandezas de Deus, cada um em sua própria língua materna (*Atos 2: 1-11*). Esse não é um episódio isolado nas *Escrituras*, muito pelo contrário, toda a *Escritura*, diz o apóstolo Paulo a Timóteo, é inspirada por Deus (*2 Timóteo 3. 16*), e apontava para o Cristo que viria, testificando seu caráter profético (*João 5: 39*). Os próprios apóstolos viram a extraordinária manifestação do *Espírito* em seus dias como a confirmação da profecia descrita no livro de *Joel* (*Atos 2. 16-18*) que diz

e acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda carne; vossos filhos sonharão e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão, e vossos jovens terão visões; até sobre os servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias (*Joel 2, 28-29*).

Hobbes não recusa nem o relato apostólico nem a promessa do derramamento do *Espírito* predito em *Joel* em sua exegese. Um dos alvos de sua hermenêutica é o modo como Deus revela sua mensagem ou dota seus súditos de dons excepcionais. E por quais meios ele o faz.

Hobbes dirá que nas *Escrituras* a *palavra* de Deus pode ser tomada de distintas maneiras. Não pode ser tomada como elemento gramatical isolado, ou seja, como um *vocabulum*, palavras sem significação, mas deve ser tomada como um *sermo* ou

lógos, um *discurso* ou *fala* “onde o orador *afirma, nega, ordena, promete, ameaça, deseja* ou *interroga*”.¹⁹ Nas *Escrituras* a *palavra* é dita ou como as que Deus proferiu, ou o tema e o assunto tratado, de modo que

entende-se muitas vezes pela palavra de Deus, não aquela que é dita por Deus, mas a que é dita a respeito de Deus e de seu governo, quer dizer, a doutrina da religião. Assim, é a mesma coisa dizer *lógos theou* ou *Theologia*, a doutrina a que precisamente chamamos *Teologia*.²⁰

Mas se essa é a definição mais precisa e abundante nas próprias *Escrituras*,²¹ não seria um erro concebê-las como sendo *propriamente* a palavra de Deus? De algum modo isso não ameaça a autoria divina dos oráculos judaicos, pois só como doutrina da religião que as *Escrituras* são a palavra de Deus?²² Por isso a necessidade, que enxerga Hobbes, de se perguntar quem são esses homens por meio dos quais Deus inspira verdadeiramente a sua palavra e a transmite a seus eleitos.

Ora, é ao profeta enquanto *prolocutor* (porta voz) que Deus faz saber seus desígnios. Enquanto mediador da mensagem divina, nem sempre ele é um *praedictor*, ou seja, um arauto de eventos futuros.²³ Mas afinal, de que maneira Deus falava ao profeta, isto é, por quais meios ele comunica sua vontade? Não é concebível de maneira alguma, Hobbes dirá, que ele fale do mesmo modo que um homem fala a seus semelhantes, fazendo uso da língua e de outros órgãos corporais, “*Pode aquele que fez o olho não ver, e pode aquele que fez o ouvido não ouvir?*” diz o salmista (*Salmos 94. 9*). Para Hobbes, no entanto,

isto pode ser dito, não como habitualmente para descrever a natureza de Deus, mas para significar nossa intenção de honrá-lo. Porque *ver* e *ouvir* são atributos honrosos, e podem ser dados a Deus para declarar sua onipotência (na medida em que nossa capacidade pode concebê-la). Mas, se fossem tomados em sentido estrito e próprio, poderia argumentar-se, dado ele ter feito todas as outras partes do

¹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVI, §1, p. 305.

²⁰ Idem. *Ibidem*. §2, p. 305.

²¹ Ver *Atos 13: 46; 5: 20; 15: 17; Romanos 10: 8; Mateus 13: 19 e Atos 12: 24*.

²² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVI, §3, p. 306.

²³ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVI, § 7, p. 308. Ver *João 11: 15; 1 Coríntios 14: 3; Êxodo 4: 14; 7: 1; Gêneses 20: 7; 1 Samuel 10: 5; Êxodo 15: 20; 1 Coríntios 11: 4; Tito 1: 12*.

corpo humano, que ele faz delas o mesmo uso que nós, o que na maioria dos casos seria inconveniente, além de que atribuí-lo seria a maior contumélia deste mundo.²⁴

Não há, no Antigo Testamento, outra maneira pela qual Deus revelou sua mensagem se não por uma *aparicação*, *sonho* ou *visão*. Foi assim para Abraão (*Gênesis 15: 1*), Isaac (*Gênesis 26: 24*) e Jacob (*Gênesis 18: 2*); e foi assim também para Moisés, o *supremo* profeta da nação hebraica, para quem Deus apareceu ora como uma sarça ardente, ora através da mediação de um anjo ou anjos, mesmo o relato bíblico afirmando que Deus “*falava a Moisés frente a frente, como um homem fala a um amigo*” (*Êxodo 33: 11*). Essa passagem, porém, em nada implica que Deus tenha aparecido para Moisés de uma maneira diferente da que se fez presente para os demais profetas da antiga aliança. A singularidade de Moisés é que apenas lhe foi dada uma “visão mais clara do que a que foi dada a outros profetas”. Por isso, quando nas *Escrituras* o profeta diz falar pelo *espírito*, não está afirmando que teve uma revelação diferente de uma *visão*.²⁵

O que parece é que, para Hobbes, mesmo que de caráter sobrenatural, a inspiração não implica num conteúdo e numa operação diferente daquela dada por causas naturais. Quando em *Números (11: 16-17)* é dito que Deus tiraria do *Espírito* que estava em Moisés e o distribuiria sobre os setenta anciãos para auxiliá-lo no governo dos israelitas, o texto bíblico não quer significar que a *inspiração* seja mais que uma disposição, uma intenção ou inclinação da mente dos próprios homens.²⁶

É assim que é interpretada por Hobbes a inspiração dos setenta. A distribuição divina do dom de confeccionar a vestimenta sacerdotal de Arão (*Êxodo 28: 3*); e a passagem do Espírito abandonando Saul e descendo sobre Davi quando este foi ungido pelo profeta Samuel (*1 Samuel 14: 43*). Se fosse de outro modo

se isso significasse que neles tinha sido inspirado o Espírito substancial de Deus, quer dizer, a natureza divina, nesse caso eles não a teriam menos do que o próprio Cristo, que é o único em quem o Espírito de Deus reside corporalmente. Isso significa, portanto, a dádiva e graça de Deus [...] Portanto, pelo Espírito se entende uma

²⁴ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVI, §9, p. 309-310.

²⁵ Idem. *Ibidem*. §11, p. 311.

²⁶ Idem. *Ibidem*. §15, p. 312.

inclinação para o serviço de Deus, e não qualquer revelação sobrenatural.²⁷

Essa é a interpretação que dá Hobbes da “descida” do *Espírito* sobre os Apóstolos no relato descrito no livro de *Atos*. A profecia de *Joel*, ou seja, a promessa do derramamento do *Espírito*, só pode ser tomada como metafórica, pois a inspiração divina se for tomada em seu sentido próprio seria o mesmo que o “*insuflar*” de uma substância sutil como o ar ou um vento, “tal como um homem enche uma bexiga com seu sopro”.²⁸ Quando o apóstolo Paulo escreve a Timóteo (*2 Timóteo 3: 6*) que toda a *Escritura* é dada por inspiração divina “trata-se de uma simples metáfora, significando que Deus inclinou o espírito ou a mente desses autores”.²⁹ Até mesmo a exclusividade do Cristo, em quem Deus habita corporalmente, quando dito

que estava cheio do *Espírito Santo*, mesmo assim essa plenitude não deve ser entendida como *infusão* da substância de Deus, mas como acumulação de seus dons, como o dom da santidade da vida, ou o dom das línguas, e outros semelhantes, quer sejam conseguidos sobrenaturalmente ou pelo estudo e pelo trabalho, pois em todos os casos trata-se de dons de Deus.³⁰

Hobbes estaria de algum modo negando a encarnação do Deus cristão? Deus estaria em Cristo de modo absolutamente figurado e metafórico? Hobbes estaria incorrendo em algum tipo de arianismo ou socinianismo como era acusação comum entre seus contemporâneos, doutrinas condenadas pelo concílio de Niceia? Ele estaria declaradamente recusando o dogma da *união hipostática* do filho de Deus?³¹ Para

²⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXIV, §4, p. 291 e capítulo XXXVI, §16, p. 313.

²⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXIV, §25, p. 297.

²⁹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXIV, §25, p. 297.

³⁰ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXIV, §25, p. 297.

³¹ O Concílio de Niceia foi convocado por Constantino em 325, por sua investidura como *Pontifex Maximus*, reunindo cerca de 300 bispos de todo o domínio imperial para que resolvessem a controvérsia suscitada por Ário (c. 260-336) diácono líbio cuja doutrina trinitária recusava que Jesus fosse da mesma natureza do Deus Pai, sendo posterior à ação e à vontade do Criador. Para Ário o *Espírito* não era consubstancial ao Pai, mas uma metáfora. O socinianismo foi a retomada do arianismo no século XVII por Lelio Sozzini (1525-1562) e seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604). Amplamente difundida entre reformadores, era pecha comum entre os contemporâneos de Hobbes para designar a heresia antitrinitária. Ver KANNENGIESSER, Charles e OSIER, Jean-Pierre. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário*

Patricia Springborg, a Trindade hobbesiana é o espinho na carne da pretensa ortodoxia do filósofo inglês, o que aprofundaremos no próximo capítulo dessa pesquisa (SPRINGBORG, 2012, p. 913).

O que devemos questionar, por hora, é a razão de Hobbes não deixar saída quanto ao sentido próprio da inspiração. Se a promessa de *Joel* for entendida literalmente a inspiração divina só poderia ser concebida como uma *efusão* ou *infusão* da substância de Deus, como se o espírito fosse semelhante à água, sujeita a tais operações, de modo que

o uso próprio da palavra *infundido*, ao falar das graças de Deus, constitui um abuso da palavra, dado que as graças são virtudes, e não corpos que podem ser despejados para dentro dos homens como se estes fossem barris.³²

Mas perguntemos: o Deus onipotente de Hobbes não seria absolutamente capaz de produzir ou agir de maneira que contradiga as leis de um universo que ele mesmo instituiu? As *Escrituras* não são testemunha das maravilhas ou milagres realizados tanto no Antigo como no Novo Testamento? Se assim Ihe aprouvesse, o Deus bíblico não poderia *infundir* seu Espírito em sentido próprio e literal? Na crítica hobbesiana defendida por Leo Strauss, a possibilidade do milagre é uma ameaça ainda maior que o próprio espiritualismo ao qual Hobbes se dedica tanto (STRAUSS, 2005, p. 47). Mas o que esse capítulo pretende mostrar é a relação íntima entre os milagres e a doutrina das substâncias separadas, ou seja, as duas concepções parecem assumir o mesmo problema, já que uma incide sobre a essência de supostas naturezas e a outra sobre sua ação sobrenatural.

*

Crítico de Teologia; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 180-181, 1250-1251, e 1804-1805.

³² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. *Capítulo XXXIV*, §25. p. 297.

Diferente da exegese spinozana, presente no *Tratado Teológico-Político*, Hobbes não nega a ocorrência dos milagres. Para o filósofo do *Deus sive Natura*, os supersticiosos não veem outro modo de reverenciar e representar a divindade a não ser suprimindo e vencendo a potência da natureza, o que contradiz a necessidade dada pela perfeição divina, de modo que infringir suas leis imutáveis é contradizer seu decreto eterno. Como Spinoza equaciona o entendimento e a vontade divina, seria o mesmo dizer que Deus, ao transgredir as leis da natureza, contradiz a si mesmo, e mais, ele não seria onipotente, pois, dirá o filósofo holandês,

não seria admitir que Deus criou uma natureza tão impotente e estabeleceu leis tão estéreis que é frequentemente obrigado a vir-lhe em socorro para que ela se conserve e que as coisas ajam segundo suas intenções?³³

Já para o autor do *Leviatã*, a ocorrência bíblica dos milagres mostra que eles só servem como *sinais* da atuação direta de Deus para granjear crédito aos seus profetas, de modo que engendrassse obediência à mensagem e aos comandos divinos, sinalizando que aquele mensageiro não era guiado por interesses pessoais e particulares, ou seja, um milagre é “uma obra de Deus (além de sua intervenção através da natureza determinada na criação) feita para tornar manifesta a seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para a sua salvação”.³⁴

O problema, para Hobbes, não é o de que Deus realize milagres, mas como é possível sua averiguação, pois os homens, ignorando o que seja *causar*, confundem o que seria um *senal* da intervenção sobrenatural de Deus com o milagre ordinário da natureza, desse modo,

dado que o espanto e a admiração são consequência do conhecimento e experiência de que os homens são dotados, e que uns o são mais e outros menos, segue-se que a mesma coisa pode ser milagre para um e não ser para outro. Acontece assim que homens ignorantes e supersticiosos consideram grandes maravilhas as mesmas obras que outros homens, sabendo que elas derivam da

³³ SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Perspectiva, 2014, §4, Pg. 140.

³⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVII, §7, p. 320.

natureza (que não é obra extraordinária, mas obra normal de Deus), não admiram de modo algum³⁵.

Pensemos no primeiro arco íris. O livro de *Gêneses* diz que Deus o produziu como sinal de que jamais repetiria o dilúvio universal, porém, só foi um milagre porque era insólito, “mas atualmente, como é frequente, não é um milagre nem para os que conhecem suas causas naturais, nem para os que não as conhecem”.³⁶ E é essa ignorância e espanto quanto as obras vulgares da natureza que predispõe os homens a postularem todo tipo de agentes *invisíveis* no lugar de causas secundárias. Essa é o que Hobbes concebe com a semente natural da religião: a ignorância quanto às causas que operam nos fenômenos naturais.

As outras criaturas vivas não rezam ou edificam templos. Sua felicidade está na simples realização de seus apetites como a fome, o repouso e os demais prazeres imediatos. Não é assim para os homens. Vendo que todo evento foi gerado por alguma causa que o precedeu, e a partir da recordação de seus antecedentes e consequentes, os homens supõem causas para aqueles eventos que não podem, por ignorância, conceber como foram produzidos. Assim, sujeitam-se a dar crédito ao que sugere a sua própria fantasia ou a autoridade de outros. É isso que faz da religião algo tão peculiar a nossa natureza, uns menos e outros mais, mas todos os homens buscam, por curiosidade, as causas de sua boa ou má fortuna, reconhecendo que tudo aquilo que é tem um começo possui por sua vez uma causa anterior que o determinou.³⁷

Somada a linguagem, essa curiosidade é o que mais nos distingue do restante dos seres vivos. Para Luc Foisneau, apesar dos animais serem sujeitos à sensação e à memória, e tendo um conhecimento causal geral, os homens, por sua capacidade de imaginar os efeitos que algo pode produzir, se tornam as únicas criaturas capazes de criação e artifício (FOISNEAU, 2000, p.71). Para Hobbes, é peculiar à humanidade

³⁵ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVII, §5, p. 318.

³⁶ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVII, §4, p. 318.

³⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XII, §1, 2, 3. 4, p. 97.

ser capaz de reproduzir determinados efeitos observados para o seu próprio benefício e poder.³⁸

Mas a ansiedade que pode nascer dessa curiosidade submete os demasiadamente prudentes a um medo perpétuo da morte, da pobreza e da fome. Uma inquietude que é necessariamente acompanhada por um objeto. Quando é algo que não pode ser visto, acusam que sua sorte possa ser a responsabilidade de algum *poder* ou *agente invisível*.³⁹ Conseqüentemente, ao suplicar o socorro desses poderes, sua adoração é carregada de antropomorfismos. As mesmas honras que os homens prestam uns aos outros “como oferendas, petições, agradecimentos, submissão do corpo, súplicas respeitadas, comportamento sóbrio, palavras meditadas, juras, ...” fazem do mesmo modo ao invocar esses poderes supostos.⁴⁰

*

É nos prognósticos tirados das coisas acidentais, na crença nos fantasmas e na ignorância das causas segundas que consiste a semente natural da religião. Cultivado esse medo pelos antigos autores das religiões gentílicas, tudo foi feito um deus, desde o caos primordial ao exército celeste de estrelas e planetas, e mais “os homens, as mulheres, um pássaro, um crocodilo, uma vaca, um cão, uma cobra, uma cebola, um alho-porro foram divinizados”, como se houvessem tantos deuses como atividades.⁴¹

As profecias e prognósticos também se originam dessa ignorância. Para Hobbes, na religião gentílica os oráculos, ou revelação ou inspiração, não passavam

³⁸ Idem. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, capítulo I, § 6, p. 7.

³⁹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XII, §6, p. 98.

⁴⁰ Idem. *Ibidem*. Capítulo XII, §9, p. 99.

⁴¹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XII, §16, 17, p. 100-101.

de palavras suscitadas por homens e mulheres intoxicados por cavernas sulfurosas como em Delfos. Dando crédito a eles, os homens tomaram a embriaguez por entusiasmo sobrenatural. É já no capítulo VIII “*Das Virtudes Vulgarmente Chamadas Intelectuais, e dos Defeitos Contrários a Estas*” que Hobbes vai denunciar a inspiração e a possessão por espíritos como sendo oriunda da violência das paixões. Na verdade, o próprio fato de se arrogarem estar inspirados já lhe seria prova suficiente de sua loucura e ambição.⁴² Tão plural quanto as paixões, a loucura é o resultado de “uma paixão extraordinária e extravagante” derivada

da má constituição dos órgãos do corpo, ou de um dano a eles causado, e outras vezes o dano e indisposição dos órgãos são causados pela veemência ou pelo extremo prolongamento da paixão. Mas em ambos os casos a loucura é de uma só e mesma natureza.⁴³

Esse excesso de paixão é perceptível na má disposição dos órgãos bem representado pela própria embriaguez que Hobbes destaca, de maneira que a opinião comum titubeia em considerar tal agitação dos órgãos ora como loucura, ora como possessão demoníaca e espiritual.⁴⁴ Era assim tanto para os gregos e romanos, quanto para os judeus, afirma Hobbes.

Ele não deixa de ficar surpreso com tal confusão entre os portadores da revelação divina, já que as *Escrituras* não afirmam que Abraão ou mesmo Moisés profetizavam “graças a posse por um espírito, mas graças à voz de Deus, ou a uma visão ou sonho” como já levantamos. Nenhum profeta do *Antigo Testamento* e nem do *Novo* tinham tal pretensão. O *fardo* que carregavam não era algo dotado de peso ou dimensão, mas somente as ordens que lhes eram dadas.⁴⁵ O filósofo não enxerga outro motivo para que surja tais concepções que aquilo que também

é comum a todos os homens, nomeadamente a falta de curiosidade para procurar as causas naturais e a identificação da felicidade como gozo dos grosseiros prazeres dos sentidos, e das coisas que mais diretamente a eles conduzem. Porque quem vê no espírito de um homem qualquer aptidão ou defeito invulgar ou estranho, a menos que se dê conta da causa de onde provavelmente derivou, dificilmente

⁴² Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §21, p. 75.

⁴³ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §17, p. 74-75.

⁴⁴ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §24, p. 76.

⁴⁵ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §25, p. 77.

pode considera-lo natural. Não sendo natural, é inevitável que o considerem sobrenatural, e então que pode ele ser, se não a presença nele de Deus ou do Diabo?⁴⁶

Do mesmo modo, ele não vê nas *Escrituras* qualquer coisa que nos leve a acreditar que os endemoniados fossem algo além de loucos, ou seja, homens acometidos por perturbações que são de natureza puramente fisiológica.

Muito da opinião quanto a existência de substâncias imateriais e de suas operações, é, no *Leviatã*, creditada a influência nas comunidades judaicas da colonização grega e a demonologia de seus poetas, qual seja, “suas fabulosas doutrinas referentes aos demônios, que nada mais são do que ídolos ou fantasmas do cérebro, sem nenhuma natureza real própria, distinta da fantasia humana”.⁴⁷ Seria difícil por cogitação natural ter uma outra ideia que não aquela quando concebem a alma humana, como se ela fosse algo próximo à figura que aparece quando sonham, ou à imagem que percebemos por uma superfície espelhada,

aos quais os homens, como não sabem que tais aparições não passam de criaturas da fantasia, pensam que são substâncias externas e reais, e assim lhes chamam fantasmas, como os latinos lhes chamavam *imagines* e *umbræ*, pensando que são espíritos, ou seja, tênues corpos aéreos. E pensam que são semelhantes àqueles agentes invisíveis que temem, salvo que estes aparecem e desaparecem quando lhes apraz.⁴⁸

Como vimos na introdução desse trabalho, em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, em sua parte denominada *Da Natureza Humana*, Hobbes afirmava que era devida “a uma falsa opinião a respeito da força da Imaginação” que os homens supunham a existência de corpos incorpóreos.⁴⁹ Por outro lado, no capítulo XLV intitulado “*Da Demonologia, e outros Vestígios da religião dos Gentios*”, Hobbes vai defender que a concepção de que há no mundo tais substâncias é devida a uma ignorância quanto a natureza da visão por aqueles que aspiravam ao conhecimento

⁴⁶ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §25, p. 77.

⁴⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLIV, §3, p. 426.

⁴⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo XII, §7, p. 98.

⁴⁹ Idem. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2010, §6, p. 55.

natural. Mas isso de modo algum fere as acusações feitas à essas opiniões. Não há concepção que não seja a imaginação de algo que antes ocorrera nas sensações, sensações provocadas por objetos que pressionam, justamente os órgãos dos sentidos. Assim, o primeiro parágrafo do referido capítulo XLV, não faz mais que nos conduzir à teoria da representação que inaugura o *Leviatã*.⁵⁰

*

É no *capítulo I*, "Da sensação", que Hobbes começa por estabelecer o princípio que adentra a sua exegese. Não há pensamento que não seja uma *aparência* ou *representação* de algum acidente de um objeto exterior. A origem de nossas representações está no que é denominado *sensação*. A causa da sensação, de onde as representações tiram sua origem, é produzido por uma pressão causada nos órgãos dos sentidos "ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro". Assim, toda *aparência* é *ilusão*, ou seja, são qualidades geradas pelos diversos movimentos dos objetos sobre órgãos determinados e pressionados, de modo que, "também em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão movimento)".⁵¹

Em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes acreditava que a própria sensação era que podia corrigir o engano causado por ela mesma, isto é, o erro de que as qualidades ou acidentes dos objetos externos percebidos pelos sentidos seriam exteriores aquele que as percebe.⁵² Basta, dirá Hobbes no *Leviatã*, que causemos alguma concussão nos órgãos dos sentidos, como no da visão, para

⁵⁰ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo XLV*, §1, p. 445.

⁵¹ Idem. *Ibidem. Capítulo I*, §4, p. 32.

⁵² Idem. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, *capítulo II*, § 9, 10, p. 9.

percebermos que os acidentes, como a cor e a figura, não estão nos objetos inerentemente, assim como

pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos e ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte embora não observada. Porque se essas cores e sons estivessem nos corpos, ou objetos que os causam, não poderiam ser separados deles, como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro.⁵³

Esse foi o erro dos filósofos das Escolas inspirados, acusa Hobbes, pelos ensinamentos de Aristóteles. Tomando as qualidades das coisas como sendo exteriores, não poderiam deixar de cair no erro de tê-las como *species* que enviam ao sensiente um *ser audível* ou um *ser visto*, e do mesmo modo dizem que a coisa entendida emite um *ser inteligível* ao entendimento.⁵⁴ De volta ao *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes lamentava que a doutrina das *species* fosse tão amplamente aceita que o contrário poderia parecer impossível, denunciando que

uma vez que a imagem na visão que consiste em cor e forma, é o conhecimento que temos das qualidades do objeto dessa sensação, não é difícil que um homem acate a opinião de que cor e forma são, elas mesmas, as próprias qualidades, e pela mesma causa, que o som e o ruído são as qualidades do sino ou do ar. [...] no entanto, a introdução de *species* visíveis e inteligíveis (o que é necessário para que se mantenha essa opinião), partindo de um objeto e voltando a ele, em um vaivém, é pior que qualquer paradoxo, sendo uma óbvia impossibilidade.⁵⁵

Para Hobbes, dizer que um acidente está em seu sujeito não é o mesmo que dizer que um acidente seja uma parte de um todo, se fosse assim um acidente seria uma substância. É no *De Corpore* (1655) que Hobbes vai evocar a definição do próprio Aristóteles para corrigir o absurdo escolástico. Um “*acidente está em seu sujeito, não*

⁵³ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. *Capítulo I, §4*, p. 32.

⁵⁴ Idem. *Ibidem*. *Capítulo I, §6*, p. 32.

⁵⁵ Idem. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, *capítulo II, §4*, p. 5-6.

como uma parte dele, mas de modo que sendo o acidente removido, o sujeito não é removido com ele".⁵⁶

Um acidente é a maneira pelo qual algum corpo é concebido. Isso quer dizer que, quando um corpo preenche algum espaço ou é coextensivo a ele essa coextensão não é um corpo extenso, não diferentemente, quando um corpo é removido de seu lugar, essa remoção também não é o corpo mesmo, mas um acidente dele, ou seja, "*um acidente é a faculdade de qualquer corpo, por meio do qual ele produz em nós uma concepção de si mesmo*", movimentos que fazem um objeto ter uma determinada aparência para nós em vez de outra.⁵⁷ Mas essa concepção de si mesmo não é possível graças a uma *specie* que produziria seus efeitos sobre nós por um movimento outro que não por deslocamento, já que "*movimento é um contínuo abandono de um lugar e a aquisição de outro*".⁵⁸

A partir daqui podemos observar claramente como a teoria da representação hobbesiana jamais se divorcia de seu mecanicismo. Ao explicar como o fenômeno da aparência dos corpos encantava Hobbes desde muito cedo, Cees Leijenhorst diz que

Hobbes estava convencido de que a percepção sensível era um resultado do movimento local exercido sobre nossos corpos pelos objetos externos. A sensação, assim, era de natureza mecânica. Essa convicção precedeu posteriores investigações de Hobbes sobre o processo sensorial. Hobbes afirma que entre todos os fenômenos naturais, o "mais admirável é a própria aparência em si mesma", (*tó fainesta*)",⁵⁹ i.e. A fenomênica aparência do mundo na percepção sensível. A explicação mecanicista da percepção sensível em termos de matéria e movimento constitui, portanto, a chave pela qual Hobbes compreende qualquer outro fenômeno natural (LEIJENHORST, 2002, p. 57-58).⁶⁰

Que as qualidades e os acidentes são produzidos mecanicamente é expresso pelo princípio inercial presente no capítulo II no *Leviatã "Da Imaginação"*, ou seja, assim como um corpo imóvel permanecerá assim até que um outro o mova de seu

⁵⁶ Idem. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, capítulo VIII, §3, p. 104. Tradução nossa.

⁵⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §2, p. 103. Tradução nossa.

⁵⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §10, p. 109. Tradução nossa.

⁵⁹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXV, §1, p. 389. Tradução nossa.

⁶⁰ Tradução nossa.

lugar, um corpo em movimento permanecerá em movimento até que um outro corpo em movimento o impeça de se mover, sendo que se isso vier a acontecer, é só com o tempo e gradualmente que se interrompe seu movimento. Essa repercussão do movimento não se aplica somente àquelas ondulações causadas pelo choque de um objeto num ponto qualquer de uma superfície aquosa, mas envolve também à constituição das imagens na mente. Hobbes diz acerca do fenômeno das ondulações aquáticas que

o mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E é isto que os latinos chamam *imaginação*, por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos. Mas os gregos chamam-lhe *fantasia* que significa *aparência* e é tão adequada a um sentido como a outro. A *Imaginação* nada mais é, portanto, que uma *sensação diminuída*, e encontra-se nos homens, tal como em muitos seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos⁶¹.

Tanto as imagens que são produzidas em nós pela presença dos objetos quando estamos acordados quanto as visões que temos quando sonhamos, têm uma e mesma natureza que daquela ação produzida pelos corpos inanimados uns sobre os outros, ou seja, um corpo contíguo, única causa possível de todo movimento.⁶²

Não há no mundo qualquer causa formal das e nas coisas. Uma essência como *racionalidade*, *brancura* ou *extensão* pode ser atribuída as coisas como essência delas desde que sejam geradas, só assim podemos denomina-las formas, de maneira que “*um corpo, com respeito a qualquer acidente é denominado o sujeito (subject), e em relação a forma é denominado a matéria (matter)*”.⁶³

Essa concepção, como bem demonstra Leijenhrost, caracteriza o enfraquecimento da forma frente a matéria do próprio aristotelismo tardio, por meio do

⁶¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo II*, §2, p. 33-34.

⁶² Idem. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, *capítulo IX*, §7, p. 124.

⁶³ Idem. *Ibidem*. *Capítulo VIII*, §21, p. 117. Tradução nossa.

qual Hobbes pode mecanizar a *Metafísica* de Aristóteles – como já vimos em sua concepção de acidente - fazendo dela uma *physica generalis* (LEIJENHORST, 2002, p. 55). Sem esse princípio exterior que constitui todo movimento real, a própria inteligibilidade dos objetos estaria comprometida. Celi Hirata explica que

visto que os corpos são desprovidos de um princípio interno de ação, de uma forma ou essência que os disponha a uma alteração qualquer, a causa da mudança só pode estar em algo *exterior*. Sem referência a essa causalidade exterior, não se poderia conceber por que a mudança – isto é, a passagem do repouso ao movimento ou do movimento ao repouso – iniciou-se em *tempo* determinado como também não seria possível explicar por que o movimento se deu em *direção* determinada. Ou seja, *sem o recurso a essa causalidade exterior e mecânica, a outro corpo contíguo e em movimento*, que altera o corpo em questão pela transmissão de seu movimento por meio do contato, não haveria a razão pela qual o evento em questão possui tais determinações espaço-temporais em vez de outras (HIRATA, 2017, p. 49).

Essa é a fonte e a origem de todos os fantasmas que os antigos e os supersticiosos tomavam como coisas reais e exteriores dotadas de movimento. Em *Os Elementos da Lei Natural e Política* Hobbes ainda distinguia os fantasmas da sensação e dos sonhos. Os *Fantasmas* seriam uma imaginação mais longa e veemente mais própria da visão que os homens tendem a temer,⁶⁴ distinção essa que no *De Corpore* parece eliminada, pois a própria sensação é mais precisamente definida como

um fantasma produzido pela reação e pelo esforço [endeavour/conatus]⁶⁵ para fora do órgão da sensação, causados por um esforço para dentro a partir do objeto, fantasma que perdura por algum tempo.⁶⁶

⁶⁴ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, *capítulo III*, §5, p. 12.

⁶⁵ *Conatus* ou *Endeavour*, para Hobbes, é um “*movimento produzido em um menor espaço e tempo que possam ser dados*; ou seja, menor do que pode ser determinado ou designado por uma exposição ou um número; isto é, *um movimento produzido através da extensão de um ponto e em um instante ou ponto do tempo*”. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, *capítulo XV*, §2, p. 206. Tradução nossa.

⁶⁶ Idem. *Ibidem*. *Capítulo XXV*, §2, p. 391. Tradução nossa.

Na verdade, “aquele que pensa compara os fantasmas que passam, isto é, observa a semelhança ou a diferença entre eles”.⁶⁷ O próprio *espaço* é um fantasma de um ente como existindo fora da mente, onde consideramos apenas um acidente que é a sua independência em relação a nós, assim como o *tempo é o fantasma do movimento*, definição que Hobbes também faz questão de apontar como sendo compartilhada por Aristóteles.⁶⁸

A dependência causal dos fantasmas, ou seja, sua trajetória fisiológica determinada pela operação dos corpos sobre os sentidos, é o que permite a Hobbes, de início no *Leviatã*, defender que

o homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem, portanto, pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de uma determinada magnitude, e suscetível de ser dividida em partes. Que alguma coisa está toda neste lugar, e toda em outro lugar ao mesmo tempo; que duas, ou mais coisas, podem estar num e no mesmo lugar ao mesmo tempo: nenhuma dessas coisas jamais ocorreu ou pode ocorrer na sensação, mas são discursos absurdos, aceitos pela autoridade (sem nenhuma significação) de filósofos iludidos, e de escolásticos iludidos, ou iludidores.⁶⁹

Da mesma maneira, tudo o que concebemos é *finito*. Não há imagem possível de algo *infinito*. Infinito não é uma concepção, mas um modo de significar ou de conceber limites e fronteiras da coisa designada, algo que expressa a nossa própria incapacidade de representar o objeto e não a concepção de uma coisa qualquer.⁷⁰ Porém, isso não impede que a observação de um efeito leve a busca de uma causa, e desta para a sua causa anterior, e assim infinitamente, sugerindo que há uma causa não causada e eterna, que é o que os homens designam com o nome de *Deus*,

de modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que

⁶⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXV, §8, p. 397-399.

⁶⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo VII, §3, p. 94.

⁶⁹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo III, §12, p. 42.

⁷⁰ Idem. *Ibidem*. Capítulo III, §12, p. 42.

existe um Deus eterno, embora não possamos ter em nosso espírito uma ideia dele que corresponda a sua natureza.⁷¹

Hobbes não estaria, segundo essa afirmação, dando alguma prova científica da existência de Deus. A lógica da *suppositio Dei* não é de intenção metafísica, mas é uma consequência de sua antropologia, ou seja, é de um traço da natureza humana que tal suposição floresce (FOISNEAU, 2000, p. 94-95). É por isso que para Alan Ryan a onipotência divina, atributo posto por Hobbes no capítulo XXXI “*Do Reino de Deus por Natureza*”, é também uma característica da apofasia teológica de Hobbes. Para ele a onipotência também expressa a inefabilidade divina (RYAN, 1988, p. 47).⁷²

De fato, logo no capítulo I do seu *De Corpore* intitulado “*Da Filosofia*”, Hobbes exclui a teologia como objeto, tanto quanto “qualquer conhecimento adquirido por inspiração divina ou por revelação, na medida em que isso não obtemos pela razão”.⁷³ Por outro lado, no *Leviatã*, o tom parece ser mais conciliador, pois a distinção entre falsas e verdadeiras profecias deve ser feita pelo uso da razão natural, as regras do verdadeiro e do falso dadas pelo próprio Deus.⁷⁴

Essa regra parece também se aplicar quando precisamos garantir a veracidade da intervenção imediata de Deus, ou seja, quando foram realizados milagres e maravilhas que, como já observamos, podem ser tomados como tais pela ignorância quanto a causalidade natural. A onipotência divina não serve como um recurso para amparar que a sua intervenção opere de modo que contradiga a distinção entre os corpos e seus acidentes, ou que a inspiração seja uma efusão ou infusão de uma substância imaterial por mais sobrenatural que ela seja.

⁷¹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XI, §25, p. 95.

⁷² Retomaremos o atributo da onipotência na terceira parte de nossa pesquisa.

⁷³ Idem. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, capítulo I, §8, p. 11.

⁷⁴ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVI, §20, p. 315. É preciso ter cuidado ao falar em uma teologia hobbesiana. Apesar de excluir a teologia dos assuntos e dos objetos da razão, há um discurso sobre Deus e seus atributos. Por mais negativa que seja a teologia de Hobbes ela possui desdobramentos significativos para a sua filosofia, tal como nossa hipótese pretende destacar.

A exegese de Hobbes poderia se arvorar facilmente na exigência que impõe a fé cristã como parece estar dado em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, onde é dito que as regras da evidencia, ou seja, um conhecimento, ou ciência infalível e natural engendrado pela sensação, não garante que as *Escrituras* sejam a palavra de Deus. Tudo o que nos resta é *crer* que ela é.⁷⁵ Já no *Leviatã*, a mensagem inspirada deve ser tida como tal por meio da razão e do julgamento, Hobbes diz que

dado, portanto, que toda profecia supõe uma visão ou um sonho (sendo estas duas coisas o mesmo, quando são naturais), ou algum dom especial de Deus, coisa tão raramente verificada entre os homens que é para ser admirada quando se verifica; dado também que esses dons, com os mais extraordinários sonhos e visões, podem provir de Deus não apenas através de uma intervenção sobrenatural e imediata, mas também através de uma intervenção natural e da mediação de causas segundas, é necessário o uso da razão e do julgamento para distinguir entre dons naturais e sobrenaturais, entre visões ou sonhos naturais.⁷⁶

Mas nós já não observamos que Hobbes defende que a inspiração não tem uma natureza diversa da distinção que ele faz entre *ens* e *phantasmata*, ou seja, entre os corpos e seus acidentes? Dito de outro modo, por mais sobrenatural que seja, os sonhos e visões que tiveram os profetas e mensageiros bíblicos elas não diferem em natureza das imagens e representações causadas pela operação exclusiva dos corpos sobre os órgãos dos sentidos, já que não há nada na mente que não provenha de um caminho ou de um percurso fisiológica e mecanicamente determinado? Hobbes

⁷⁵ Idem. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, capítulo XI, §8, p. 56. Grifo nosso.

⁷⁶ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVI, §19, p. 314.

estaria fazendo uma falsa distinção entre a palavra *racional, sensível e profética* de Deus?⁷⁷

Não podemos ignorar que a estrita natureza das representações como fantasmas no sensiente e não como as coisas mesmas não permite o reconhecimento de uma revelação extraordinária ou de um milagre realizado, pois

é evidentemente impossível alguém ter a garantia da revelação feita a outrem sem receber uma revelação feita particularmente a si próprio. Mesmo que alguém seja levado a acreditar em tal revelação, devido aos milagres que vê o outro fazer, ou devido a extraordinária santidade de sua vida, ou por ver a extraordinária sabedoria ou o extraordinário sucesso de suas ações, essas não são provas garantidas de uma revelação especial. Os milagres são feitos maravilhosos, mas o que é maravilhoso para um pode não sê-lo para outro. A santidade pode ser fingida, e os sucessos visíveis deste mundo são as mais das vezes obra de Deus através de suas causas naturais e vulgares. Portanto, ninguém pode infalivelmente saber pela razão natural que alguém recebeu uma revelação sobrenatural da vontade de Deus, pode apenas ter uma crença e, conforme seus sinais pareçam maiores ou menores, uma crença mais firme ou uma crença mais frágil.⁷⁸

Essa seria a evidencia, segundo a interpretação de Strauss, de que o reconhecimento da inspiração e da profecia só podendo ser assegurado por seu portador faz da exegese hobbesiana um exercício fictício que procura minar os próprios fundamentos das *Escrituras* (STRAUSS, 2005, p. 90-91)?

O problema que estamos tentando destacar é que o modo como Hobbes enxerga a inspiração na verdade expressa e está atado ao seu corporalismo. A apofasia teológica hobbesiana poderia, sem grandes constrangimentos fazer recuar sua concepção de que toda substância é corpo. Não é esse o caso. Quando aplica sua exegese sobre a natureza de Deus e dos seus anjos, Hobbes não vê que as *Escrituras* suponham em sua significação interna e harmônica uma doutrina diferente da sua, ou seja, de que o real é corporal e distinto da fantasia humana.

⁷⁷ Hobbes distingue a palavra de Deus que é dada por *revelação* que engendra *sentimento sobrenatural*, a *razão natural* que produz a *justa razão*, e a palavra que é mediada por outro homem, que é o que engendra a *fé*. Ver Idem. *Ibidem*. *Capítulo XXXI*, §3, p. 264.

⁷⁸ Idem. *Ibidem*. *Capítulo XXVI*, §40, p. 219-220.

O que irá nos ocupar na segunda parte dessa investigação é a própria definição de *corpo* que enfrenta o obstáculo das representações como fantasmas, ou aparências, e não como as coisas mesmas. Dito de outro modo, a custosa redução de todas substâncias aos corpos não pode escapar de um solipsismo se o que temos do mundo é a ação dos objetos sobre os sentidos. Não conceberíamos as coisas como tais mas apenas a sua aparência para nós.

Essa é a pergunta que faz Leijenhorst (2007, p. 93), e que Yves Charles Zarka tenta responder ao defender que as coisas como *corpos* são dadas por meio da linguagem e não possui qualquer horizonte ontológico e sim linguístico e gnosiológico, de modo que a metafísica de Hobbes seria o desdobramento de um nominalismo radical, e que só partindo deste nominalismo e seu lugar na *filosofia prima* de Hobbes que poderíamos transpor o abismo que separa o sensiente e o mundo, reduzindo todo o real a corpos em movimento.

Capítulo II

Uma onto-teologia corpuscular

“Disseram-lhe, então, os outros discípulos: Vimos o Senhor. Mas ele respondeu: Se eu não vir nas suas mãos o sinal dos cravos, e ali não puser o dedo, e não puser a mão no seu lado, de modo algum acreditarei (João 20: 25).

Como vimos anteriormente, a investigação bíblica de Hobbes, quanto a própria inspiração divina e profética, jamais evidencia que Deus houvesse infundido ou insuflado alguma substância imaterial que possuísse os corpos dos homens dotando-os de virtudes extraordinárias ou dons sobrenaturais. Virtudes não são corpos para que sejam levados de um lugar para outro; as revelações feitas aos profetas eram *sonhos* e *visões*, sendo o conteúdo deles não substâncias reais e exteriores, mas ilusões ou fantasmas daquele mesmo tipo provocado pelos objetos - esses sim externos - sobre os órgãos dos sentidos. Desse modo, por mais sobrenatural que seja a origem do dom profético, isso não implica, na exegese de Hobbes, que ela possua uma operação diferente da causalidade natural que opera mecanicamente, tanto como na causalidade produzida sobre os corpos inanimados como nas criaturas vivas, já observada quando discutimos a natureza da sensação e da imaginação.

A imaginação como uma *sensação diminuída* que percorre um trajeto fisiológico de pressão e contra pressão nos nervos, cérebro e coração, depende exclusivamente dos movimentos provocados em órgãos determinados que produzem, por sua vez, imagens e representações. Como os homens ignoraram por muito tempo a força e a causa da imaginação e da visão, tinham por coisas exteriores e reais aquilo que não passavam de *fantasmas* e *ilusões* no cérebro, fantasmas que são os acidentes provocados pelos corpos naquele que os percebe.

O mesmo é entendido quando os relatos bíblicos parecem apontar para a possessões demoníacas que, para Hobbes, tem como causa a loucura ou, o que é o mesmo para ele, uma desordem ou excesso de paixões sobre uma má constituição corporal, semelhante ao desequilíbrio provocado pela embriaguez, como viemos acompanhando, de modo que se hoje “ouvimos falar e vemos muitos loucos e poucos demoníacos, é algo que não resulta de uma mudança de natureza, mas de nomes”.⁷⁹

Não é de maneira diferente que Hobbes interpretará a presença dos *anjos* nas *Escrituras Sagradas*. Os anjos muitas vezes são tidos por *mensageiros* que fazem conhecer o poder de Deus ou sua presença; quando concebidos como espíritos é preciso observar cautelosamente que

este nome significa, tanto nas Escrituras como na linguagem vulgar, tanto entre os judeus como entre os gentios, às vezes corpos tênues, como o ar, o vento, e os espíritos vitais e animais das criaturas vivas; outras vezes significa as imagens que surgem na fantasia por ocasião dos sonhos e visões, as quais não são substâncias reais e não duram mais do que o sonho ou visão em que aparecem: aparições essas que embora não sejam substâncias reais, mas acidentes do cérebro, quando são criadas sobrenaturalmente por Deus para manifestar sua vontade, não é impropriamente que são chamadas mensageiros de Deus, quer dizer, seus *anjos*.⁸⁰

Esse é o significado predominante no Antigo Testamento quanto a natureza e a aparição dos *anjos* (מלאך “*mal’ak*” / ἄγγελος).⁸¹ Foi assim para Abraão quando esse se dispôs a sacrificar Isaac, como descrito em *Gênesis 22:11*, ou quando Jacó viu em um sonho uma escada entre o céu e a terra, por onde anjos subiam e desciam (*Gênesis 28: 12*); ou quando Jacó afirma que Deus lhe falou durante o sono, o que mostra que um anjo não se distingue muitas vezes do próprio Deus se manifestando por meio de uma voz, o que o episódio do sacrifício de Isaac corrobora. Outra evidência exegética é a visita de certos homens a Ló em Sodoma e Gomorra, que Hobbes não vê senão como aparições, o que o sobrinho de Abraão concebeu sem

⁷⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XLV, §9, p. 449.

⁸⁰ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXIV, §17, p. 293-294.

⁸¹ *The Dictionary of Classical Hebrew Vol V*. Edited by CLINES, J. A David. Sheffield Phoenix Press: 2011, p. 33. *Dicionário Grego-Português (DPG) Vol I*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006, p. 4.

idolatria como Deus (*Gênesis 19: 13-18*); já em outras passagens o *anjo do Senhor*, ou o *Senhor* mesmo, prometido a Moisés para guiar o povo israelita pelo deserto, tinha a forma de uma *coluna de nuvens* durante o dia e uma de *fogo* durante a noite (*Êxodo 14: 19-20*), ou seja, os anjos não parecem ser criaturas dotadas de alguma natureza própria, mas são meios ou apenas sinais que Deus produz para assegurar diante dos homens a sua presença e poder, de modo que os relatos bíblicos dão prova suficiente de que “não é a forma que deles faz anjos, mas seu uso”.⁸²

A partir do *Antigo Testamento* não podemos concluir que os anjos sejam substâncias reais, ou seja, naturezas permanentes possuindo quantidade ou dimensão, podendo ser divididas por partes pelo pensamento como os demais objetos. Por outro lado, o *Novo Testamento* parece indicar que alguns anjos são permanentes e criaturas reais e não meramente acidentes, sonhos ou visões, como é dito pelo próprio Cristo, em *Mateus 25: 41*, que o Diabo e seus anjos serão lançados no inferno, o que pode provar a sua substancialidade. Porém, não prova inevitavelmente que os anjos sejam criaturas incorpóreas já que “o fogo eterno não seria um castigo para substâncias impalpáveis, como são todas as coisas incorpóreas”, o que, se não nega que os anjos são criaturas, não nega a elas alguma materialidade.⁸³

⁸² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. *Capítulo XXXIV*, §20 e 22, p. 294-295. No texto da antiga aliança, os anjos são tidos por criaturas subordinadas a Deus (*Gênesis 3: 24; 22: 11; Êxodo 14: 19*); em Jó são chamados filhos de Deus (*Jó 1: 6*); e Isaías fala de serafins (*Isaías 6: 2*). Muitas vezes reduzidos a símbolos literários transmitindo a mensagem divina por um sonho ou visão (*Daniel 7: 16; 8: 15-21; 10: 10*). Foi o exílio que ampliou o conceito pelo contato com a Pérsia. A partir daqui os anjos passam à condição de fiéis servos e adoradores de Deus. *Daniel 7: 10* fala de miríades e milhares de servos. Os principais arcanjos são Rafael, Miguel e Gabriel (*Daniel 8: 16; 9: 21; 10: 3*). Na angeologia paulina são tidos por *tronos, soberanias, autoridades e potestades* (*Colossenses 1: 16; 2: 14; Efésios 1: 2. Romanos 8: 38; 1 Tessalonicenses 4, 16*). Nos evangelistas (*Lucas 1, 11 e 26; Mateus 1, 20; 2, 13; 4, 11; João 1: 51; Mateus 18: 10; 22: 30; 25: 31; 26: 53; Lucas 12: 8; 15: 10; 24: 4; Mateus 28: 2; João 20: 12*). Nos *Atos dos Apóstolos* conduzem o discipulado (*Atos 5: 18; 8: 26*). É na Idade Média que a angeologia se constitui como uma noética do espírito puro. Imateriais, ou seja, sem compartilhar a natureza corporal, os anjos são tomados por pura inteligência e vontade. Ver WÉBER, Édouard-Henri, in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 134-138.

⁸³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo XXXIV* §23, p. 296.

Não obstante as palavras do Cristo mesmo e de seus apóstolos, quanto a condenação final dos anjos rebeldes, ainda assim Hobbes é levado a concluir, sem constrangimento, que os anjos não são substâncias. Seu compromisso com a distinção *ens-phantasmata* mais uma vez domestica à sua hermenêutica bíblica. Vejamos o que ele diz:

dizer que um anjo ou espírito é (nesse sentido) uma substância incorpórea, é efetivamente o mesmo que dizer que não há nenhuma espécie de anjos ou espíritos. Assim, levando em conta a significação da palavra *anjo* no Antigo Testamento e a natureza dos sonhos e visões que acontecem aos homens através dos processos habituais da natureza, inclino-me para pensar que os anjos não são mais do que aparições sobrenaturais da imaginação, suscitadas pela intervenção especial e extraordinária de Deus, a fim de dar a conhecer à humanidade, e principalmente ao seu próprio povo, sua presença e seus mandamentos.⁸⁴

Hobbes, de fato, não nega que o *Novo Testamento* dá margem para conceber que há alguns anjos substanciais e permanentes, isso, no entanto, não dá razões para que acreditemos “que eles não estão em parte alguma, quer dizer, em nenhures, quer dizer, que não são nada, como dizem (embora indiretamente) os que os consideram incorpóreos...”⁸⁵

Porém, os discípulos, assim como o restante dos judeus e dos gregos – com exceção da seita dos saduceus – pensavam que tais aparições eram substâncias não imaginárias e independentes da fantasia humana, que os judeus chamavam de *espíritos* ou *anjos* e os gregos chamavam de *demônios*. Ora, Deus pode, sem dúvida, de maneira sobrenatural formar tais substâncias para servir como seus mensageiros e ministros, ou seja, *anjos*, para que declarem seus desígnios ou cumpram suas ordens, no entanto,

depois de ele assim as formar elas são substâncias dotadas de dimensões, ocupando espaço e podendo ser movidas de um lugar para outro, conforme é peculiar aos corpos. Portanto, não são fantasmas *incorpóreos*, quer dizer fantasmas que não estão em *lugar algum*, quer dizer, que estão em *nenhures*; quer dizer, que, parecendo ser *algo*, não são *nada*. Mas se se entender *corpóreo* de maneira mais

⁸⁴ *Idem. Ibidem. Capítulo XXXIV, §24, p. 296.*

⁸⁵ *Idem. Ibidem. Capítulo XXXIV, §24, p. 296-297.*

vulgar, como substâncias perceptíveis por nossos sentidos externos, nesse caso a substância incorpórea não é uma coisa imaginária, e sim real, a saber, uma substância tênue e invisível, mas que tem as mesmas dimensões dos corpos mais sólidos.⁸⁶

A hermenêutica de Hobbes não permite outra saída exegética. Por mais sobrenatural que seja a criação dessas naturezas, elas ou são corpos, por mais tênues e invisíveis que sejam, ou são produzidos na imaginação e não tem realidade fora da fantasia. Não há natureza intermediária entre o *corpo* e o *não corpo*.

A questão, como já formulamos, permanece: como é possível, para Hobbes, afirmar que toda substância é corpo dotada de dimensão e quantidade - o que, como veremos, abarca não só as naturezas angélicas mas também o Deus infinito e eterno - se o que temos dos objetos exteriores são a sua ação sobre os sentidos, ou seja, apenas fantasmas, aparências e ilusões, dos movimentos que dependem da ação mecânica dos corpos mesmos? Para Zarka, só há resposta naquilo que constitui o pilar da *philosophia prima* de Hobbes, isto é, a linguagem e suas operações que determinarão o real como corpuscular. Haveria na metafísica de Hobbes uma separação tão radical entre o ser e o conhecer que não seria possível vislumbrar um horizonte ontológico (ZARKA, 1999, p. 18). No entanto, antes de enfrentarmos a tese de Zarka, precisamos observar como Hobbes define sua filosofia primeira e como ela própria, aparentemente, sacode os pilares do seu obstinado materialismo.

*

É no capítulo XLVI “*Das Trevas Resultantes da Vã filosofia e das tradições Fabulosas*”, que Hobbes define o que concebe como filosofia primeira, que havia sido

⁸⁶ *Idem. Ibidem. Capítulo XXXIV, §15, p. 293.*

até então considerada como uma metafísica, que nada tem de um conhecimento de realidades sobrenaturais. Ele dirá que

há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias deviam depender, e que consiste principalmente em limitar convenientemente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todos os mais universais, limitações essas que servem para evitar ambiguidade e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão e várias outras, necessárias a explicação das concepções do homem referentes a natureza e geração dos corpos.⁸⁷

É a linguagem que torna possível tanto a ciência dos corpos naturais como a ciência dos corpos artificiais ou políticos. É por isso que ela surge tão cedo no *Leviatã* como a “mais nobre e útil de todas as invenções”. É por meio dela que homens registram seus pensamentos passados por meio da conexão de nomes e apelações “sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos”.⁸⁸

A linguagem é em primeiro lugar um conjunto de *marcas* ou *notas* para que lembremos ou registremos as representações que tivemos, o que é o mesmo que lembrar das conexões de nossos pensamentos, para então passarmos de um discurso mental para um discurso verbal, de maneira que sem a utilização dessas marcas seríamos precipitados em uma resignificação ininterrupta de nossas representações. A linguagem, desse modo, evoca as imagens que uma vez estiveram na mente. Por outro lado, seu uso se dá entre outros seres dotados também de linguagem que usando as mesmas palavras despertam uns nos outros suas próprias concepções, ou comunicam uns aos outros aquilo que lhes desperta alguma paixão. É a partir daqui que os nomes deixam de ser marcas para se converterem em *sinais*.

No capítulo *IV* do *Leviatã*, Hobbes nos dá dois tipos de nomes que servem para “a recordação das consequências de causas e efeitos”, distinguidos em nomes próprios e nomes universais, *Pedro, João, este homem, esta árvore*, são exemplos de

⁸⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLVI, §14, p. 465.

⁸⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo IV §1, p. 43.

nomes próprios; enquanto *Homem* e *árvore* são exemplos de nomes universais, ou seja, nomes *comuns* à diversas coisas particulares que conjuntamente se denominam pelas mesmas qualidades ou acidentes universalmente considerados. Esses universais não são coisas no mundo, mas apenas nomes. O que existe no mundo são as coisas nomeadas, coisas que são particulares e singulares.⁸⁹

A invenção do termo geral de que *todo triângulo tem seus três ângulos iguais a dois ângulos retos* sendo registrada comumente como regra

alivia nosso cálculo mental do espaço e do tempo, e liberta-nos de todo o trabalho do espírito, economizando o primeiro, e faz que aquilo que se descobriu ser verdade *aqui* e *agora* seja verdade em *todos os tempos e lugares*.⁹⁰

Sem os nomes não há conhecimento racional, pois raciocinar é calcular consequências de nomes gerais que usamos para significar os pensamentos que temos. Hobbes não vê na razão mais que uma operação com nomes por meio da adição e da subtração de parcelas. Essa operação de *soma/multiplicação* ou *subtração/divisão* não se aplica somente aos números, mas também à geometria quando ela soma e subtrai *figuras, linhas, ângulos* e *proporções*. Já os lógicos somam e subtraem *consequências de palavras*, como na junção de dois nomes para formar uma *afirmação*, ou como num *silogismo* somando *duas afirmações*, ou como no caso de uma *demonstração* que é uma soma de vários silogismos. Da mesma forma, os filósofos da política somam *pactos*, e os juristas, *fatos e ações*. Para ele “seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o seu lugar a razão nada tem a fazer”.⁹¹

Tanto o uso como a finalidade da razão é começar pelas definições e depois seguir suas consequências, e só então chegar às certezas ou conclusões tiradas das certezas das primeiras afirmações e negações. O privilégio do gênero humano em relação às demais criaturas vivas é a capacidade de acrescentar a sua faculdade de

⁸⁹ *Idem. Ibidem. Capítulo IV, §6, p. 45.*

⁹⁰ *Idem. Ibidem. Capítulo IV, §9, p.45-46.*

⁹¹ *Idem. Ibidem. Capítulo V, §1, p. 51.*

conceber as conseqüências de quaisquer coisas e os efeitos que se pode tirar dela, e a partir disso

reduzir as conseqüências que descobre em regras gerais, chamadas *teoremas*, ou *aforismos*, isto é, sabe raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras.⁹²

Esse privilégio é seguido por outro: o do *absurdo*. Um absurdo é diferente de um erro. Um erro é uma conjectura provável que não se segue, mas um absurdo é um raciocínio por meio de significações gerais que conduz à uma inferência geral falsa, palavras que não concebemos mais que sons destituídos de significado e sem sentido; dentre elas a palavra *substância imaterial*.⁹³

A razão dos homens concluírem absurdamente é atribuída primeiro à ausência de método, ou seja, começar o raciocínio sem averiguar as significações correntes das palavras, isto é, suas definições. Outras razões são as confusões ao se darem nomes de *corpos* ao que são *acidentes*, ou aos corpos nomes de acidentes, e também quando damos nomes de acidentes de corpos exteriores a nós à acidentes de nossos próprios corpos. Outro absurdo é quando se dá nomes de corpos a nomes ou discursos, que é o que fazem os que dizem que há coisas universais.⁹⁴ É nesses absurdos que se assentam as afirmações de que a inspiração divina é um insuflar ou o infundir de alguma coisa, ou de que os *fantasmas* são *espíritos*, ou de que a *extensão* é *corpo*.⁹⁵

É a partir daqui que retomamos, com mais cautela, a pergunta com a qual encerramos a primeira parte desse trabalho, ou seja, como é possível distinguir os corpos de seus acidentes sem confundí-los, ou mesmo, como é possível afirmar que toda substância é corpo se tudo o que temos do mundo são os acidentes dos objetos exteriores? Para tentar responder a essa pergunta, supomos que seja necessário nos debruçarmos no capítulo *VII* de seu *De Corpore* onde se encontra a hipótese da aniquilação universal que permite, como aponta Zarka, a interpretação de que a

⁹² *Idem. Ibidem. Capítulo V, §6, p. 53.*

⁹³ *Idem. Ibidem. Capítulo V, §10, p. 53.*

⁹⁴ *Idem. Ibidem. Capítulo V, §10, p. 53-54.*

⁹⁵ *Idem. Ibidem. Capítulo V, §10, p. 54.*

equalização hobbesiana entre ente e corpo é fruto de um materialismo gnosiológico, excluindo de sua filosofia qualquer perspectiva ontológica (ZARKA, 1999, p. 157).⁹⁶

*

É a hipótese da aniquilação que pode nos ajudar a entender melhor o tamanho do abismo que separa as coisas e nossas representações ou seus fantasmas, e também nos ajuda a enxergar como poderia ser depositado na linguagem a tarefa de constituir o mundo que é destituído de uma essência sem o predicamento operado pelos nomes.

A hipótese é como se segue: se imaginarmos a extinção absoluta de todas as coisas de modo tal que restasse apenas um homem, ele seria capaz de raciocinar, ou seja, de filosofar? Hobbes afirma que sim. Este último exemplar do gênero humano teria os fantasmas das coisas uma vez existentes, o que lhe seria suficiente para predica-las com nomes e designações, o que é o mesmo que raciocinar. Nas palavras de Hobbes

permaneceria para tal homem as ideias do mundo, e de todos os corpos que ele teve, antes da aniquilação deles, visto com seus olhos ou percebido por qualquer outro sentido; isto é, a memória e imaginação das magnitudes, movimentos, sons, cores, e etc., como também de sua ordem e partes. Todas as quais, embora não sejam nada mais que ideias e fantasmas acontecendo internamente naquele que imagina; mesmo assim, elas aparecem como se fossem externas, e não dependessem em nada de algum poder da mente. E estas são as coisas que ele nomearia, subtrairia, e comporia umas com as outras. Visto que, após a destruição total, supus a permanência de um homem, ou seja, que pensa, imagina, e lembra, não haverá nada para ele pensar senão as coisas que passaram; ou melhor, se apenas observarmos com atenção o que fazemos quando consideramos e raciocinamos, descobriremos que embora mesmo as coisas

⁹⁶ A hipótese da aniquilação universal também está esboçada preliminarmente no §8 do capítulo I do *“Os Elementos da Lei Natural e Política”*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 4.

permanecendo no mundo não computamos nada além de nossos próprios fantasmas.⁹⁷

Mas se as imagens das coisas não são as coisas mesmas e sim acidentes delas, não temos o direito de perguntar como é possível a sua ardente defesa de um corporalismo absoluto, isto é, o que permite afirmar que o substrato dos objetos que produzem certas aparências é material e não de outra natureza? O que sustenta um materialismo que poderia, como conhecemos a história, ter martirizado o arquiteto do *Leviatã*?

O fato da hipótese da aniquilação estar no início da filosofia natural de Hobbes e após a sua lógica acentua o nosso problema, problema que Zarka enxerga e procura solucionar. Ele diz que há, de fato, sérias dificuldades. Isso porque o próprio status de acidente, que é tudo o que o discurso compreende e designa de uma coisa qualquer, um nome abstrato como essência ou corporeidade, é o efeito do discurso “que procura fundar a si mesmo e que se coloca como causa do nome concreto”, um nome, defende Zarka, assinala uma propriedade de algo que produz uma concepção em nós, de modo que “a causalidade real não pode ser pensada se não através da causalidade nominal” (ZARKA, 1999, p. 191).⁹⁸

Dito de outro modo, sem a operação da linguagem sobre as aparências das coisas não atingimos qualquer consideração do mundo exterior e independente de nossas sensações. Sem os nomes abstratos não possuiríamos um conhecimento causal dos fenômenos, o que nos impossibilitaria pensar o universo como corpóreo. Uma essência seria posterior aos nomes, que dados universalmente às diversas qualidades e acidentes comuns às diversas coisas singulares, denotam uma mesma coisa, ou seja, é uma definição abstrata de entes concretos, como é discutido no *capítulo II* do *Apêndice* latino do *Leviatã*, quando o diálogo travado ali topa com a questão do que é uma *essência*, designação que os filósofos patrísticos não distinguiam daquela da *substância* de cada coisa.

⁹⁷ HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839. *Capítulo VII*, §1, p. 92. Tradução nossa.

⁹⁸ Tradução nossa.

Uma essência é uma conversão, Hobbes dirá, nominal de entes reais, ou seja, concretos, como *ousia* (essência ou substância) é abstraída pelos gregos de *on* (ente), e *hupostasis* (substância) de *huphistamenon* (o ente que é o substrato), ou como *essentia* (essência) de *ens* (ente) entre os latinos,⁹⁹ de maneira que

essas palavras podem ser ditas abstratas, sem ser um absurdo. Pois já que, por causa das diferentes aparências eles impuseram diferentes nomes sobre uma coisa que realmente existe chamando a mesma coisa *grande, colorida, dura, pesada*, e as vezes consideram tal coisa como sendo *de determinado tamanho* (considerado pelos geômetras), e as vezes que é *colorida, ou dura, ou pesada* (como considerado pelos físicos). E por essa razão, para distinguir um fantasma (que a causa eles pensam que está em uma coisa concreta) de todos os outros fantasmas da mesma coisa, eles indicam por esta conversão de nomes dizendo não que é *grande, colorido, duro, ou pesado*, mas *grandeza, cor, dureza ou gravidade*. Essa abstração de termos, desde que seja nada mais que uma consideração do fantasma ou nome separado de todas as outras considerações e nomes da mesma coisa concreta, é de fato indispensável para uma doutrina das causas.¹⁰⁰

O erro das escolas foi o de tomar essas essências não como denominações universais, mas como as coisas mesmas quando isolam e reificam o verbo “é” substancializando-o. A palavra “é” tem como função tornar compatíveis ou incompatíveis dois nomes, como quando dizemos *um homem é um corpo*, não querendo dizer outra coisa que o que designamos *corpo* leva necessariamente ao que designamos *homem*, fazendo desses dois nomes o nome da mesma coisa cuja consequência é dada pela palavra *é*, de modo que sua ausência não impede os homens, que não fazem seu uso como uma *copula*, de raciocinar.¹⁰¹

As consequências não são das menores, pois os termos *entidade, essência, essencial, essencialidade* são despossuídos de seu caráter ontológico, assim

não são, portanto, nomes de coisas, mas sinais, pelos quais tornamos conhecido que concebemos a consequência de um nome ou atributo

⁹⁹ Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, *Apêndice (OL), capítulo II, §75*, p. 514.

¹⁰⁰ Idem. *Ibidem. capítulo II, §75*, p. 514.

¹⁰¹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Nova Cultural: São Paulo, 2004, *capítulo XLVI, §16*, p. 466.

em relação a outro; pois quando dizemos *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* é a mesma coisa, porque a consequência, *se ele for um homem é um corpo vivo* é uma consequência verdadeira, significada por aquela palavra *é*. Portanto, *ser um corpo, caminhar, falar, viver, ver*, e outros infinitos semelhantes, e também *corporeidade, marcha, fala, vida, vista*, e outros que significam exatamente o mesmo são os nomes de *nada*.¹⁰²

Essa passagem aparentemente elucida como a designação da corporeidade de todo ente não é anterior a predicação da linguagem. Mas se a corporeidade é dada pelas definições antes delas não há corporeidade alguma?

Para Maria Isabel Limongi, parecendo seguir Zarka, a afirmação de que todo ente é corpo é garantida pela operação dos nomes, ou seja, essa afirmação não antecede a insituição da linguagem. Para ela, a linguagem dota o real de uma estrutura e de uma *ratio*. Como não concebemos de fato as coisas em si mesmas, mas seus fantasmas, a linguagem e sua operação na comunicação é, pela instituição e encadeamento em proposições que projetam suas denotações, o que permite dizer “que o corpo a que se atribui uma faculdade entendida como causa das concepções que fazemos dele é um produto da linguagem” (LIMONGI, 2000, p. 123).¹⁰³

E de fato, ao discutir a segunda meditação cartesiana, Hobbes destacará, recorrendo, como já vimos, à filosofia de Aristóteles e seus discípulos, de que uma substância é inferida por raciocínio e não algo dado pelos sentidos. Descartes, ao concluir que o que é tomado pelo pedaço de cera não é dado pela imaginação mas pelo entendimento (DESCARTES, 2011, p. 51), esquece que conceber algo pelo entendimento é concluir algo por meio de designações mediadas pela palavra *é*, o que pode reforçar a interpretação de que o universo corpuscular de Hobbes é posto como tal por uma ordem discursiva.¹⁰⁴

¹⁰² *Idem. Ibidem. capítulo XLVI, §17, p. 467.*

¹⁰³ A tese de Zarka e Limongi soa a brilhante e refinada discussão de Lebrun em *Hobbes e a instituição da verdade*. Ver LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. 1ª ed. Cosac Naify, 2006.

¹⁰⁴ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes, Vol. VII*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1904, p. 178 [244].

Mas a objeção feita a Descartes expõe uma relação de dependência muito rígida entre os nomes, a imaginação e os movimentos dos órgãos corporais, algo que discutimos no nosso primeiro capítulo, ou seja, a origem e a natureza mecanicamente determinada de nossas representações. Em sua objeção à meditação cartesiana, Hobbes defende, de fato, que uma substância não é dada pelos sentidos mas por argumento, porém, aponta para o encadeamento que remonta à trajetória fisiológica de toda imagem ou fantasma na mente. Mesmo que qualquer conclusão sobre a natureza do mundo dependa do raciocínio, e esse por sua vez das designações arbitrárias dos nomes instituídos pelo acordo prévio entre os indivíduos, não podemos esquecer, dirá Hobbes, que aquilo que nomeamos é algo imaginado, o que por sua vez depende dos movimentos causados nos órgãos corporais.¹⁰⁵

As imagens ou ilusões são provocadas pela ação mecânica dos objetos sobre os sentidos, ou seja, tem inevitavelmente um corpo envolvido por certos acidentes, que não podem perecer a não ser que seu substrato pereça também, acidentes que são a condição de um corpo ser concebível, isto é o que Hobbes considera como sendo a sua extensão.¹⁰⁶ Diferente do *espaço imaginário*, que é um fantasma de algo apenas como existindo independente da mente ou da imaginação,¹⁰⁷ a *magnitude* de um corpo, ou sua extensão é o que Hobbes denomina de *espaço real* (*spatium reale*), que não depende da mente como o espaço imaginário, pois o espaço imaginário é um produto da imaginação, mas o espaço real é a causa dele.¹⁰⁸ Para Hobbes

lugar, e a *magnitude* da coisa que o ocupa, diferem primeiro nisso, que um corpo mantém sempre a mesma *magnitude*, esteja ele imóvel ou quando é movido; mas quando é movido, não mantém o mesmo lugar. Segundo que, o *lugar* é um fantasma de qualquer corpo de uma determinada quantidade e figura, mas *magnitude* é um acidente peculiar a todo corpo; pois um corpo pode em diversos momentos ter diversos lugares, mas sempre tem uma e mesma magnitude. Em terceiro lugar, o *lugar*, não é nada fora da mente, nem a *magnitude*

¹⁰⁵ Idem. *Ibidem*. p. 178 [244] [10-15].

¹⁰⁶ HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body (De Corpore)*. *English Works, Volume I*, London: 1839, capítulo VIII, §4, p. 105.

¹⁰⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo VII, §2, p. 92.

¹⁰⁸ "Extensio corporis idem est quod magnitude ejus, sive id quod aliqui vocant, *spatium reale*; magnitude autem illa non dependet a cogitatione nostra, sicut spatium imaginarium, hoc enim illius effectus est, magnitude causa; hoc, animi, illa corporis extra animum existentis accidens est.". Idem. *De Corpore. Opera Philosophica, Vol I*, Londini, 1839, capítulo VIII, §4, p. 93.

alguma coisa nela. Por último, *lugar* é uma extensão imaginada, mas *magnitude* é extensão verdadeira; mas um corpo localizado não é extensão, mas uma coisa estendida. Além disso, o *lugar* é *imóvel*; pois, visto que aquilo que é movido é entendido ser carregado de um lugar para o outro, se o lugar fosse movido, ele também seria carregado de um lugar para o outro, desse modo um lugar teria outro lugar, e este lugar um outro lugar, e assim infinitamente, o que é ridículo.¹⁰⁹

Diferente dos *accidentia propria* como o som que produz um determinado corpo, ou o calor e outras qualidades particulares a certos objetos que são inerentes, não nos objetos, mas naquele que percebe suas qualidades, magnitude e movimento são *accidentia communia*, acidentes sem os quais nenhum corpo pode ser concebido, que só perecem se seu substrato também for extinto. A *magnitude* e o *movimento* aparecem, no capítulo IX da edição latina do *Leviatã*, como os primeiros objetos da *philosophia prima*, pois são os acidentes que envolvem o mais geral objeto da ciência, ou seja, o corpo.¹¹⁰ Como magnitude é um espaço real distinto do espaço imaginário, e mais precisamente a causa desse, a tese de Zarka de uma causalidade nominal estaria ameaçada, pois a filosofia primeira de Hobbes tem como axioma uma magnitude real e independente da mente e da arbitrariedade dos nomes.

É a magnitude verdadeira ou a extensão real de um objeto que garante a causalidade mecanicamente determinada que é a origem de todos os fantasmas. É justamente essa causalidade que constitui a ponte entre nossas representações e o mundo objetivo. A causalidade hobbesiana não teria somente uma natureza lógica, mas estaria presente no próprio modo como operam as coisas sobre os órgãos dos sentidos a partir de um movimento que deve ser necessariamente local e exterior. Como afirma Leijenrost, nossas representações são de fato fantasmas ou ilusões subjetivas do mundo,

mas, considerando seu ser como atos mentais, os *phantasmata* não são em realidade outra coisa que movimento em nossos corpos, movimento que é causado pelos objetos exteriores que operam sobre nossas sensações. Assim, já que os *phantasmata* são movimentos

¹⁰⁹ Idem. *Ibidem. Capítulo VIII*, §5 p. 105-106. Tradução nossa.

¹¹⁰ Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994 capítulo IX (OL), §2, p. 49.

locais produzidos por um movimento externo, ou em outros termos, porque eles são os efeitos de causas reais e externas, eles estão ligados ao mundo dos objetos reais em movimento [...] Hobbes definitivamente expõe um modelo realista, e não idealista, da causalidade e da necessidade (LEIJENHORST, 2005, p. 90-91).

Segundo Dominique Weber, a filosofia primeira de Hobbes pode perfeitamente se encaixar em uma ontologia, onde todo ente é concebível universalmente e univocamente (WEBER, 2005, p. 50-51). O fato da incompreensibilidade divina e sua corporeidade caminharem lado a lado dotaria a filosofia primeira de Hobbes de uma univocidade integral das substâncias que atravessa tanto o concebível como o inconcebível. Inconcebível (Deus) ou concebível (os entes finitos em geral) tudo o que existe é *corpus*. É essa anterioridade e prioridade do *ens* como *corpus* que traça certa univocidade entre Deus e suas criaturas. Para Weber, a afirmação da corporeidade divina é bastante precisa, ela assegura a integralidade da *univocatio entis* em que o conceito de *corpus* é ele mesmo um *conceptus univocus entis*. Weber diz que

Hobbes afirma, de fato, claramente a relação de equivocidade, ou de homonímia entre Deus e os entes finitos; mas é necessário, apesar desta equivocidade proclamada e aquém dela, qualificar o ente absolutamente, Deus também, de modo que a equivocidade é segunda, comandada por uma definição de Deus como ente, denominação ligada inteiramente a uma decisão de fundo em favor da *univocatio entis*; a equivocidade só aparece posteriormente para marcar o caráter incompreensível do *corpus* divino (WEBER, 2009, p. 138-139).¹¹¹

O Deus incompreensível, mas corpóreo, revela o quão longe Hobbes estava disposto a levar seu corporalismo. E é esse compromisso, como pretendíamos mostrar, que lidera sua hermenêutica bíblica.

*

¹¹¹ Tradução nossa.

Ao tentar se acomodar aos artigos do credo niceno adotados pela igreja Anglicana no apêndice da edição latina do *Leviatã*, Hobbes dirá ao seu interlocutor fictício que a afirmação de que “*Deus é*” é a utilização do verbo substantivado “*é*”, que compreende uma *copula* e um predicado para significar que *Deus é um ente*, ou seja, algo real, e não um fantasma ou ilusão, do mesmo modo que os espectros ou como os demônios que os gentios adoravam, os quais o apóstolo Paulo diz serem *nada* (1 *Coríntios 8:4*).¹¹² Hobbes faz uma distinção que tem uma conclusão muito diferente da acusação que faz John Bramhall de que ao fazer de Deus um corpo e não um espírito incorporal Hobbes estaria fazendo de Deus apenas um nome vazio. Mas para Hobbes é justamente o contrário, dizer “*Deus é*” é o mesmo que dizer que Deus é *ens* (ente), ou seja, é distingui-lo dos nomes, nomes que não são nada no mundo, ou seja, não existem como algo exterior, da mesma maneira que um homem é uma coisa e o nome *homem* é outra.¹¹³ Se acreditássemos que dizer que “*Deus é*” é o mesmo que dizer que ele é incorporal estaríamos reificando uma operação lógica, apenas uma *copula*, ou ignorando o uso dos verbos substantivados utilizados na língua hebraica. Hobbes diz que

os gregos e os latinos e a maioria dos europeus, quando afirmam alguma coisa, conjugam dois nomes por meio do verbo *é*, significando com isso que cada nome é um nome da mesma *coisa*. Então, quando alguém diz *homem é um animal* deseja ser entendido como se tivesse dito “se nós corretamente chamarmos alguém de *um homem*, nós do mesmo modo podemos corretamente chamar o mesmo ente um *animal*. Às vezes, também, nós juntamos o verbo *é* a um termo singular, quando alguém diz *Deus é*. Pois ele deseja ser entendido como se tivesse dito que *Deus é algo real*, não uma ficção da mente, uma *hypostasis*, não um fantasma. Porque é assim que os gregos diferenciam entre coisas reais e aquelas que são apenas aparências, e.g., eles chamam um homem que vê a si mesmo num espelho uma *hypostasis*, ou *substância*, mas a imagem que ele têm quando olha no espelho, um fantasma. Quando esta palavra *é* é tomada da primeira forma, i.e., quando se junta dois nomes, é dito uma *copula*; quando é tomado do último modo, é chamado de um *verbo substantivado*.¹¹⁴

¹¹² HOBBS, Thomas. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, *Apêndice (OL), Capítulo I, §4*. P. 499. [511-513].

¹¹³ Idem. *Ibidem. Capítulo I, §6*, p. 499. [511-513].

¹¹⁴ Idem. *Ibidem. Capítulo I, §16*, p. 473, [494-498]. Tradução nossa.

Bramhall acredita que Deus é incorpóreo porque, como supostamente Aristóteles, faz de uma cópula uma coisa na natureza, como sendo um ente ou uma essência, que por sua vez conduz à doutrina de que certas essências existem separadas de entes concretos, ou seja, são incorporais, natureza que pertence também a alma humana, ensinamentos que, para Hobbes, não estão de acordo com as *Escrituras*, mas com a teologia herdada dos gregos. Há sérias dificuldades de se atribuir tais doutrinas a Aristóteles como polemiza Hobbes (PAGANINI, 2007, p. 350). O fato é que na sua *Metafísica* Aristóteles dirá que o primeiro motor imóvel é destituído, justamente, daquele acidente que é o mais caro a Hobbes, ou seja, *magnitude* e *grandeza*.¹¹⁵

Para Bramhall, ou Deus é incorpóreo ou finito. Hobbes nega ambas as coisas. Como os acidentes não possuem realidade alguma, só resta no mundo substâncias corpóreas, assim, se Deus existe, ele necessariamente deve ser corpo de algum tipo. Hobbes não fica de modo algum constrangido com isso. Deus é “o mais puro e simples espírito corporal”.¹¹⁶

De modo algum a palavra revelada de Deus se opõe a isso. Aos estoicos e epicuristas em Atenas, o apóstolo Paulo, como descrito no *capítulo 17* de *Atos*, afirmara que todos nós *somos*, e nos *movemos* em Deus, “mas todos nós temos quantidade” Hobbes questiona, “pode qualquer coisa que possui quantidade ser no que não tem quantidade? Deus é grande, mas é impossível entender grandeza sem um corpo”.¹¹⁷

Não há só o testemunho exegético para defesa dessa teologia corpuscular. Há na tradição patrística latina a figura de Tertuliano (c.160- c. 220), a quem Hobbes apela,¹¹⁸ e para quem não há qualquer contradição com a doutrina cristã a afirmação que “tudo o que existe é corpo de algum tipo” (*omne quod est corpus est sui*

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Livro XII. Cap. 7, p. 567 [5/10].

¹¹⁶ HOBBS, Thomas. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. *An Answer to a book published by Dr. Bramhall*. Vol. IV, London: 1811, p. 306.

¹¹⁷ Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994. *Apêndice (OL), capítulo III, §6*, p. 541, [560-562].

¹¹⁸ Idem. *Ibidem*. *Capítulo III, §6*, p. 541, [560-562].

generis).¹¹⁹ Porém, Tertuliano não é conhecido somente por seu materialismo radical, mas também por sua doutrina trinitária, de um Deus que é *uma substância em três pessoas*, tornando-se canônica e ecoando ainda hoje (MORESCHINI, 2013, p. 205).

Hobbes não esconde sua estima pela definição de pessoa (*persona*). Ao comentar sobre o que propriamente quer dizer *pessoa* ou *persona*, Hobbes dirá que a palavra latina significa *qualquer coisa individual que atua de algum modo qualquer, seja por sua própria vontade ou pela vontade de outra*, reinterpretando a doutrina trinitária anglicana. Deus criou o mundo em sua própria pessoa, redimiu o gênero humano na pessoa do Cristo e fez crescer a igreja na pessoa do Espírito Santo, é nesse sentido que podemos falar de pessoas divinas, o que para Hobbes é o que há de mais claro e absolutamente conforme a doutrina cristã.¹²⁰

Se seguissemos a tradição da patrística grega, não há, defende Hobbes, como não ver no lugar de três pessoas três substâncias, que é o mesmo que afirmar que há três deuses, já que *hypostasis* (*ὑπόστασις*) para os gregos é o mesmo que *substância*.¹²¹ Patricia Springborg defende que a doutrina trinitária de Hobbes não lhe permite assumir a ortodoxia dogmática de seu tempo, já que essa exigia dele que reconhecesse que Cristo e o Espírito como pessoas divinas não possuíam apenas um status representativo, mas eram distintas naturezas compartilhando a mesma substância, ou seja, Hobbes não aceita a consubstancialidade (*consubstantialem*)¹²² entre o Pai, o Filho e o Espírito (SPRINGBORG, 2012, p. 913).

¹¹⁹ TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956, p. 42.

¹²⁰ HOBBS, Thomas. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, *Apêndice (OL)*, cap. I, §16, p. 516, [341-343].

¹²¹ *Dicionário Grego-Português (DPG) Vol I*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006, p. 183.

¹²² A raiz semântica de *consubstancial* é encontrada em usos antigos de essência, substância, ou mesmo natureza. Apesar do termo ter em Platão, Aristóteles e os estoicos as principais fontes de inspiração, foi Plotino (c. 205 – 270) quem primeiro cunhou *homoousios* para designar a relação de parentesco da bondade intrínseca à alma humana com “as coisas divinas”. Porfírio (c. 234 – c. 304/309) também a emprega para falar dessa “mistura”. No início o termo *consubstancial* será denunciado por autores pré nicenos contra a concepção gnóstica da identidade da alma com o pleroma divino. Já a partir do período niceno, a palavra passa a remeter à *monogenès* (único gerado) inspirada por passagens do evangelho joanino (cf. *João 1:18; 3: 16 e 18*). O conceito serviu para marcar a unigenitude e a origem do Filho em relação ao Pai como “essência do Pai”, “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro” ou “gerado, não criado”. Ver KANNENGIESSER, Charles in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*;

Para Hobbes, no capítulo XVI *Das Pessoas, Autores e Coisas Personificadas*, Deus fora personificado primeiro por Moisés ao governar os israelitas, que não era o povo de Moisés mas povo do próprio Deus, em seguida pelo Cristo e sua missão de induzir a todos ao reino escatológico de seu Pai, e em terceiro lugar pelo Espírito, o *paracleto* (consolador), que atuou nos apóstolos para a pregação do evangelho, Espírito “que não veio por si mesmo, mas foi mandado pelos outros dois, dos quais procedia”.¹²³ Confrontado com o capítulo 1 do evangelho de *João*, onde é dito que a *Palavra (logos)* era Deus e estava com Deus desde o princípio, Hobbes defenderá que a passagem indica o próprio Cristo prometido, ou seja, a intenção de Deus de sacrificar seu filho a fim de trazer os homens das trevas e conduzi-los à verdadeira vida,

mas até esse momento essa intenção não foi posta em execução e efetivamente encarnada, e assim nosso salvador é aí chamado a *palavra* [ou *Verbo de João capítulo 1*], não porque ele fosse a promessa, mas a coisa prometida. Aqueles que se apoiam nesta passagem para lhe chamar o Verbo de Deus não fazem mais do que tornar o texto mais obscuro.¹²⁴

Bramhall nota, razoavelmente, que Hobbes parece estar afirmando que houve um momento no tempo, mais precisamente na criação do mundo, em que não havia trindade alguma.¹²⁵

A consubstancialidade, para Hobbes, designa apenas a comunhão de naturezas que diferentes espécies têm em seu gênero, ou que diferentes indivíduos têm em sua espécie, assim como *Pedro* e *João* são consubstanciais por concordarem em uma e mesma natureza humana, concepção que Hobbes também credita a

tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 446, 447.

¹²³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XVI, §12, p. 137. O capítulo 14 do evangelho de *João* vss. 16-31 é precioso para compreender o subordinacionismo origenista que culminaria no arianismo.

¹²⁴ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVI, §4, p. 307. Apesar do conceito de *Persona* ter sido assumido pela patrística Latina ela remonta a Cícero (106 – 43 a. C), como Hobbes destaca. Ver *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XVI, §3, p. 135.

¹²⁵ Idem. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. An Answer to a book published by Dr. Bramhall Vol IV*. LONDON: 1811, p. 315.

patrística latina. Mas como explicar a passagem paulina de *Colossenses 2:9*, onde é dito que em Cristo “habita, corporalmente, toda a plenitude da divindade”? Hobbes dirá que Deus esteve em Jesus “da mesma maneira que um corpo em um corpo”.¹²⁶ Sua interpretação do credo niceno “*Deus não tem partes*”, não permite que Deus seja comunicável, e é isso que quer dizer quando se afirma que ele é indivisível.¹²⁷ É verdade que Hobbes afirma que “a trindade e suas pessoas são um puro, simples e eterno espírito corporal”,¹²⁸ porém, isso não parece corresponder a uma comunhão ou união hypostática.

Para Hobbes, *Corpo*, em seu sentido geral, é uma substância de magnitude indeterminada, mas *um corpo* é o que possui uma magnitude determinada concebido *in totum*. Um *corpo puro e simples* é aquele que tem e é, em todas as suas partes, o mesmo tipo, e se for misturado com um corpo de tipo diferente ele ainda mantém sua simplicidade, é o caso da água e do vinho, que mesmo compondo uma única mistura preservam ainda sua simplicidade substancial, “pois a água e o vinho não podem ocupar, ambas e de uma só vez, o mesmo lugar”.¹²⁹

Quanto à terceira pessoa da trindade divina, Hobbes é irredutível: O *Espírito* que conduziu Cristo para ser tentado no deserto “significa propriamente uma *substância* real, ou significa metaforicamente alguma *aptidão* ou *afecção* extraordinária da mente ou do corpo”.¹³⁰ Aliás, sua definição de *hypostasis* também enfurece Bramhall por outro motivo, pois Hobbes a definiu como *base* ou qualquer coisa que tenha subsistência em si mesma, a *hypostasis* é o que sustenta aquilo que sem ela não permaneceria, o que Hobbes aplica a Deus, como “substância que sustenta o mundo, tendo existência não apenas *em si mesmo*, mas *de si mesmo*; enquanto que outras substâncias têm sua subsistência apenas em si mesmas, mas não de si mesmas”¹³¹

¹²⁶ Idem. *Ibidem*. P. 307.

¹²⁷ Idem. *Ibidem*. P. 306.

¹²⁸ Idem. *Ibidem*. P. 306.

¹²⁹ Idem. *Ibidem*. P. 309.

¹³⁰ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXIV, §14, p. 292,

¹³¹ Idem. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. *An Answer to a book published by Dr. Bramhall VOL IV*. LONDON: 1811, p. 308. Tradução nossa.

Não é surpreendente que Bramhall tentasse acusá-lo de fazer do autor da natureza (*naturam naturantem*) o mesmo que o curso e o concurso das causas naturais (*naturam naturatam*), mesmo Hobbes afirmando, clara e explicitamente, que a tese de que Deus é o mundo, ou a alma do mundo, é o mesmo que negar-lhe a existência, pois não entendemos outra coisa como Deus se não que ele é a causa primeira de tudo.¹³² Mas isso não dissuade Bramhall de dizer que é justamente isso que Hobbes estaria insinuando.¹³³ De fato, o universo traçado por Hobbes levanta algumas suspeitas. Como um agregado de corpos o universo é todo constituído de substâncias dotadas de magnitude, ou seja, largura, comprimento e profundidade, qualquer coisa que esteja dentro dele é também do mesmo tipo, de modo tal que “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”.¹³⁴

*

Hobbes não parece deixar outra saída, ou Deus é uma parte do universo ou se confunde com ele. Para Karl Schumann a suspeita é válida. O universo

reune um bom número de características habitualmente atribuídas a Deus: ele é um corpo, de uma grandeza e de uma duração indeterminada, de modo que tanto sua geração quanto sua destruição não podem ser imaginadas; ele não é uma totalidade que possa ser dividida em partes, ele determina a necessidade de todos os eventos, e ele é onipotente em comparação a todos os seus componentes, incluindo os homens (SCHUMANN, 2005, p. 140).

¹³² Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXI, §15, p. 267.

¹³³ Idem. *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "Catching of the Leviathan"*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol IV, Londres:1811, p. 312-313.

¹³⁴ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. Capítulo XLVI, §15, p. 465-466.

É compreensível que em sua objeção às *Meditações* cartesianas ele tenha conjurado a dificuldade de provar a criação.¹³⁵ Voltando à sua discussão com Bramhall, ao tratar da atividade criadora de Deus, Hobbes dirá que assim como a mistura de água mineral à água de um rio, ou como no caso da água e do vinho como já observamos, em que cada corpo possui e preserva sua natureza e simplicidade, Hobbes se pergunta se corpos de natureza tão grosseira agem de maneira tão sutil, o que devemos pensar sobre os espíritos? “Pode-se duvidar que Deus, que é um espírito infinitamente sutil e inteligente, possa produzir toda espécie e tipo de corpo como bem desejar?”.¹³⁶

Leijenhorst afirma que a infinitude divina até tornaria piedosamente aceitável, para Hobbes, que se falasse de um Deus incorporal, já que o corpo divino é uma natureza que transcende nosso entendimento. Dizer que Deus é parte do universo não implicaria na afirmação de que Deus teria as mesmas características comuns aos demais corpos finitos, ou seja, podemos pensar num Deus que é parte do universo corpóreo ao qual somos desprovidos de qualquer concepção (LEIJENHORST, 2005, p. 213). Ainda assim Hobbes diz, como já destacamos, ser preferível confessar que Deus é *incompreensível* que *incorpóreo*.¹³⁷

O *Deus est corpus* de Hobbes é a chave para compreender o seu compromisso ontológico e epistemológico estreito e coeso. A fé de Hobbes jamais se dobra ao impossível. Mesmo que inefável, o Deus confessado por ele não escapa à fidelidade do filósofo à redução de toda substância a corpo. Como conclui Patrícia Springborg, “seguramente, o objetivo de Hobbes em insistir no ‘Deus corporal’ foi o de mostrar que se Deus existe no universo ele não pode violar as leis deste universo” (SPRINGBORG, 2012, p. 924).¹³⁸ Gianne Paganini nos mostra o quanto que Hobbes ecoa a crítica do humanista Lorenzo Valla (1407-1457) à metafísica de Aristóteles, particularmente ao conceito corrente de *essência* (PAGANINI, 2007, p. 347-350), do

¹³⁵ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. Oeuvres de Descartes, Vol. VII. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1904, *Objectiones Tertiae, Objectio V*, p. 180 [248/20].

¹³⁶ HOBBS, Thomas. *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "Catching of the Leviathan"*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol IV, Londres:1811, p. 310. Tradução nossa.

¹³⁷ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo XII*, §7, p. 99.

¹³⁸ Tradução nossa.

mesmo modo que sua concepção dos espíritos como corpos tênues, ecoa também as concepções de naturalistas italianos como Bernardino Telesio (1509-1588) e Tommaso Campanella (1568-1639) (LEIJENROST, 2002, p.69).

Outra doutrina também ressoa Telesio e Campanella. Os autores italianos foram profundamente marcados pelo materialismo epicurista ressurreto por autores como Pietro Pomponazzi (1462-1525), o que, para Catherine Wilson, impulsionou a herética doutrina da mortalidade da alma (WILSON, 2008, p. 17). É dela que vamos nos ocupar para assegurar a hipótese desta investigação, ou seja, que a exegese bíblica de Hobbes está algemada a uma ontologia *sub ratione materiae*. Mas sua antropologia mortalista não dá as caras no *Leviatã*, obra em que a tese é disposta ao público, ressuscitando o mortalismo epicurista, mas a palavra revelada de Deus.

Capítulo III.

Mortalidade e a exegese sub ratione materiae.

*“Para aquele que está entre os vivos há esperança;
porque mais vale um cão vivo do que um leão morto”
(Eclesiastes 9: 4).*

Com exceção de Hobbes, diz Catherine Wilson, nenhuma filósofa ou filósofo no século XVII abraçou as consequências políticas, morais e religiosas da doutrina da mortalidade da alma humana (WILSON, 2008, p.8). Junto com o *De Rerum Natura* de Lucrecio, o quinto concílio de Latrão condenou tanto o mortalismo epicurista quanto o de inspiração averroísta. É verdade que há sérias especulações de que o epicurismo, ressurreto por naturalistas e humanistas italianos, exerceu forte influência sobre Hobbes, tendo como exemplo sua definição da *semente natural* da religião que ecoa o quinto livro do poema de Lucrecio (SPRINGBORG, 2012, p. 927).

Não podemos esquecer que esta *semente natural* da religião fora cultivada tanto pelos gentios e pagãos quanto pelos legisladores da política do reino de Deus, como Abrão, Moisés e por fim o Cristo.¹³⁹ O mortalismo de Hobbes, no entanto, não apela para Epicuro, Averróis ou algum naturalista como Pomponazi, que em sua interpretação de Aristóteles concluía a mortalidade a partir de uma alma concebida como *actus corporis organici* (PAGANINI, p. 339). Muito pelo contrário, no *Leviatã*, Hobbes recorrerá às *Escrituras* para testemunhar a mortalidade da alma, mostrando que elas jamais afirmam que o gênero humano possui, por sua própria natureza, uma alma imortal. E não só isso, a mortalidade opera um papel fundamental no

¹³⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural 2004, capítulo XVII, §12, p. 100.

desenvolvimento escatológico do reino de Deus e na missão salvífica do Cristo na cruz.

A tese de que a alma é aniquilada com a morte já era defendida por anabatistas e lollardos que já conheciam a doutrina desde o século XV (HILL, p. 178). Richard Overton, por exemplo, publicara seu *Man's Mortality* em 1643 difundindo a doutrina no século XVII, que ainda é sentida no apego doutrinário à imortalidade condicional entre Adventistas do Sétimo dia e Testemunhas de Jeová ainda hoje, provando a total compatibilidade entre mortalismo e cristianismo, o que reforça a tese de que o mortalismo inglês prescindiu de fontes epicuristas (BURNS, p. 5). Na cética, iconoclasta e materialista insurgência puritana e popular do interregnum, a *Sola Scriptura* apontava seu arsenal exegético para aquilo que garantia o castigo dos castigos, ou a recompense das recompensas após o túmulo.

*

Hobbes apresenta sua concepção mortalista da natureza humana no capítulo XXXVIII do *Leviatã*. Até a obra de 1651, no *Os Elementos da Lei Natural e Política* Hobbes ainda acreditava que a imortalidade era uma questão de fé, declarando que essa era uma questão na qual não havia qualquer evidência tirada das sensações, pois os espíritos não estariam sujeitos a elas, apesar de já ter declarado de antemão que a palavra inspirada de Deus jamais afirma que os espíritos são incorporais.¹⁴⁰

Para Hobbes, o *Gênesis* bíblico não deixa dúvidas. O casal primevo teria desfrutado da imortalidade caso não tivessem transgredido o comando divino de não comer da árvore do Bem e do Mal. Expulsos do paraíso, Adão e Eva perderam o acesso à árvore da Vida que garantiria a vida eterna (*Gênesis 2 e 3*). Mas não é necessário esperar o relato da queda para que Hobbes mobilize os elementos lexicológicos bíblicos contra a imortalidade natural. Deus ordenara, no quinto dia da

¹⁴⁰ Idem. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, §5, p. 53-54.

criação, que as águas e a terra produzissem “*omnem animam viventem*”, ou seja, todas as criaturas vivas, do mesmo modo que o primeiro homem fora feito “*animam viventem*”, assim, se *alma* designa nas *Escrituras* uma substância separada e independente do corpo e imortal o mesmo pode ser afirmado da natureza de qualquer outra criatura viva.¹⁴¹ Nas *Escrituras*, a *alma* quer dizer *vida*, Hobbes dirá, e expressa a sua natureza fisiológica nas proibições alimentares dos hebreus como em *Deuteronômio 12:23* e *Números 19:13* em que a alma é equalizada ao sangue. Para o autor do *Leviatã*, *alma* não é outra coisa que um *corpo vivo*.¹⁴²

A filologia de Hobbes é precisa. No hebraico clássico, aquilo que a *Septuaginta* trouxe para o grego *psiqué* (*ψυχή*) é a *nèfèsh* (*נפש*), que possui um imenso conjunto semântico. Ela é apresentada como “garganta”, sede de operações vitais e lugar de absorção de alimentos, cujo apetite exige satisfação, muitas vezes localizada no paladar.¹⁴³ Associada à garganta, a *nèfèsh* tem o sentido de “sopro” ou “respiração” e sua ausência é sinal de morte (*Jó 41: 13*). É a *nèfèsh* que move o indivíduo (*Provérbios 16: 26*), é nela que reside o ódio (*2 Samuel 5: 8*), a tristeza (*Jeremias 13: 17*), a amargura (*1 Samuel 1: 10. 15*), a angústia e a aflição (*Salmos 31: 8* e *Isaías 53: 11*), e é ela também que conhece o amor (*Cânticos 1: 7*), a esperança (*Salmos 130: 5*), a alegria (*Salmos 86: 4*), a paciência, a consolação e a tranquilidade (*Jó 6: 11; Salmos 77: 3; Jeremias 6: 16*). Mais uma vez, a *nèfèsh* é íntima do sangue, atribuída sem distinção não só ao gênero humano, mas à todas as criaturas animadas (*Gênesis 1: 20-24; 9: 4. Levítico 17: 11*).¹⁴⁴

¹⁴¹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XLIV, §15, p. 431-432. Quando é dito que Deus inspirou no homem o sopro de vida (*Gênesis 2, 7*), Hobbes defende que o texto quer afirmar que “Deus lhe deu o movimento vital”. Ver Idem, capítulo XXXIV, §25, p. 297.

¹⁴² Idem. *Ibidem*. Capítulo XLIV, §15, p. 431.

¹⁴³ Ver *Isaías 5: 14; Salmos 69: 2; 107: 5; Eclesiastes 6: 7; Isaías 29: 8; Provérbios 6: 30; Números 21: 5; Provérbios 27: 7*.

¹⁴⁴ Os tradutores da *Septuaginta* (LXX) optaram em massa pela tradução de *nèfèsh* por *psiqué*. Se não levarmos em conta a influência do platonismo, os termos são correspondentes em seu núcleo semântico. Porém, não podemos ignorar o deslizamento de sentido no judaísmo helenístico, que dá vazão à denúncia hobbesiana da porosidade judaica frente à filosofia grega que “sobre a questão dos fins últimos, a imortalidade da *psiqué* parece preferida à crença palestina da ressurreição (*Sabedoria 2: 22, 23; 3: 1-4; 4 Macabeus 18: 23*). A *psiqué*, nesse sentido, seria claramente distinta do envoltório corporal (*Sabedoria 9: 15*): a unidade antropológica do humano, refletida pelo hebraico *nèfèsh*, seria sacrificada em proveito de uma

O livro de *Eclesiastes* oferece a Hobbes a dimensão do nivelamento da natureza humana e a dos animais. O autor bíblico diz que

disse ainda comigo: é por causa dos filhos dos homens, para que Deus os prove, e eles vejam que são em si mesmos como os animais. Porque o que sucede aos filhos dos homens sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como more um, assim more o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais; porque tudo é vaidade. Todos vão para o mesmo lugar; todos procedem do pó e ao pó tornarão. Quem sabe se o fôlego de vida dos filhos dos homens se dirige para cima e o dos animais para baixo, para a terra? (*Eclesiastes 3: 18-21*).

A dúvida do autor bíblico quanto ao destino da alma não deve nos dispor a acreditar, segundo Hobbes, que a alma possua uma natureza imortal, ou que migre para um paraíso celeste ou para um inferno subterrâneo. Se recordarmos o caso de Enoque, que fora trasladado (*Gênesis 5: 24*), veremos que assim se passou porque o patriarca agiu de modo agradável a Deus, o que de fato prova a imortalidade, mas tanto da alma quanto do corpo, “sua transladação” Hobbes declara, “era peculiar àqueles que agradavam a Deus, não comum a estes e aos maus, dependendo da graça, não da natureza”.¹⁴⁵

Hobbes é muito mais hostil à doutrina do inferno do que à doutrina da imortalidade garantida aos eleitos após a restauração do último dia. Ao discutir o capítulo 14 do livro de *Jó*, Hobbes não vê uma recusa da imortalidade condicional que defende. *Jó* descreve a condição humana da seguinte maneira:

porque há esperança para a árvore, pois mesmo cortada, ainda se renovará, e não cessarão os seus rebentos. Se envelhecer na terra a sua raiz, e no chão morrer o seu tronco, ao cheiro das águas brotará e dará ramos como a planta nova. O homem, porém, morre e fica prostrado; expira o homem e onde está? Como as águas do lago se

visão menos trágica da morte.” WÈNIN, André in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste; tradução Paulo Meneses... [et al]. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 94-95. Ver também CLINES, David, J, A. *The Dictionary of Classical Hebrew, Vol V*, p. 75. MALHADAS, Daisi. DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário Grego-português (DGP) Vol 1*, p. 261.

¹⁴⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XLIV, §24, p. 435-436.

evaporam, e o rio se esgota e seca, assim o homem se deita e não se levanta; enquanto existirem os céus, não acordará, nem será despertado do seu sono. (*Jó 14, 7-12*).

Para assegurar a imortalidade como herança dos justos, Hobbes relaciona os dizeres de Jó, de que os homens permanecerão mortos até que não existam céus, à deflagração apocalíptica do reino de Deus como dito na segunda epístola de Pedro,¹⁴⁶ ou seja, a vida eterna é a recompensa dos justos e íntegros dada no ultimo dia na *parousia* do filho de Deus, aquele que é a premissa dos que dormem, como afirma a soteriologia paulina.¹⁴⁷

As Escrituras hebraicas desconhecem a imortalidade ou a ressurreição dos mortos. São os autores pós exílio babilônico e deuterocanônicos que passam a sustentar a incorruptibilidade dos justos. A imortalidade só conheceu seu desenvolvimento progressivamente na narrativa bíblica, encontrando nos fariseus, contra seus irmãos saduceus, os defensores assíduos da doutrina aliados a interpretações de passagens como as de *Deuteronômios 32: 39, Ezequiel 37: 1-14 e Daniel 12:3*, cuja canonicidade não era uma questão para a maioria das seitas judaicas. São os livros chamados deuterocanônicos, apócrifos ou intertestamentários que encabeçam a imortalidade, como os livros dos *Macabeus* e *Sabedoria*,¹⁴⁸ o que para Hobbes é dispensável já que a Igreja Anglicana, assim como a maior parte dos protestantes, não considera tais autores como inspirados.

Ao nos voltarmos para o apêndice da versão Latina do *Leviatã*, veremos que Hobbes desdenha da questão se perguntando sobre qual é a necessidade, para uma pessoa piedosa, de atribuir a imortalidade à sua própria natureza que atribuí-la a conquista da vida eterna pelo sacrifício expiatório do Cristo. O apelo cristológico não é despropositado, e a imortalidade, que a tradição legou como consenso de todos os

¹⁴⁶ 2 Pedro 3 vs 7 que diz: “Ora, os céus que agora existem e a terra, pela mesma palavra, têm sido entesourados para o fogo, estando reservados para o dia do Juízo e destruição dos homens ímpios”.

¹⁴⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVIII, §2, p. 327-328 §4, p. 325-326.

¹⁴⁸ GILBERT, Maurice. in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1530-1532.

homens, na verdade não passa da opinião de Platão ou Aristóteles, aos quais o gênero humano não pode ser reduzido. Porém, Hobbes diz que

de minha parte não encontro falta naqueles que pensam assim. Pois, aquele que estima a sua alma terá muito cuidado em não desonrá-la com uma vida vergonhosa. Mas não posso admitir que uma pessoa tomará menos cuidado em evitar tal coisa se ela firmemente crê que sua alma foi redimida pelo sangue de Cristo, e que por ele foi feita eterna.¹⁴⁹

Mas o filósofo não deixa de abordar por meio de sua hermenêutica afiada qual é o destino, nas *Escrituras*, da humanidade depois da morte, onde e que tipo de recompensas ou castigos estão reservados para os íntegros e para os réprobos.

*

Na Bíblia não é mencionado qualquer *Coelum Empyreum*, ou lugar celestial para onde se dirigiram as almas dos eleitos, ou um lugar de tortura que consome, pelo fogo por toda eternidade, as almas dos condenados. Hobbes não acredita estar corrompendo o texto bíblico ou a promessa da redenção final e o estabelecimento do reino de Deus, pois quem mundaniza o destino da história sagrada é o próprio texto inspirado. “Este mesmo Jesus que agora vos é arrebatado para o céu voltará, assim como o vistes subir”, diz o anjo aos apóstolos após a ascensão do filho de Deus (*Atos 1:11*), ou seja, a restauração do reino de Deus será na terra, e não só isso, será em Jerusalém. A *parousia* cristã é a restituição profética do governo divino sobre o povo israelita que se recusou a continuar servo do Deus de seus pais, e exigiu ao profeta Samuel, seu soberano sacerdote sob Deus, um rei como tivera as outras nações vizinhas, destituindo seu rei e soberano Deus colocando Saul em seu lugar graças à corrupção do sacerdócio dos filhos do profeta hebreu.¹⁵⁰

¹⁴⁹*Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, *Apêndice (OL)*, cap. I, §55 e 56, p. 509-510 [523-525/ 337-338]. Tradução nossa.

¹⁵⁰ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Nova Cultural: São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo XXXV*, § 8, 9, 10, p. 301. Ver 1 Samuel capítulo 8.

Para Hobbes, o texto bíblico é sem rodeios. A oração ensinada por Jesus (*Mateus 6: 9-13*) atesta o caráter terreno da cidade santa de onde Deus governa seus súditos, “venha a nós o vosso reino” diz a súplica dominical. “Em resumo” diz Hobbes, “o reino de Deus é um reino civil, que consiste, em primeiro lugar, na obrigação do povo israelita para com as leis que Moisés lhe deveria trazer do monte Sinai”,¹⁵¹ é pela restauração desse reino, sob Cristo, que clama a oração ensinada pelo Salvador, cuja preparação estava nas mãos dos apóstolos para ser proclamada.

Quanto à doutrina do lago de fogo e das almas imateriais punidas para todo o sempre, Hobbes mostra também sua fidelidade exegética à gramática bíblica. Ele defenderá que o lugar dos condenados também é na terra, sendo eterno por suas consequências e não por sua duração. Nas Escrituras não há qualquer lugar parecido com o *Hades* dos gregos ou o *Tartarus* dos latinos.¹⁵² Quando se fala em um lugar de castigo ou a pena infligida aos condenados, a palavra de Deus jamais descreve almas imateriais torturadas sem descanso.

A teologia crítica contemporânea permanece fiel, ainda hoje, aos paradigmas da exegese, exposta por Hobbes pela primeira vez ao público no *Leviatã*. O *sheol* (שׁוֹל), que é o que a *Septuaginta* traduziu como *Hades* (Ἅιδης), é compreendido num amplo aspecto de significações. O *sheol*, na verdade, possui uma etimologia bastante incerta, muitas vezes traduzível em uma forma verbalizada como “inquirir”, mas ao longo do texto bíblico é tomado frequentemente como “morada das sombras”; às vezes situado no subterrâneo para onde descem tanto justos como perversos (*Isaías 7: 11, Gênesis 37: 35, Números 16: 33*); também descrito como abismo sob o mar, onde habitam gigantes e seus guardiões (*Jonas 2: 3-6, Jó 38: 17 e 26 :5, Isaías*

¹⁵¹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXV, §13, p. 302-303.

¹⁵² Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXVIII, §6, p. 329.

38:10),¹⁵³ que não passa, para Hobbes, de uma metáfora para figurar o destino dos ímpios pré diluvianos.¹⁵⁴

É metaforicamente que deve ser interpretado o fogo eterno reservado para o último dia, algo tão explorado no *Novo Testamento*. O fogo é a imagem que evoca o destino das cidades de *Sodoma* e *Gomorra* incineradas pela ira divina, como narra as *Escrituras*, remetendo também ao *Vale dos Filhos de Hinom* que, de acordo com o relato sagrado, foi o lugar onde os israelitas cometeram idolatrias sacrificando crianças à divindade estrageira *Moloch* (2 Reis 23), lugar que mais tarde é chamado de *Gehenna*, espaço reservado para incinerar o lixo acumulado pelas cidades hebréias.¹⁵⁵

Mesmo *Satanás* e seus ministros, os demônios, não são nomes próprios designando indivíduos, mas títulos atribuídos aos inimigos do reino de Deus. Como esse reino foi e será na terra, seus inimigos também foram e serão inimigos terrenos de seu domínio sobre homens. *Satan* (שטן) significa no texto bíblico *acusador* ou *inimigo* em sentido genérico, que no livro de *Jó* denuncia a suposta retidão do patriarca (*Jó 1: 2-12, 2: 1-7*).¹⁵⁶ É também após o exílio babilônico que certos nomes passam a significar espíritos demoníacos ou malignos (*Zacarias 3: 1; Sabedoria 2: 24; Tobias 3: 8-17, 6: 14*). As referências à *Lilith* (*Isaías 34: 14*), *Rahab* (*Salmos 89: 11;*

¹⁵³ O *Sheol* é usado 66 vezes no Antigo Testamento designando a morada dos mortos sobretudo em contexto poético. É Deus quem faz os homens para lá descerem e de lá retornarem (1 Samuel 2: 6); “O *sheol* personificado se identifica às vezes com a Morte personificada (Salmos 18: 6; 86: 13; Jonas 2: 7) ou com a tumba (Salmos 16: 10; Isaías 38: 18; Ezequiel 31: 16; Jonas 2: 7). *Abaddon*, talvez antiga divindade infernal, personifica também o *sheol* (*Jó 26: 6; Salmos 88: 12; Provérbios 27: 20*)”. GILBERT, Maurice in *Dicionário Crítico de Teologia*. Publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1668. Ver também CLINES, David, J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew, Vol VIII*, p. 69.

¹⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVIII, §7, p. 329-330.

¹⁵⁵ Sobre o “verme imortal”, “Verme da consciência” (Isaías 66: 24), “vergonha e desprezo eterno” (Daniel 12: 2), e o “fogo que não se apaga” amplia o texto de *Jeremias 19: 2-15*. *Deuteronômio 12: 2* só fala de um “horror eterno”. BEAUCHAMP, Paul. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 897-898. Hobbes também as discute no contexto do Novo Testamento (*Mateus 8: 12; Marcos 9: 44, 46, 48*). Ver HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Nova Cultural: São Paulo, 2004, capítulo XXXVIII, §14, p. 331.

¹⁵⁶ CLINES, David, J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew, Vol VIII. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, p. 61.*

Isaías 51: 9), *Azazel* (*Levítico 16: 8-26*) e o *Leviatã* de *Isaías 27: 1*, não garantem que os autores concebiam tais nomes como designando entidades espirituais com natureza individual própria. Até a serpente sedutora do paraíso só no livro do *Apocalipse* é chamada de “a serpente primitiva, que é o Diabo e Satanás” (*Apocalipse 20: 2*).

O fato de *Satanás* aparecer 37 vezes por todo o Novo Testamento não convence Hobbes do contrário. Quando nos últimos dias de Jesus na terra é dito que Satanás “entrou” em Judas, para que o discípulo entregasse seu mestre para ser crucificado, não prova que *satanás* seja uma criatura real. Para Hobbes Judas foi tomado por seus próprios desígnios perversos e não possuído por alguma coisa de natureza substancial e imaterial, “pois”

assim como pelo Espírito Santo se entende frequentemente nas Escrituras as graças e boas inclinações dadas pelo Espírito Santo; do mesmo modo pela entrada de *Satanás* pode-se entender as más cogitações e os desígnios dos adversários de Cristo e seus discípulos.¹⁵⁷

Hobbes não poupa nem o relato da tentação no deserto após o batismo. O “Diabo”, que tentou Jesus no deserto por 40 dias e 40 noites não passava de uma sedução imaginária, sendo uma visão comum a qualquer outro relato do tipo descrito pela palavra revelada de Deus.¹⁵⁸

É verdade que, no *Leviatã*, Hobbes procurou provar ou convencer seus leitores da mortalidade da alma por meio das *Escrituras*. Mas para o nosso interesse a doutrina da mortalidade natural se apresenta como mais uma evidência de que a exegese bíblica de Hobbes é amparada por seu corporalismo radical que não só atravessa sua antropologia, mas o coração mesmo da inspiração divina e da revelação profética que não escapam, como viemos observando, à origem mecanicamente determinada de todas as representações. Porém, não podemos ignorar o lugar que o atributo da onipotência divina e suas objeções às *Meditações* de René Descartes ocupam no desenvolvimento desta antropologia mortalista.

¹⁵⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XLV, §6, p. 448.

¹⁵⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLV, §6, p. 447-448.

O direito pelo qual Deus dirige o mundo e governa os homens se dá não por ser o *Criador*, mas por ele ser *Onipotente*. Esse domínio não exige consenso, ele deriva exclusivamente da excelência do poder que lhe pertence e é irresistível, por isso,

o direito de afligir os homens a seu prazer, pertence naturalmente a Deus Todo Poderoso [...] E muito embora a punição seja devida apenas ao pecado, porque por essa palavra se entende sofrimento pelo pecado, contudo o direito de fazer sofrer nem sempre resulta dos pecados dos homens, mas sim do poder de Deus.¹⁵⁹

Para Luc Foisneau, o atributo da onipotência é introduzido para assegurar a doutrina da necessidade de todos os eventos e o constrangimento absoluta de todas as ações humanas, eliminando a distinção da teologia medieval entre *Potentia Absoluta Dei* e *Potentia Ordinata Dei* (FOISNEAU, p. 271 e 274).¹⁶⁰ Para ele a onipotência seria o fundamento da doutrina hobbesiana da mortalidade. Foisneau pergunta: se os homens são por natureza imortais, que temor poderia ser incutido neles por Deus? Ele não poderia nada contra eles, pois eles poderiam escapar da maior das condenações que é a morte. A originalidade teológica de Hobbes teria sido a de

¹⁵⁹ Idem. *Ibidem*. Capítulo XXXI, §5, p. 264-265.

¹⁶⁰ A distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* remonta a Abelardo (1079-1142) e Anselmo (1033-1109). A potência de Deus, tomada em seu sentido estrito, considera que Deus tem poder para fazer aquilo que não faz, enquanto a potência ordenada é o que Deus escolheu livremente fazer e que já foi concebido por sua presciência. É só no século XIV que a potência absoluta deixa de ser uma consideração lógica para se tornar operatória, “a potência ordenada é a autolimitação do direito; a potência absoluta é a capacidade de agir de fato fazendo exceção à lei”. A eliminação dessa distinção remonta ao *De Servo arbitrio* de Lutero em que, ou Deus está submetido ao destino ou conhece o futuro e é onipotente “e nesse caso o homem nada pode – liberdade humana e potência divina são contraditórias”. Ver BOULNOIS, Olivier. *Dicionário Crítico de Teologia*. Publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste; tradução Paulo Meneses [et al]. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1414-1416. A questão também remonta ao nominalismo inaugurado por Guilherme de Occam (1288-1347). Idem, p. 1267. Em sua trajetória intelectual Lutero foi fortemente influenciado por Occam. Ver HAHN, Scott, WIKER, Benjamin. *Politização da Bíblia: As Raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização das Escrituras (1300-1700)*. Editora Ecclesiae. São Paulo: 2013, p. 195-200.

defender a morte natural como uma fraqueza inscrita na natureza humana (Idem, 2016, p. 299).

O *Leviatã* já apontava para o impacto que a onipotência teria, junto com a sua defesa de uma necessidade sem graus, na sua denúncia da crença nos tormentos infernais. Para Hobbes, é impensável que um Deus

que faz tudo o que quer no céu e na terra, que tem à sua disposição os corações de todos os homens, que opera sobre os homens quer na ação, quer na vontade, e sem cujo dom livre o homem não tem inclinação para o bem nem arrependimento do mal, quisesse punir as transgressões dos homens sem nenhum limite de tempo, e com todos os extremos de tortura que os homens podem imaginar, e mais.¹⁶¹

Contra a opinião de Bramhall, Hobbes pergunta,

se Deus concedeu a imortalidade para todos os homens que criou, e ele criou muitos que nunca pretendeu dar sua sua graça salvífica, o senhor chegou a meditar sobre o fato de que Deus deu a todos os homens a imortalidade com o exclusivo propósito de sujeitá-los à aflições eternas? É difícil acreditar nisso, e não penso que possa ser piedosamente aceito.¹⁶²

É justamente a sua defesa da necessidade de todos os fenômenos no mundo²² que parece amparar a tese hobbesiana de que um Deus onipotente jamais castigaria suas criaturas por causa dos pecados delas, pois seria um Deus cruel já que teria todo poder para impedi-las de pecar.¹⁶³

Porém, Hobbes já havia nos munido de elementos exegéticos para a defesa da mortalidade. E de fato, a onipotência e a necessidade dos decretos divinos, e sua coerção sobre o gênero humano, podem ter lugar na justificativa divina a Jó e na antropologia paulina de *Romanos 9* tão explorada por Lutero e Calvino. O que deve ser destacado é que a mortalidade é consequente também à sua redução de toda

¹⁶¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, *capítulo xlv*, §26, p. 436-437.

¹⁶² Idem. *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "Catching of the Leviathan"*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol IV, Londres:1811 p. 354. Tradução nossa.

¹⁶³ Idem. *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*. In *English Works*, Vol. V, London: 1811, p. 17.

substância a corpo. E é o que parece mostrar suas objeções às *Meditações* cartesianas.

*

Descartes parecia convencido de que suas *Meditações* provavam, conseqüentemente, a imortalidade da alma (FOWLER, p. 413). Desde que se fizesse uma distinção clara das concepções que temos dos corpos em geral.¹⁶⁴ Se nos dirigirmos ao seu *Discurso do Método* veremos Descartes declarar que o erro que mais afasta os espíritos do caminho da virtude, além do erro de negar a existência de Deus, era “imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza da nossa, e que por conseguinte, nada temos a temer nem esperar depois dessa vida, como ocorre com as formigas”.¹⁶⁵

Para Descartes, os espíritos animais “são como um vento muito sutil, ou antes uma chama muito pura e muito viva”,¹⁶⁶ diferente do que ele reserva ao seu *cogito*. Hobbes não pensa do mesmo modo. Todos os espíritos, sem exceção, ou são de natureza material ou são fantasmas produzidos pela imaginação e a fantasia.¹⁶⁷ A alma humana não se distingue das dos animais apenas porque o homem é capaz de

¹⁶⁴ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, *Resumo*, P. 24.

¹⁶⁵ Idem. *Discurso do Método*. Martins Fontes: São Paulo, 2001, *parte V*, p. 66. Descartes declara à Faculdade de Teologia de Paris que “se bem que nos baste, a nós que somos fiéis, crer pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível persuadir os infiéis de religião alguma, quase nem mesmo de alguma virtude moral, sem que primeiramente se lhes provem essas duas coisas pela razão natural. E, visto que frequentemente se propõe nesta vida maiores recompensas para os vícios que para as virtudes, poucas pessoas prefeririam o justo ao útil, se não fossem retidas nem pelo temor de Deus, nem pela esperança de uma outra vida”. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, prefácio, p. 3-4. AT, IX, [4].

¹⁶⁶ Idem. *Ibidem*. P. 61.

¹⁶⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo xxxiv, § 14, p. 293. Descartes conta que Hobbes havia procurado discutir com ele a corporeidade divina e a materialidade da alma. Descartes se recusou a debater a questão com o filósofo inglês, ver DESCARTES, René. *Correspondence III*, Janvier 1640 - Juin 1643. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1899, p. 287 [10].

impor nomes sobre as coisas, conectar nomes em sentenças, e produzir por meio delas silogismos, ou seja, raciocinar. “No paraíso, antes de que Adão impusesse nomes sobre as coisas, de que maneira ele poderia ser considerado mais racional do que os outros animais, a não ser potencialmente?”.¹⁶⁸

Já chamamos a atenção para a objeção *IV* à segunda meditação cartesiana, em que Hobbes traça a dependência do raciocínio em relação aos nomes, dos nomes em relação à imaginação e seu percurso fisiológico por meio dos diversos movimentos nos órgãos corporais. É verdade que nessa objeção Hobbes declaradamente afirma que uma substância não é percebida pelos sentidos, mas inferida por argumento, ou seja, que é sobre as designações das coisas, juntando ou não seus nomes (originados do consenso e da arbitrariedade humana) por meio da palavra “é” que inferimos se algo existe ou não. Algo que discutimos no segundo capítulo de nossa investigação.

Porém, não podemos ignorar que, contra a mesma meditação, Hobbes dirá que a conclusão cartesiana “*eu penso, logo sou uma coisa que pensa*” não assegura que o “eu penso” é uma substância distinta do corpo e suas propriedades, pois se podemos concluir “eu penso, logo sou uma coisa que pensa”, com o mesmo direito poderíamos afirmar “estou caminhando, logo sou um caminhar”, o que é o mesmo que equalizar um ato com o seu sujeito. Hobbes dirá que

certamente o conhecimento da proposição “Eu existo” depende da proposição “Eu penso”, como de fato ele ensina. Porém, qual é a fonte do conhecimento da proposição “Eu penso”? Certamente do mero fato de que nós não concebemos nenhum ato sem o seu sujeito, por exemplo, saltar sem aquele que salta, conhecer sem aquele que conhece, ou pensar sem aquele que pensa.¹⁶⁹

Todo sujeito de todos os atos só pode ser pensado *sub ratione materiae*.

A palavra revelada de Deus nos assegura que a alma é mortal e a razão, por sua vez, que a mente “nada mais é que movimentos em certas partes de um corpo

¹⁶⁸ Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994., *Apêndice (OL), capítulo. I, §56*, p. 511, [525-527]. Tradução nossa.

¹⁶⁹ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes, Vol. VII*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1904, *objectio II*, p. 173 [10/237].

orgânico”.¹⁷⁰ Antecedendo a publicação do *Leviatã*, as objeções dirigidas a Descartes prova que Hobbes independia de fontes bíblicas para a sua defesa de que a alma não é distinta do corpo ou separada e independente dele. Contra o *cogito* cartesiano seria suficiente, como no *Leviatã*, chocá-la contra às Escrituras. Os mortos, diz o autor do *Esclasiastes*, “para sempre não têm eles parte em coisa alguma do que se faz debaixo do sol” (*Eclesiastes 9: 6*). Mas Hobbes não viu necessidade. O que parece é que talvez já estivesse convencido de que a alma fosse um *actus corporis organici*.

¹⁷⁰ Idem. *Ibidem*. *Objectio IV*, p. 178 [10-15].

Conclusão

Apesar de um conjunto significativo de elementos exegéticos ser mobilizado por Hobbes, revelando a sua precisão filológica, Scott Hahn e Benjamin Wiker não enxergam outra coisa, na hermenêutica bíblica do autor do *Leviatã*, que a exclusiva tarefa de conjurar o texto bíblico para a realização dos objetivos políticos do filósofo inglês. A evidência disso, para os teólogos, é exatamente o capítulo XXXVIII do *Leviatã* onde Hobbes justifica sua investigação quanto à natureza da alma e sua sobrevivência após a morte. Ele afirma que

dado que a preservação da sociedade civil depende da justiça, e que a justiça depende do poder de vida e de morte, assim como de outras recompensas e castigos menores, que compete aos detentores da soberania do Estado, é impossível um Estado subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte. Ora, sendo a vida eterna uma recompensa maior do que a vida presente, e sendo os tormentos eternos um castigo maior do que a morte natural, é coisa que merece o exame de todos os que desejam (obedecendo `autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil, o significado que têm nas Sagradas Escrituras as expressões vida eterna e tormentos eternos.¹⁷¹

Para a filosofia civil de Hobbes, não é possível a um Estado continuar existindo sem enfrentar o problema posto pelo céu e o inferno. A exegese bíblica é determinante para qualquer filosofia que se pretenda sobre os corpos artificiais ou

¹⁷¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XXXVIII, §1, p. 325. Para os teólogos americanos “A finalidade política não poderia ser mais transparente, nem, por consequência, a exegese politizada das Escrituras mais flagrantemente manipulativa. Se, até aqui, alguém ainda duvidava que o pai da moderna ciência histórico-crítica tivesse intenções radicalmente diferentes das do fiel em sua análise das Escrituras, este capítulo do *Leviatã*, por si só, solucionaria a questão”, ver HAHN, Scott, WIKER, Benjamin. *Política da Bíblia: As Raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização das Escrituras (1300-1700)*. São Paulo: Editora Ecclesiae, 2018, p. 430.

políticos. É verdade que a doutrina das essências separadas ou das substâncias imateriais repercutia, inevitavelmente, em sua concepção de soberania. As doutrinas de que a alma é imortal e pode ser condenada a um castigo infernal por toda a eternidade, e a de que a fé e a sabedoria podem ser infundidas nos homens mina, de fato, toda a sua política, todas devedoras de um único veneno: a doutrina das essências separadas que viemos discutindo.

É por meio desse erro que os homens são enganados por meio de “nomes vazios, tal como os homens assustam os pássaros do trigo com um gibão vazio, um chapéu e um cajado”.¹⁷² Não Podemos dizer com absoluta certeza que Hobbes era um inimigo disfarçado da religião, mesmo porque o que temos de declarações do próprio autor são sempre contrárias a isso, mas podemos com absoluta segurança afirmar que ele estava decidido a levar até às últimas consequências sua denúncia da superstição e o engano causado pela ambição e desejo de poder dos homens que afirmam estarem a serviço do Deus Todo poderoso, em ligação direta com ele, sabendo de maneira privilegiada seus desígnios.¹⁷³

Há, para Hobbes, um erro na política que nem os não cristãos cometem: a inquisição dos pensamentos e das opiniões. Em um momento, digno de uma filosofia que pretende alcançar a paz civil e o fim da violência até alí perpetrada pelas religiões reveladas, Hobbes dirá que

é verdade que o magistrado civil, ao pretender atribuir a um ministro o cargo de ensinar, pode inquirir a seu respeito, se ele fica contente por ensinar estas ou aquelas doutrinas, e em caso de recusa, pode negar-lhe o emprego. Mas forçá-lo a acusar-se de opiniões, quando suas ações não são proibidas pela lei, é contra a lei de natureza, e especialmente naqueles que ensinam que o homem será condenado a tormentos eternos e extremos, se morrer com uma falsa opinião a respeito de um artigo da fé crista. Pois quem há que, sabendo existir um tão grande perigo num erro, não seja levado pelo natural cuidado de si próprio a não arriscar sua alma com seu próprio juízo, de preferência ao de qualquer outro homem que nada tem que ver com sua danação?¹⁷⁴

¹⁷² Idem. *Ibidem. Capítulo, XLVI*, §18, p. 467.

¹⁷³ Hobbes afirma que não há qualquer conhecimento da felicidade da vida após a morte antes que a experimentemos. Ver Idem. *Ibidem. Capítulo VI*, §58, p. 64-65.

¹⁷⁴ Idem. *Ibidem. Capítulo XLVI*, §38, p. 472-473.

É preciso que a filosofia política observe não só como a religião cristã, mas a religião em geral, pode ser um mecanismo de exploração do medo (SPRINGBORG, hobbes on religion, p. 368). Medo que acompanha os que ignoram as causas dos fenômenos naturais. Ao considerar a doutrina da transubstanciação ele pergunta: “quem não obedecerá a um padre que pode fazer Deus, de preferência a seu soberano, e mais, de preferência ao próprio Deus?”¹⁷⁵ Mas isso não quer dizer que a sua consideração sobre a doutrina seja “puramente ideológica” como defende Martinich em *The Two Gods of Leviathan* (MARTINICH, 1992, p. 239). A transubstanciação, assim como as doutrinas da Trindade, da encarnação do Cristo, do livre-arbítrio e a Divindade são nomes vazios se não correspondem à realidade.¹⁷⁶

É verdade que a doutrina do purgatório alimenta, por meio das indulgências, o clero e reforça o seu poder,¹⁷⁷ mas a recusa de Hobbes desses dogmas tem como pano de fundo a impossibilidade de substâncias incorpóreas ocuparem qualquer espaço, seja ele no céu, no inferno, no purgatório, ou dentro mesmo de um corpo orgânico, ensinamentos aliciados pela língua Latina e pelos filósofos das escolas “a fim de sua vacuidade poder ser escondida”.¹⁷⁸ A própria inspiração sobrenatural, como viemos acompanhando, se curva a este real que é dotado, exclusivamente, de corpos em movimento. Essa é a regra que norteia a exegese de Hobbes contrariando a tese de Hahn e Wiker de que os métodos hermenêuticos que nascem com Hobbes “não são neutros nem científicos, mas emergem das

¹⁷⁵ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLVI, §18, p. 467

¹⁷⁶ Idem. *Ibidem*. Capítulo VIII, §26, p. 79.

¹⁷⁷ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLVII, §14, p. 479.

¹⁷⁸ Idem. *Ibidem*. Capítulo XLVI, §19-21. A doutrina do purgatório não é bíblica e não possui uso universal no cristianismo. É uma doutrina elaborada na Idade Média ocidental para designar o estado das almas que não participam imediatamente na visão de Deus, nem são condenadas ao inferno. Ele se constitui como um estado provisório, influenciado por passagens como a de *2 Macabeus 12, 45*. Na Idade Média, no século XII, começou-se a distinguir o lugar da danação, o inferno, e o lugar de purificação. Só no concílio de Trento (1545-1563) que o purgatório é expresso e recomendado o seu ensino. BOURGEOIS, Henri in *Dicionário Crítico de Teologia*. Publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste; tradução Paulo Meneses [et al]. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1473. Curley aponta a discussão sobre o destino das almas, sua ocupação no corpo humano, e os castigos reservados às substâncias imateriais na *Suma Teológica* tomista. Ver CURLEY, Edwin. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, p. 460-461.

premissas e dos objetivos do pensador”.¹⁷⁹ É verdade que há uma premissa que domestica sua exegese, que é o que pretendíamos mostrar nessa pesquisa. A premissa que orienta a hermenêutica de Hobbes é a sua própria definição do real constituído por corpos dotados de magnitude, única causa de todo movimento no mundo e de toda representação na mente. Magnitude e movimento são as únicas características objetivas do mundo real (LEIJENHORST, 2007, p. 94).

Seu conceito de soberania não determina de antemão sua hermenêutica. O que faz isso é sua redução de toda substância a corpo, cujo atributo determina tanto a ciência dos corpos naturais como dos corpos artificiais ou políticos. Para Hobbes, “o mais geral dos objetos da ciência é o corpo, nos quais há dois acidentes, *magnitude* e *movimento*”, esses acidentes são aquilo que os filósofos devem conhecer antes de qualquer outra coisa, e “é esse ramo da filosofia que costumeiramente é chamada de *filosofia primeira*”.¹⁸⁰

Hobbes dirá que a imposição de crenças contraditórias ou as tentativas de impor novos dogmas a uma religião a descredibiliza,

porque não é possível que sejam verdadeiras ambas as partes de uma contradição, portanto impor a crença nelas é um argumento de ignorância, que nisso denuncia seu autor, e o desacredita em todas as outras coisas que ele venha a propor como revelação sobrenatural, a qual revelação certamente se pode receber sobre muitas coisas acima da razão natural, mas nunca contra ela.¹⁸¹

¹⁷⁹ Eles continuam: “Ao adotar esses métodos, os exegetas posteriores estarão levando adiante, intencionalmente ou não, o projeto de Hobbes de politizar o texto e transformar o cristianismo em um servo secular em vez de um senhor espiritual”. Ver HAHN, Scott, WIKER, Benjamin. *Politização da Bíblia: As Raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização das Escrituras (1300-1700)*. Editora Ecclesiae. São Paulo: 2018, p. 439-440. O argumento é similar a tese de Jeffrey L. Morrow em *Three Skeptics and the Bible: La Peyère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*. Pickwick Publications: U.S.A, 2016, p.86.

¹⁸⁰ HOBBS, Thomas. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley: 1994, capítulo IX (*Opera Latina*), §2 p. 49, [71-73].

¹⁸¹ Idem. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo XII, §25, p. 104.

E o que a razão dita é que evitemos a morte provocada pela guerra e pela violência dos homens uns contra os outros.¹⁸² Esses ditames, que as Escrituras dizem estar gravadas no coração do homem (*Salmo, 36, 31; Jeremias 31, 33; Deteronômio 30, 11-44*), também são, para o arquiteto do *Leviatã, a palavra de Deus*.¹⁸³ Essa razão está amarrada ao seu materialismo radical e a uma univocidade integral de todo ente que é de fundo ontológico, marcando sua *philosophia prima* (WEBER, 2005, p. 52). Não é só a palavra revelada de Deus que é domesticada por sua filosofia, tudo o que é concebível está condenado a esse princípio. Nem mesmo o Deus Onipotente, Infinito e inefável de Hobbes consegue escapar de seu universo corpuscular.

¹⁸² A paz é a regra geral da razão. Ver Idem. *Ibidem. Capítulo XIV, §4*, p. 113-114.

¹⁸³ Idem. *Ibidem. Capítulo XXXVI, §6*, p. 307-308.

Bibliografia

Obras de Hobbes:

- *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "Catching of the Leviathan". The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol IV*, Londres:1811.

-*Behemoth ou o Longo Parlamento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

-*De Corpore. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Volume I*. Elibron Classics series. London, 2005.

-*Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Nova Cultural: São Paulo, 2004.

-*Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited with introduction and notes, by Edwin Curley. The United States of America: Hackett Publishing Company, Inc. 1994.

-*Leviathan sive de Materia, Forma, et Postestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera Philosophica, Vol. III*. Londini: 1841.

-*Os Elementos da Lei Natural e Política*. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2010.

-*The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance in English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol V*. 1811.

*

Bíblias consultadas

A Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 1999.

Bíblia do Peregrino. Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2017.

King James Version de 1611. Disponível em <https://www.kingjamesbibleonline.org/1611-Bible/>

Nova Vulgata. Disponível em http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html

*

Demais autores:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARMOGATHE, Jean-Robert. *La Nature du Monde: Science nouvelle et exégèse au XVII siècle*. Presses Universitaires de France: France, 2007.

BARTON, John. *Historical-critical approaches in Biblical interpretation. The Cambridge Companion: Cambridge*, 1998.

BEAUCHAMP, Paul. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

BOURGEOIS, Henri. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

BURNS, Norman T. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*. The United States of America: Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

CLINES, J. A David. *The Dictionary of Classical Hebrew Vol V*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.

CURLEY, Edwin. *Hobbes and the causes of religious toleration in The Cambridge Companion to Hobbes*. 2006.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

-*Against Meditation I: Concerning Those Things That Can Be Called into Doubt in Meditations, Objections, and Replies*. Edited and Translated by Roger Ariew and Donald Cress. Hackett publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge. 2006.

-*Correspondence III*, Janvier 1640 - Juin 1643. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1899.

- *Discurso do Método*. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

-*Meditationes de Prima Philosophia. Ouvres de Descartes vol. vii*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: 1904.

- *Meditações Metafísicas*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2011.

FOISNEAU, Luc. *Hobbes: et La vie inquiète*. Éditions Gallimard, 2006.

-*Hobbes et la Toute-puissance de Dieu*. Presses Universitaires de France: Paris, 2000.

-*Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge University Press: Cambridge, 2007.

FOWLER, O.P, C.F. *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/ Boston/ London, 1999.

GILBERT, Maurice. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

HAHN, Scott, WIKER, Benjamin. *Política da Bíblia: As Raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização das Escrituras (1300-1700)*. Editora Ecclesiae. São Paulo: 2013.

HILL, Christopher. *O Mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Companhia das Letras: São Paulo, 1987.

-*A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, 2003.

-*Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Martins Fontes: São Paulo, 1992.

HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2017.

KANNENGIESSER, Charles in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. 1ª ed. Cosac Naify, 2006.

LEIJENHORST, Cees. *-Hobbes, Heresy, and Corporeal Deity in Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. 2005.

-La causalité chez Hobbes et Descartes in Hobbes, Descartes et la Métaphysique. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005.

-Sense and nonsense about sense. Hobbes and the Aristotelians on sense Perception and Imagination in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Edited by Patricia Springborg. University of Sydney, 2007.

-The Mechanisation of Aristotelism. The Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy. Brill: Leiden; Boston; Köln, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. *A semântica do materialismo de Hobbes*. Analytica, vol 5, número 1-2, 2000.

MALHADAS, Daisi. DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário Grego-português (DGP) Vol 1, 2010*.

MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge University Press: Cambridge, 1992.

MALCOLM, Noel. *A Summary biography of Hobbes in The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, 2006.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MORROW, Jeffrey L. *Three Skeptics and the Bible: La Prynne, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*. Pickwick publications, Eugene, Oregon, 2016.

OSIER, Jean-Pierre. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

PAGANINI, Giani. *Hobbes's critique of the Doctrine of Essences and its Sources in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Edited by Patricia Springborg. 2007.

RYAN, Alan. *A More Tolerant Hobbes?* In Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, Chapter 2*, Cambridge University Press, 37-59, 1988.

SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Perspectiva: São Paulo, 2014.

STRAUSS, Leo. *La Critique de la Religion chez Hobbes*. Presses Universitaires de France: Paris, 2005.

SPRINGBORG, Patricia. *Hobbes on Religion* in *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press: Cambridge, 2006, p. 348.

SPRINGBORG, Patricia. *Hobbes challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God* in *British Journal for the History of Philosophy*, 2012.

SCHUMANN, Kar. *La question de Dieu chez Hobbes*. Kar Schumann in *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005.

TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956.

WEBER, Dominique. *Hobbes et le Corps de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin: 2009.

WEBER, Dominique. "*La Philosophia Prima de Hobbes. Sur une alternative supposée au << système de la métaphysique >> in Hobbes, Descartes et la Métaphysique*". Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005.

WÉBER, Édouard-Henri. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

WÈNIN, André. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste; tradução Paulo Meneses... [et al.]. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

WILSON, Catherine. *Epicurianism at the Origins of Modernity*. Oxford University Press: New York, 2008.

ZARCA, Yves Charles. *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1999.