

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

LUIZ FELIPE SOUSA SANTANA

A TEOLOGIA APOFÁTICO-POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

SÃO CARLOS - SP
2026

LUIZ FELIPE SOUSA SANTANA

A TEOLOGIA APOFÁTICO-POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora: Dra.Celi Hirata

São Carlos- SP,
2026

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do(a) candidato(a) Luiz Felipe Sousa Santana, realizada em 03/07/2026.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR)

Profa. Dra. Patricia Nakayama.(UNILA)

Prof. Dr. Sacha Kontic (UFAL)

Prof. Dr. Clovis Brondani (UFFS)

Dedicatória

Aos familiares e amigos.

Agradecimento

Em primeiro lugar agradeço à CAPES pelo financiamento que tornou possível essa pesquisa.

À minha orientadora Dra Celi Hirata pela parceria inestimável, pela dedicação e pela confiança na minha pesquisa.

Aos meus familiares e amigos que inspiraram minha caminhada e ao meu companheiro Kim Pájaro por todos os incentivos e cuidados.

À comunidade acadêmica do departamento de Filosofia da Ufscar por todos os momentos.

O conceito cristão de Deus - Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito - é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...

(Nietzsche, *O Anticristo*, § 18)

Resumo

Essa pesquisa procura compreender como as concepções teológicas de Thomas Hobbes impactam sua filosofia política, destacando o caráter negativo de suas declarações acerca de Deus e do fenômeno religioso. Suas declarações sobre a incompreensibilidade divina marcam presença na sua investigação da revelação bíblica e na formação dos dogmas religiosos, ambos atravessados pela dinâmica do poder, chave da sua antropologia. O propósito do trabalho é examinar como essa posição apofática relativa ao campo teológico em seu conjunto determina a natureza do direito soberano, bem como o papel que desempenha na secularização da filosofia política.

Palavras-chave: Deus; poder; soberania; religião.

Abstract.

This research seeks to understand how Thomas Hobbes's theological conceptions impact his political philosophy, highlighting the negative character of his statements about God and religious phenomena. His claims regarding divine incomprehensibility are present in his investigation of biblical revelation and the formation of religious dogmas, both of which are permeated by the dynamics of power — a key element in his anthropology. The purpose of this study is to examine how this apophatic position regarding the theological field as a whole determines the nature of sovereign right, as well as the role it plays in the secularization of political philosophy.

Keywords: God; power; sovereignty; religion.

Sumário.

Introdução: Hobbes e seus inquisidores.....	10
Capítulo 1: Uma iconoclastia epistemológica.....	32
1.1.: Hobbes ao pé do Sinai.....	33
1.2: O incompreensível corpo de Deus.....	44
Capítulo 2: A revelação entre a história, o poder e a incerteza.....	58
2.1: A origem, a natureza e a mecânica da profecia.....	62
2.2: A história apócrifa da revelação divina.....	75
2.3: O Cânone, o dogma e o poder no cristianismo primitivo.....	82
2.3.1: A heresia e a dinâmica do poder.....	84
2.3.2: A história e a formação do clero.....	90
2.4: As consequências exegéticas e os ecos da hermenêutica hobbesiana da suspeita.....	93
Capítulo 3: Da antropologia à necessidade e ao milagre da onipotência divina.....	107
3.1: A antropologia e a epistemologia do fenômeno religioso.....	108
3.2: O poder de Deus como pilar do direito, da justiça divina e da necessidade.....	124
3.3: O inconstatável milagre da onipotência.....	139
Capítulo 4: Lei de natureza como lei divina e a mediação do Deus mortal..	145
4.1: O núcleo da lei de natureza entre a assimilação e a ausência de um reconhecimento.....	146
4.2: O pacto constitutivo da soberania hebraica e a necessidade da mediação.....	156
4.3: A tipologia política bíblica e a extensão do direito hobbesiano.....	162
Conclusão.....	167

Apêndice: Uma brevíssima história de um Deus desconhecido.....	171
1.1 Uma teologia para além do ser.....	171
1.2 YHWH para além da Teologia.....	188
Anexo: Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição.....	201
Bibliografia.....	223

Introdução: Hobbes e seus inquisidores.

“Confesso que não sou capaz de admirar, nem, contudo, de menosprezar o que não compreendo”.¹

A vida de Hobbes foi marcada pela acusação dominante entre seus detratores de que sua filosofia era por princípio e consequência ateísta, ou ao menos avessa em alguma medida à religião e à tradição teológica e moral europeia.² Sua redução radical de toda substância a corpo, que anula a natureza imaterial de realidades espirituais, e a concepção de que o bem e o mal não são valores universais e transcendentais, logo despertaram a reação de seus contemporâneos. Suas blasfêmias e seu libertinismo, segundo eles, levariam à ruína do mundo cristão.³

Hobbes não se eximiu ou manteve silêncio acerca de sua posição religiosa. Durante toda a sua vida declarou ser um “sincero Cristão”.⁴ No entanto, não podemos afirmar que na Europa do século XVII não declarar a fé cristã fosse uma opção. A Câmara dos Comuns inglesa aprovaria em 1648 uma “Ordenação de blasfêmia” instaurando a pena de morte aos hereges ou a qualquer outro que não professasse a ortodoxia presbiteriana, marcando com o B de Belzebu o rosto dos

¹ HOBBS, Thomas. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 63.

² O trabalho de Samuel Mintz expõe sumariamente a enxurrada de reações negativas publicadas que a filosofia de Hobbes suscitou após 1650 até pelo menos 1700. Ver MINTZ, Samuel I. *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1970, p.157-160.

³ Um ótimo exemplo é John Bramhall dizendo que Hobbes tinha motivos para pedir que o debate entre eles sobre a liberdade, a necessidade e o acaso permanecesse privada, pois a tese de Hobbes teria “consequências terríveis e destrutivas para a piedade, a ordem pública e a moralidade”. Ver HOBBS, Thomas. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 488.

⁴ Ver os versos autobiográficos de Hobbes em HOBBS, Thomas. *Leviathan with selected variants from the Latin Edition of 1668*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1994, p. lxxv.

condenados.⁵

Os relatos de seu amigo e biógrafo John Aubrey são esclarecedores do quão ciente Hobbes era de sua heterodoxia. Quando, em 1666, o mesmo Parlamento ameaçava Hobbes com um inquérito quanto a suas ideias religiosas, Aubrey relata que, ao tomar conhecimento de que poderia parar na fogueira por heresia, Hobbes temeu que alguns escritos seus fossem encontrados pelos inquisidores, contando ao próprio Aubrey “que queimou parte deles”.⁶ Se o relato for verdadeiro, temos mais uma razão, para além do conhecimento acurado da história da teologia dogmática por parte de Hobbes, de que ele não era nada ingênuo quanto a suas opiniões como parece sugerir Martinich. Para o intérprete, Hobbes possuiria uma fé sincera e sua filosofia representaria o “glorioso fracasso” de uma tentativa de conciliar o seu materialismo e a fé cristã. Um pensador genuinamente comprometido com a ortodoxia de seu tempo.⁷ A postura de Martinich ajuda a evitar anacronismos e alerta para o fato de que o discurso científico e filosófico seiscentista lentamente buscava por uma autonomia frente aos poderes eclesiásticos e às doutrinas teológicas dominantes.⁸

Mas isso é subestimar a avalanche de reações e objeções que a sua filosofia recebeu de teólogos e filósofos tão ou mais versados que ele em doutrina e teologia. Um exemplo contemporâneo do sentimento que o autor do *Leviatã* pode ter despertado nos seus detratores é a tese de Scott Hahn e Benjamin Wiker em *A Politização da Bíblia* de 2013. O tom apologético do trabalho dos teólogos norte-americanos expressa muito bem o que Hobbes pode causar em uma religiosidade sensível. Para eles as suas ideias são antagônicas não só ao cristianismo, mas à religião em geral.⁹ Os teólogos acreditam que Hobbes é visto como ortodoxo hoje e reabilitado pela ciência bíblica ao longo do último século pela gradual assimilação de seu pensamento acerca da natureza da religião e das bases

⁵ OSTRENSKY, Eunice. As revoluções do poder. São Paulo: Editora Alameda, 2005, p.260. Não que antes da tomada de poder dos puritanos houvesse mais tolerância como lembra a regência de Maria I (1516-1558), Católica, apelidada de “Maria a sanguinária” por sua violência sobre dissidentes religiosos. Ver HILL, Christopher. O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640, São Paulo: Companhia das letras, 1987.

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan with selected variants from the Latin Edition of 1668*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1994, p. lxviii.

⁷ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge university Press, 1992, p. 8

⁸ Hobbes é chave nesse processo ao desvincular a teologia dos assuntos da filosofia como veremos.

⁹ HAHN Scott e WIKER Benjamin. *Política da Bíblia: As raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escritura (1300-1700)*. Campinas: Editora Ecclesiae, 2018

de sua filosofia política. Ou os contemporâneos de Hobbes injustamente não reconheceram sua fidelidade a fé cristã, “ou o que se quer dizer com teísmo ou cristianismo entre nossos contemporâneos sofreu uma alteração significativa após o século XVII”, de modo que “não seria desarrazoado indagar-se se se trata do mesmo Hobbes”.¹⁰

A exegese exposta pela primeira vez ao público em língua vernacular no *Leviatã* de 1651 parece fazer dele o genitor da crítica bíblica moderna,¹¹ e ecoa, como veremos, na arqueologia e na filologia contemporânea das *Escrituras*. A verdade é que no prefácio do próprio *Leviatã* Hobbes declara que sua análise da revelação bíblica é diferente do uso comum que se faz delas, e que no horizonte do seu método está a sobrevivência do poder civil, declarando que

O que talvez possa ser tomado como ofensa são certos textos das Sagradas Escrituras, por mim usados com uma finalidade diferente da que geralmente por outro é visada. Mas fi-lo com a devida submissão, e também, dado o meu assunto, porque tal era necessário. Pois elas são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este ameaça o poder civil. E se apesar disto verificardes que meu trabalho é atacado por todos, talvez vos apraza desculpar-me, dizendo que sou um homem que ama suas próprias opiniões, que acredito em tudo o que digo.¹²

A tensão entre o que Hobbes expressou explicitamente e aquilo que está velado, insinuado, implícito ou consequente às suas considerações sobre Deus e a revelação bíblica atravessa nossa investigação de ponta a ponta. Temos que ter sempre presente que Hobbes assimilou como poucos os paradigmas dos jogos retóricos ensinados nos ginásios da era Tudor. Como mostra a rica pesquisa de Quentin Skinner, Hobbes era exímio conhecedor da retórica clássica de Cícero, Quintiliano e Aristóteles,¹³ tendo ele mesmo produzido uma *Arte Retórica*.¹⁴ De um modo geral, o que Hobbes parece ter aprendido com Aristóteles, Cícero e

¹⁰ IBIDEM. p. 387.

¹¹ BARTON, John. *Historical-critical approaches in The Cambridge Companion to Biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 12.

¹² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, dedicatória, p. 26.

¹³ SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p. 310.

¹⁴ Ver a dissertação de Patrícia Nakayama que além de uma tradução portuguesa da *Arte Retórica* de Hobbes apresenta também um estudo minucioso acerca da obra que é uma reinterpretação da retórica aristotélica.

Quintiliano é a necessidade de buscar estabelecer um ethos compartilhado e complementar as verdades da razão com a força persuasiva da eloquência.¹⁵ A invocação de lugares comuns para acomodar as opiniões heterodoxas ou problemáticas às opiniões sensíveis e popularmente aceitas, fazendo apelo, se necessário, aos preconceitos do público, atravessaria o *Leviatã*, obra mergulhada de uma ponta a outra em questões delicadas à teologia e à religião, que obras anteriores de Hobbes já haviam tocado, mas que ele sentiu a necessidade de retomar e aprofundar na obra de 1651. É justamente nele que ficaria mais evidente que Hobbes usa “códigos retóricos”, definições manipuladas e redescritções intencionais, “usadas para produzir um grande número de efeitos deliberadamente ambíguos”, e para o historiador britânico, é quando Hobbes dialoga com seus oponentes versados no campo teológico que ele mais se utiliza de tropos zombeteiros, ironias e dúvidas corrosivas.¹⁶

A tese de Leo Strauss de uma “escrita nas entrelinhas” também pode contribuir para uma leitura mais cautelosa da obra hobbesiana. Para o autor de *Direito Natural e História*, uma escrita camuflada está presente em Farabi (ca.872-950), Maimônides (1138-1204), Yehuda Halevi (ca. 1070/71-1141) e Spinoza (1632-1677). Para ele, numa atmosfera política persecutória, o ensinamento exotérico é o único escudo capaz de proteger a filosofia e seu conteúdo esotérico. “Tratava-se da armadura em que a filosofia deveria se mostrar”, uma necessidade dada por questões políticas, “Era a forma em que a filosofia se tornava visível à comunidade política, o seu aspecto político. Era a filosofia ‘política’”.¹⁷ A sua hipótese é de que há uma relação entre perseguição política e a escrita “camuflada”, já que ela se faria necessária se no ambiente em que o livro foi escrito há uma ortodoxia política ou não, reforçada pelas leis ou pelo costume, de modo que, se um pensador versado na arte da escrita comete deslizos que deixaria constrangido um leitor com um repertório razoável do problema em questão, é permitido supor que há uma intenção por trás deles. Assim, a verdadeira opinião do autor não seria idêntica às suas expressões e declarações mais evidentes.

¹⁵ SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p. 138 e 141.

¹⁶ IBIDEM.. p. 28 e 199, 506 e 536.

¹⁷ STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*. São Paulo: Editora É realizações, 2015, p. 27.

A interpretação de Strauss é de que “a exatidão não deve ser confundida com a recusa ou com a incapacidade de ver o todo por trás dos detalhes”.¹⁸ Para Edwin Curley parece ser exatamente esse o caso. Respondendo a Martinich, que o acusa de enxergar em Hobbes insinuações onde não há nenhuma, Curley defende que o filósofo manipula uma técnica retórica que ele chama de “sugestão pela negação”, ironia que “em seu dispositivo retórico um escritor apresenta uma série de considerações que poderiam razoavelmente levar seus leitores a traçarem uma certa conclusão, para depois negar que a conclusão se siga”.¹⁹ Mas afinal, que sugestões seriam essas que fariam de Hobbes um “Diabulus incarnatus” e sua obra diabolicamente inspirada?²⁰

A passagem que também chama a atenção de Skinner aparece no capítulo XXXII *Dos princípios da política cristã*, que inaugura a parte III do *Leviatã*. Nela aparentemente está presente o desprezo de Hobbes por alguns dogmas cristãos, pois ele dirá que

com os mistérios de nossa religião se passa o mesmo que com as pílulas salutare para os doentes, que quando são engolidas inteiras têm a virtude de curar, mas quando mastigadas voltam em sua maior parte a ser cuspidas sem nenhum efeito.²¹

Um desses mistérios pode ser o da Trindade. Isso porque no capítulo XVI, *Das pessoas, Autores e coisas personificadas*, ele dirá que Deus pode ser personificado e efetivamente foi por Moisés ao governar os israelitas, “não em seu próprio nome”, “mas em nome de Deus”, depois representado por Jesus Cristo, “que veio para submeter os judeus e induzir todas as nações a entrarem no reino de seu pai, não em seu próprio nome, mas em nome de seu pai”, e uma terceira vez pelo Espírito Santo “que falava e atuava nos apóstolos”.²² A tese é constrangedora para a história da doutrina do Deus triuno que suscitou o concílio de Niceia, o primeiro concílio ecumênico convocado por Constantino no século IV (325 d.e.c), presidido

¹⁸ IBIDEM. p. 40.

¹⁹ CURLEY, Edwin. Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian. *Journal of the history of Philosophy*. Volume 34, number 2, April, 1996, pp.257-271, p.261 262. Tradução nossa.

²⁰ MINTZ, Samuel I. *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1970, p. 155.

²¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xxxii, §3, p. 314

²² IBIDEM. capítulo xvi, §12, p. 140

também por ele mesmo para lidar com os conflitos entre Ário e seus apoiadores, de um lado e Alexandre de Alexandria (?-326) e Eustácio de Antioquia (?-337-360) do outro, estes filiados à tradição origenista que sustentava a doutrina das três hipóstases divinas, enquanto Ário sustentava uma única hipóstase trinitária.²³

A suspeita é a de que Hobbes estaria nivelando a dupla natureza de Jesus à de Moisés e à dos apóstolos, caindo no *modalismo* ou no próprio *arianismo* e seu subordinacionismo condenado em 325, reduzindo a *economia divina* à sua teoria da representação, de modo que Jesus é tanto *Deus de Deus* ou da *substância do Pai* e *consustancial* a ele quanto Moisés e os apóstolos, apóstolos que Hobbes dá a entender que são o mesmo que o Espírito Santo. Voltando, no capítulo XLII *Do Poder Eclesiástico*, o capítulo mais robusto do *Leviatã*, a repetir que Deus foi representado ou personificado três vezes, e por isso

pode propriamente ser considerado como sendo três pessoas, embora nem a palavra pessoa nem a palavra trindade lhe sejam atribuídas na Bíblia [...] Pois Deus Pai, enquanto representado por Moisés, é uma pessoa, enquanto representado por seu filho é outra pessoa, e enquanto representado pelos apóstolos, e pelos doutores que ensinavam pela autoridade deles recebida, é uma terceira pessoa; mas aqui cada uma destas pessoas é a pessoa de um e um só Deus”.²⁴

Jesus seria tão distinto do Deus Pai quanto era Moisés e os discípulos do Messias. Para o bispo de Derry, John Bramhall, a exposição da doutrina das pessoas divinas no *Leviatã* implica que “houve um momento em que não havia trindade”.²⁵ Hobbes responde dizendo que de fato cometera um erro ao não ter dado uma explicação mais adequada da doutrina, e retirou na edição latina da obra todo o parágrafo no qual se encontra a passagem acima citada, e onde também afirma que nem a palavra pessoa nem o termo trindade se encontram nas Escrituras, defendendo que a passagem de *1 João 5, 8*, não apresenta “uma unidade da coisa, pois o

²³ KANNENGIESSER, Charles. Niceia I (Concílio) in *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1250-1252.

²⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xlii, §3, p. 415.

²⁵ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, volume IV,, p.315.

espírito, a água e o sangue não são da mesma substância”.²⁶

Ausente também da edição latina estão os parágrafos em que ele discute a encarnação do Cristo no capítulo xxxvi *Da palavra de Deus e dos profetas*. Aqui Hobbes procura mostrar que a “palavra de Deus” nas Escrituras, na sua pluralidade de sentidos inclui muitas vezes os efeitos de sua palavra, ou seja, “como a própria coisa que por sua palavra é afirmada, ordenada, ameaçada ou prometida”, e é assim que ele interpreta o prólogo do evangelho de *João (1, 1-14)*. Ele destacará que somente o Evangelho de João chama Jesus de “a encarnação da *palavra de Deus*”, querendo dizer com “a palavra se fez carne” que Cristo era apenas uma promessa, e a afirmação de que ele estava no princípio com Deus do primeiro versículo querendo dizer apenas que “era a intenção de Deus Pai enviar ao mundo a Deus filho”, mas sua encarnação é posterior a esse princípio, pois naquele momento “essa intenção não foi posta em execução e efetivamente encarnada, e assim nosso Salvador é aí chamado a palavra, não porque ele fosse a promessa, mas porque era a coisa prometida”.²⁷ Os que o denominam “Verbo de Deus” também poderiam com tanta segurança chamá-lo também de “Nome de Deus”, já que como “verbo, entende-se apenas uma parte da linguagem, uma voz, um som, que nem afirma nem nega, não ordena nem promete, e também não é nenhuma substância corpórea ou espiritual”, que não pode ser tomada por Deus ou por um homem, “ao passo que nosso Salvador era ambas essas coisas”.²⁸

Hobbes procura se adequar ao credo niceno tal como supostamente posto por Atanásio de Alexandria (296-373), ferrenho opositor do arianismo no seu tempo, dedicando parte do primeiro capítulo do Apêndice de sua edição latina do *Leviatã* à

²⁶ IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xlii, §4, p. 415. O texto bíblico estaria a favor da doutrina trinitária de que Jesus e o Espírito Santo seria da mesma substância do Pai. A passagem completa traz: “Pois há três que dão testemunho [no céu: o Pai, a palavra e o Espírito Santo; e estes três são um. E três são os que testificam na terra]: o Espírito, a água e o sangue, e os três são unânimes num só propósito” (versos 7 e 8). Os trechos entre colchetes não aparecem nos manuscritos gregos do livro, foram lentamente sendo introduzidos na Vulgata a partir do ano 800. Ver Bíblia do Peregrino de Luís Alonso Schökel, 1997, p. 2505). Os manuscritos gregos trariam somente “ὅτι εἰσὶν τρεῖς μαρτυροῦντες τὸ Πνεῦμα τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰσὶν εἰς ἓν”. Como lembra Curley na sua edição do *Leviatã*, na nota 3 do capítulo xlii, a tradução de Erasmo do Novo Testamento não continha os versos ausentes dos manuscritos mais antigos gregos, o que lhe rendeu a acusação de arianismo, adicionando as passagens ausentes após a descoberta de um manuscrito grego encontrado mais tarde, que por fim acabou sendo reconhecido como um documento forjado. Ver HOBBS, Thomas. *Leviathan with selected variants from the Latin Edition of 1668*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1994.

²⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xxxvi, §4, p. 354.

²⁸ IBIDEM.

discussão do termo *hypostasis*, que na interpretação de Hobbes equivale à substância, e que “os gregos e os latinos usavam para distinguir a verdadeira coisa, subsistente em si mesma, de seu fantasma, que parece subsistente, mas que não subsiste e não é um ser”,²⁹ assim como quando um homem vê seu reflexo na água, “sua face real é chamada a hypostasis da fantasmática face” que é refletida na água.³⁰

A distinção entre *substância* e *fantasma* carrega a equalização radical do filósofo entre substância e corpo. O seu materialismo é a pedra angular de sua filosofia e a pedra de tropeço da sua autoproclamada ortodoxia como apresentaremos no primeiro capítulo. Outro exemplo além de sua doutrina da trindade é seu comentário de *Colossenses 2,9*, passagem que afirma que no Cristo “habita, corporalmente, toda a plenitude da Divindade”, e que Hobbes parece engajado em tornar a questão ainda mais confusa, já que aposta na ideia de que Deus estava em Cristo como um corpo em um corpo, ou como Deus apenas existindo corporalmente.³¹ Ambas as posições lhe trariam problemas, já que a primeira opção esbarra no princípio axiomático de toda a sua filosofia, que é o de que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço, e a outra o faria cair no clássico erro dos chamados antropomorfistas, e que ele também condena. Mas antes e acima de tudo, Hobbes faria de Deus um corpo.

A tese da corporeidade divina, é um reflexo da sua tese de que “substância e corpo significam a mesma coisa”.³² Por mais solidariedade que possa ter de Tertuliano (c. 160- c. 220), patrístico a quem Hobbes procura apelar para se inserir na tradição que cedo procurou distinguir a natureza divina da matéria e dos corpos

²⁹ IDEM. *Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Opera Philosophica, Volume III, Londini, 1841, Appendix capítulo I, p. 515. Tradução nossa.

³⁰ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV, p. 309. Tradução nossa.

³¹ IBIDEM. p. 307.

³² IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xxxiv, §2, p. 331.

compostos e portanto corruptíveis, como logo mostraremos no capítulo 1.³³ A questão é que para Hobbes

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam *homens mundanos*, mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e consequentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é *nada*, e consequentemente está em *nenhures*.³⁴

Hobbes não teve o pudor de retirar essa afirmação de sua edição latina da obra como fez com aquelas relativas à Trindade. Para Bramhall, Hobbes despidoradamente destrói a indivisibilidade, a simplicidade e a ubiquidade divina. Para o bispo, Hobbes “destrói o verdadeiro ser de Deus, e não deixa nada no seu lugar a não ser um nome vazio. Pois ao recusar todas as substâncias incorpóreas ele recusa o próprio Deus”.³⁵

E de fato, para Hobbes Deus é “uma perfeita, pura e simples substância infinita”, o que quer dizer que ele é “o mais puro, simples e invisível espírito corporal”.³⁶ Comentando a passagem acima citada do *Leviatã*, e que Bramhall procura destacar, Hobbes dirá que quer dizer por *universo* “o agregado de todas as coisas que tem ser em si mesmas, assim como todos e quaisquer homens. E porque Deus tem um ser, disso se segue que ele é ou o universo como um todo ou parte dele”, o que consequentemente vai levar Bramhall a entender que Hobbes concebe por Deus a própria natureza e suas operações, isto é, “não a *naturam naturantem*, ou seja, um real autor da natureza, mas a *naturam naturatam*, isto é, o

³³ Hobbes apelará à concepção de Tertuliano no *De Carne Christi* de que “Tudo o que existe é corpo de algum tipo ou de outro. Nada é incorpóreo exceto o que não existe (omne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporeale nisi quod non est)”, mas a concepção de Tertuliano é solitária entre a patrística e ecoa a influência estoica do latino. Ver TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956, p. 42-43. Ver HOBBS, Thomas. *Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera Philosophica, Volume III*, Londini, 1841, *Appendix capítulo III*, p. 561 e IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the "Catching of Leviathan."* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, volume IV*, p. 307.

³⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xlv, §15, p. 559.

³⁵ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the "Catching of Leviathan."* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, volume IV*, p. 301.

³⁶ IBIDEM. p. 302 e 313.

ordinário concurso das causas naturais”.³⁷

Ora, Hobbes parece rejeitar que Deus e o universo sejam a mesma coisa “pois por Deus entendemos a causa do mundo, e dizer que o mundo é Deus é dizer que não há causa dele, isto é, que não existe Deus”.³⁸ Na verdade Deus é absolutamente incompreensível. A única coisa que sabemos dele é que ele existe, uma suposição que nasce de nossa compreensão de que todo efeito possui a sua causa. No capítulo xii *Da religião*, ele dirá que um Deus único, infinito e onipotente pode ser suposto ou pode derivar “do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e suas diversas virtudes e operações”, pois como observamos que todo efeito possui uma causa imediata e próxima e assim infinitamente, somos levados à conclusão de “que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de *Deus*”.³⁹

Mas o que parece uma constatação pode não passar de uma suposição, já que ela parece surgir de um encadeamento regido pela incapacidade humana de retroagir no conhecimento da ordem da própria natureza. Ela não atinge a natureza divina e seus atributos, e surge antes de qualquer coisa de sua antropologia. Veremos que a *suppositio Dei* é uma consequência de uma limitação epistemológica intrínseca a essa antropologia, de modo que ela surge cedo no *Leviatã*.⁴⁰ Mas desde o *Do Cidadão* (1642), Hobbes já defendia que o que “a razão ordena” é que utilizemos nomes *negativos*, entre eles o de *infinito*, *eterno*, *incompreensível*, ou nomes *superlativos*, como *boníssimo*, *altíssimo*, *poderosíssimo*, ou aqueles indefinidos, como *bom*, *justo*, *forte*, *rei*, e até mesmo *criador*. Todos querem dizer não o que ele é,

o que seria uma tentativa de circunscrevê-lo dentro dos estreitos

³⁷ IBIDEM. p. 313 e 349.

³⁸ IDEM. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins fontes, 2019, cap. xxxi, §15 p. 305.

³⁹ IBIDEM. Cap. xii, §6, p. 98. Apesar do argumento soar aristotélico, é preciso lembrar que para Aristóteles o primeiro motor é isento de matéria porque o filósofo grego não concebe uma magnitude de natureza infinita, o que se choca frontalmente com a teologia hobbesiana. Ver ARISTÓTELES. *Metafísica*. São paulo: Edipro, 2012, capítulo 7, livro XII, p. 309 [1073a1/5/10]. E HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV*, p. 308.

⁴⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes 2019, capítulo iii, §12, p. 28

limites de nossa fantasia -, mas para confessar nossa admiração e obediência, o que bem convém à humildade e a um espírito disposto a prestar toda honra que possa a alguém. Pois a razão dita um nome apenas para significar a natureza de Deus, que é *o que existe* ou, simplesmente, *o que é*; e um para sua relação conosco, que é *Deus*, compreendendo em sua significação rei, senhor e pai.⁴¹

O que devemos destacar é que essa limitação de conceber a sua natureza, ou seja, sua incompreensibilidade, não fere a corporeidade divina. Apesar de ser incompreensível, ele não deixa de ser corpo.⁴² Isso porque, para Hobbes, ao considerarmos Deus como um espírito não implicamos que ele seja imaterial, pois um espírito é, segundo ele, “um sutil, fluido, e transparente corpo invisível”.⁴³ Seu materialismo é tão radical que parece sacudir a inefabilidade divina, pois apesar da nossa ignorância acerca da natureza de Deus não se segue que possamos dar à substância divina qualquer nome negativo que desejarmos.⁴⁴

A estrita assimilação entre corpo e substância é o que torna sua doutrina da trindade estranha à ortodoxia, que para se encaixar nela Hobbes teria que admitir que as três pessoas de Deus não são representações discretas, mas naturezas distintas compartilhando a mesma substância, “E isso, dado a sua noção materialista e corporalista de substância, nem uma porção da concessão da linguagem do culto religioso permitiriam que ele fizesse”.⁴⁵ O que suscita a questão da aparente identificação do Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, à ação dos Apóstolos como vimos anteriormente. As considerações de Hobbes sobre o Consolador (*João 16,7-16*) destacam que ele não o pensa como uma hipóstase divina. Isso fica evidente quando observamos que a inspiração bíblica não se dá pela infusão de uma substância nos profetas e escritores bíblicos, já que ela é

⁴¹ Se destaca aqui as denominações de Criador e onipotente como designações indefinidas. IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, p. 251.

⁴² IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, §7 p. 95.

⁴³ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.” in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV, p.309.*

⁴⁴ IBIDEM. p. 313.

⁴⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xii, §7, p.95. SPRINGBORG, Patricia. *Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God*. London: British Journal for the History of Philosophy, pp. 903-934. 2012, p. 913. Para Hobbes nós podemos piedosamente chamar Deus de um espírito incorporeal, mas não dogmaticamente, ou seja, quando não temos como finalidade afirmar algo da natureza divina, mas honrá-la o máximo que podemos diante da grosseria da matéria ordinária.

metafórica, e não como pensaria a tradição um ser substancial.⁴⁶

A questão é delicada porque a segunda epístola a Timóteo é clara ao afirmar que “Toda a Escritura é inspirada por Deus” (2 *Timóteo* 3, 16). Hobbes não negará que ela o seja. Ao menos não explicitamente como também discutiremos. Sua questão é a natureza de tal inspiração. Ao tratar da natureza da imaginação no capítulo II do *Leviatã*, ele critica a ideia de que “os bons pensamentos são insuflados (inspirados) nos homens por Deus, e os maus pensamentos pelo Diabo”, ou que eles sejam despejados ou infundidos nos homens por eles, ideia que acompanha as supostas visões e sonhos proféticos, todas decorrentes da ignorância da mecânica que produz as imagens no cérebro humano.⁴⁷ E mais. Hobbes ataca a própria convicção de uma inspiração por parte de qualquer um assemelhando-a a uma loucura, de modo que “o próprio fato de se arrogar essa inspiração” constituiria prova suficiente do acometimento de um distúrbio ou perturbação causada por uma enfermidade ou uma má constituição dos órgãos, ou pela embriaguez, o que erroneamente era vista como possessão demoníaca.⁴⁸ E embora os evangelhos apresentem Jesus expulsando “demônios” ou exorcizando espíritos malignos, Hobbes dirá que ele os designava assim porque era essa a concepção popular dada pelo contágio dos hebreus com a cultura grega que os fez adquirir “as mesmas opiniões referentes a fantasmas, a saber, que não eram fantasmas, isto é, ídolos do cérebro, mas coisas reais e independentes da fantasia”.⁴⁹

Voltaremos a discutir a possessão demoníaca e a inspiração profética ao longo de nossa investigação. O que precisamos ter em mente é que além de associar a pretensão de inspiração sobrenatural à loucura ou à uma doença, Hobbes dirá que as *Escrituras* não pretendem insinuar que nem Moisés nem Abraão, ou qualquer figura bíblica, profetizava a partir da posse de um espírito, “mas graças à voz de Deus, ou uma visão ou sonho. Nem há nada em suas leis, sua moral ou seus rituais, que lhes ensinasse haver tal entusiasmo, ou tal posse” de modo que nelas “O Espírito de Deus no homem é entendido pelas Escrituras como um espírito humano que tende para o divino”, logo, nenhum dos profetas do

⁴⁶ WOLINSKI, Joseph. *Espírito Santo em Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2014, p. 650-660.

⁴⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins fontes, 2019, capítulo ii, §8, 9., p. 23

⁴⁸ IBIDEM. capítulo viii, §21, p. 67-68.

⁴⁹ IBIDEM. capítulo xlv, §4, p. 533-534

Antigo Testamento “tinham pretensões de entusiasmo, ou de que Deus falasse através deles, mas apenas a eles, por meio de voz, visão ou sonho”.⁵⁰

Quando volta a discutir a inspiração no capítulo xxxiv, onde também discute as noções bíblicas de espírito e anjo, ele dirá que a passagem de *2 timóteo 3, 16* é metafórica, querendo significar que Deus inclinou a mente dos autores bíblicos a escrever “o que seria útil para ensinar, reprovar, corrigir e instruir os homens no reto caminho da vida”, de modo que a inspiração não passa de um “sinal das graças espirituais” concedidas por Deus, assim como a acumulação de seus dons, fazendo do Espírito Santo “a voz de Deus num sonho ou visão sobrenatural, que não é uma *inspiração*”.⁵¹

Tratando *Da Palavra de Deus e dos profetas*, Hobbes deixa a impressão de borrar a distinção entre a revelação sobrenatural e a que se dá por meio de processos naturais, o que parece minar o próprio conceito de sobrenatural, ou pelo menos minimizá-lo. Isso porque no capítulo xxxvi, ele volta a dizer que quando o profeta declara que falava “através do Espírito Santo” falava das dádivas ou graças desse Espírito, o que “não é atribuir-lhe nada de sobrenatural”, de modo que Deus pode predispor “para a piedade, a justiça, a misericórdia, a verdade, a fé e toda espécie de virtude, tanto moral como intelectual, através da doutrina, o exemplo, e de diversas maneiras naturais e comuns”, já que toda boa inclinação é um produto da intervenção de Deus, “Mas essa intervenção nem sempre é sobrenatural”, e se é dito nas Escrituras que o profeta fala pelo Espírito de Deus deve ser entendido que ele fala conforme “à vontade de Deus, declarada pelo supremo profeta. Porque a acepção mais comum da palavra *espírito* é quando ela significa a intenção, a mente e a disposição de um homem”, como no caso apresentado por ele da passagem do Espírito deixando Saul após a unção de Davi pelo profeta e sacerdote Samuel (*1 Samuel 16, 13*), em que “pelo Espírito se entende uma inclinação para o serviço de Deus, e não qualquer revelação sobrenatural”.⁵²

Mas isso não é tudo que Hobbes tem a dizer sobre as *Escrituras*. Como já afirmamos, ele é considerado pioneiro de uma exegese histórico crítica junto a Isaac La Peyrère (1596-1676), antecipando o que seria a exegese de Spinoza no *Tratado Teológico Político*, propondo o que a arqueologia e a filologia hoje vem

⁵⁰ IBIDEM. capítulo viii, §25, p. 70

⁵¹ IBIDEM. capítulo xxxiv, §25, p. 341-342

⁵² IBIDEM. capítulo xxxvi, §16, p. 363

demonstrando acerca dos textos sagrados dos hebreus.⁵³ O que Hobbes tenta demonstrar no capítulo xxxiii do *Leviatã* é que não temos qualquer conhecimento acerca dos autores originais das Escrituras, e que ela mesma indica que os autores escreveram muito tempo após os acontecimentos ali retratados. A compilação da Bíblia hebraica seria posterior ao exílio e o cativo babilônico dos judeus, e reunidas pelo sacerdote Esdras.⁵⁴ O golpe que Hobbes desfere no texto bíblico não pode ser menosprezado. Nas palavras do historiador Neil Asher Silberman e do arqueólogo israelense Israel Finkelstein no surpreendente e já clássico *A Bíblia desenterrada*,

Autoridades religiosas estabelecidas, tanto judaicas quanto cristãs, assumiram com naturalidade que os Cinco livros de Moisés foram postos por escrito pelo próprio Moisés - pouco antes de sua morte no Monte Nebo como narrado no Livro do Deuteronômio. Os livros de Josué, Juízes e Samuel foram todos considerados como registros sagrados preservados pelo venerável Profeta Samuel em Silo e os livros dos Reis foram vistos como produto da pena de Jeremias. Da mesma forma, acreditava-se que o Rei Davi fosse o autor dos Salmos e o Rei Salomão, dos Provérbios e do Cântico dos Cânticos. Contudo, no alvorecer da Era Moderna, no século XVII, especialistas que se devotam ao estudo literário e linguístico detalhado da Bíblia descobriram que as coisas não foram tão simples assim. A força da lógica e da razão aplicada ao texto das sagradas escrituras suscitou algumas questões bastante incômodas sobre a confiabilidade histórica da Bíblia.⁵⁵

Já quanto ao Novo Testamento, Hobbes defenderá que sua canonicidade se dá a partir do século IV, mais precisamente no *Concílio de Laodicéia* (364 E.C.), e prossegue discutindo a possibilidade da falsificação das *Escrituras* dado aquilo que ele chama de considerada ambição dominante entre os doutores da Igreja daquele tempo, o que ele nega em seguida dizendo que, apesar dos livros estarem todos nas mãos dos eclesiásticos, eles dificilmente corromperam os textos “pois se tivessem a intenção de assim fazer sem dúvida os teriam tornado mais favoráveis

⁵³ POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 190. MORROW, Jeffrey L. *Three Skeptics and the Bible: La Peyrè, Hobbes, Spinoza, and the Reception of modern biblical criticism*. Eugene: PICKWICK publications, 2016, p. 7-8.

⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo xxxiii, §19, p. 325

⁵⁵ FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada*. Petrópolis: Vozes, 2018, p.21.

do que são ao seu poder sobre os príncipes cristãos”.⁵⁶

Voltaremos a discutir a formação do cânon hebraico e a constituição da Bíblia cristã no terceiro capítulo de nossa tese que é de suma importância para o que Hobbes tem a dizer sobre a verdade da revelação bíblica. O que é preciso trazer aqui é o destaque que Leo Strauss dá à hipótese de Hobbes da possibilidade de corrupção das Escrituras. Para o intérprete, postular a adulteração da Bíblia já denuncia as intenções do autor do *Leviatã*, mesmo que ele acabe negando que ela tenha ocorrido. Não seria o resultado da análise que importa aqui,⁵⁷ mas a própria hipótese que soaria escandalosa para a piedade religiosa de seu tempo.⁵⁸

Mas isso não é tudo. Um verbo usado para descrever a intenção dos escritores bíblicos chama a atenção de Skinner. Ao encerrar o parágrafo, Hobbes dirá que apesar de terem sido escritos por vários homens, eles estavam “imbuídos do mesmo espírito, pelo fato de todos eles *conspirarem* (conspire/conspirarint) para o mesmo fim”, ou seja, “o estabelecimento dos direitos do reino de Deus, do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.⁵⁹ Para Skinner, ao falar de uma conspiração dos autores bíblicos, Hobbes poderia ter o objetivo de causar no leitor a sensação de que a finalidade deles fosse talvez repreensível.⁶⁰

Em *Os Elementos da Lei Natural e Política* (1640) Hobbes já colocava o problema da veracidade da revelação em termos epistemológicos, o que envolve também a natureza dos espíritos como um todo. Aqui ele dirá que o conhecimento que temos da revelação, ou da inspiração, “que é a operação dos espíritos em nós”, deve proceder das próprias *Escrituras*, e nelas é indicado que os sinais que garantem sua origem são os milagres que acompanham a ação divina, mas não só eles, pois segundo *Mateus 24, 24, Gálatas 1, 8 e 1 João 4, 1*, é a conformidade

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo xxxiii, §19, p. 326

⁵⁷ Hobbes acaba declarando que não vê “razão para duvidar que o Antigo e o Novo Testamento, tais como atualmente os conhecemos, são os verdadeiros registros das coisas que foram feitas e ditas pelos profetas e apóstolos”. Ver IBIDEM.

⁵⁸ STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes*. Dépôt légal - 1 edition:2005, janvier. presses universitaires de France, 2005, Paris, p.82-83.

⁵⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins fontes 2019, capítulo xxxiii, §19, p. 327. Grifo nosso.

⁶⁰ SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p.545-546. Seria a ambiguidade do termo que chama a atenção já que não indica necessariamente que se conspire por um fim repreensível já que pode significar também “Soprar, sussurrar conjuntamente. Estar de acordo, concordar”. Ver REZENDE, Antônio Martinez e BIANCHET, Sandra Braga. Dicionário de Latim Essencial. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 81.

com o artigo de fé “Jesus veio em carne”, que assegura isso.⁶¹

Ainda no capítulo xi do manuscrito de 1640, ele continua sua refutação da possibilidade de uma ciência bíblica. Aqui ele segue com a pergunta: “como podemos saber [...] se a Escritura merece uma tão grande autoridade que não deve ser menor que a da viva voz de Deus? Isto é, como sabemos que as Escrituras são a palavra de Deus?”. E a resposta é: não sabemos. Pois, o critério de uma ciência infalível e natural são os dados fornecidos pela sensação. Se por outro lado esse conhecimento é oriundo de meios sobrenaturais “só podemos conhecê-lo por inspiração”, mas a inspiração só pode ser atestada pela doutrina, como tratado pelas passagens bíblicas citadas, logo, “não temos nenhum meio, natural ou sobrenatural, pelo qual o conhecimento das Escrituras possa ser chamado propriamente de ciência e de evidência infalíveis”. Ou seja, “o conhecimento que temos de que as Escrituras são a palavra de Deus é apenas fé”, porém não parece ser uma fé em Deus, seu suposto primeiro autor, mas uma fé atribuída à confiança que temos em determinados homens e em determinada tradição e cultura.⁶²

De modo algum é possível esgotar em uma introdução o que Hobbes tem a dizer sobre a revelação divina. Queremos apenas destacar que a nossa hipótese é de que o núcleo das concepções teológicas de Hobbes se assenta na ausência de parâmetros epistemológicos desse campo, que é dado pela própria natureza divina infinita e por isso absolutamente incompreensível. É essa incompreensibilidade que atravessa tudo o que Hobbes pode declarar sobre Deus e sua ação no mundo, promovendo por meio da ausência da divindade o que podemos definir como uma secularização da política na medida em que essa ausência é o que permite a emergência do direito soberano de regular as doutrinas e as verdades publicamente difundidas. O conceito de Deus como um elemento negativo na construção da sua ciência política ou filosofia dos corpos civis é o que permite, segundo nossa hipótese, a judicatura do poder mundano sobre o que é ensinado e propagado em matéria de religião, algo urgente para a paz pública. Por isso Hobbes exclui a teologia dos objetos da filosofia quando expõe sua filosofia primeira ou sua física, como no seu *De Corpore*,⁶³ mas a mobiliza quando trata do

⁶¹ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 55-56

⁶² IBIDEM. p. 56-57

⁶³ IDEM. *De Corpore*. English Works, volume I, London: 1839, Capítulo I, §8, p. 10

poder e do direito, como no *Leviatã*, no *Do Cidadão* e em *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Porém, há um atributo divino que marca essa teologia e coloca em risco seu caráter absolutamente negativo. E esse atributo é o da onipotência divina.

A primeira vez que Hobbes discute publicamente a onipotência de Deus aparece no *Do Cidadão*, mais tarde no capítulo xxxi do *Leviatã*, e também marca sua discussão com Bramhall em *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* de 1656, onde o atributo é amplamente discutido, dando amparo à doutrina de Hobbes de uma determinação absoluta e necessária de todos os fenômenos no mundo.

No *Do Cidadão*, obra de 1642, ele dirá que Deus tem um domínio natural pelo qual pune e reina sobre os homens graças a um poder irresistível. Ele dirá que assim como o direito de governar tem origem no pacto, o que deriva da natureza está fundado nela mesma na medida em que esta não retira esse direito. Como todos os homens têm por natureza direito a tudo, dada a igualdade que impera entre eles, esse direito é abolido apenas pelo medo recíproco oriundo dessa igualdade e liberdade que a razão orienta que seja abdicado para evitar a guerra e a destruição mútua. Assim, “se um homem qualquer excedesse os outros em força a tal ponto que todos os outros, somando as suas forças, não tivessem como lhe resistir, então não haveria razão alguma para ele renunciar ao direito que a natureza lhe concedeu”, de modo que seu domínio sobre todos os outros estaria permanentemente em suas mãos graças a esse poder excessivo, pelo qual ele pode tanto preservar a si mesmo quanto aos outros, logo

aqueles a cujo poder não pode haver resistência - e portanto o Deus todo poderoso - derivam seu direito de soberania de seu próprio poder. E embora sempre que Deus castiga ou mata um pecador ele o faça pelos pecados deste último, isso não implica, porém, que fosse injusto Deus puni-lo ou matá-lo, mesmo no caso de não ter pecado. Da mesma forma, se a intenção de Deus ao punir pode considerar algum pecado anteriormente cometido, não se segue daí que seu direito a afligir e a matar dependa dos pecados dos homens, e não da vontade divina”.⁶⁴

⁶⁴ IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, p. 242-243.

Na sua querela com Bramhall, Hobbes defenderá que a potência excessiva da divindade é suficiente para justificar suas ações. A justiça como a entendemos, como conformidade à lei, não pode se aplicar a Deus, pois a justiça é fruto do pacto entre os indivíduos que é o único a estabelecer a medida do justo e do injusto. Essa justiça não pode se aplicar a Deus que não está sujeito a um poder que lhe supera e que só assim pode lhe constranger a alguma lei. A sua justiça supera a nossa e ultrapassa nossa compreensão, assim como a sua natureza. Assim, “seus desígnios não devem ser estimados com base na sabedoria humana. O que ele faz é justo porque ele faz; justo, digo, com relação a ele, nem sempre justo com relação a nós”.⁶⁵

Para Bramhall a onipotência absoluta e irrestrita defendida por Hobbes faz de Deus um tirano volúvel e dissimulado. E a necessidade decorrente dessa concepção da potência divina transforma o gênero humano em “bolas de tênis do destino”, castrando sua liberdade, desonrando sua natureza e transformando Deus, a causa primeira de tudo, “no introdutor de todo o mal e de todo pecado”, mais que os próprios agentes humanos, pois,

o movimento do relógio se deve mais ao artífice, que o confeccionou e lhe dá corda, do que à mola, às rodas ou à corda, se Deus, por meio de sua influência especial nas causas segundas, determinou-as de maneira necessária a operar como operaram.⁶⁶

Voltaremos a discutir a onipotência divina e a necessitação de todos os eventos no terceiro capítulo, pois ela carrega uma discussão importante que sempre esteve presente na filosofia e na teologia, particularmente na escolástica, que procurava se desembaraçar da questão distinguindo em Deus uma *potência absoluta* de um lado e uma *potência ordenada* de outro, assegurando que Deus era a causa de tudo mas não do mal, o que também, por sua vez, sempre envolveu o problema da liberdade humana, como pretendemos mostrar. A onipotência absoluta que ele atribui à divindade é um traço marcante e subversivo da intimidade que há entre teologia e poder.⁶⁷

⁶⁵ IDEM. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 163.

⁶⁶ IBIDEM. p. 157-158.

⁶⁷ Veremos esse processo no capítulo três de nossa investigação quando abordarmos a questão da formação do cânone bíblico e a natureza da religião e sua gênese.

Para Foisneau é a onipotência que funda a secularização promovida pela filosofia de Hobbes porque ela abre um abismo intransponível entre os homens e a divindade.⁶⁸ Não pretendemos discordar disso, muito pelo contrário. Mas nossa hipótese se ancora no fato de que a própria onipotência é um traço da nossa incapacidade de impor limites ao poder divino. Por isso um poder infinito aparece de início no *Leviatã* como algo impossível de se conceber.⁶⁹ A impossibilidade de acesso ao domínio teológico parece ser um elemento secularizador da filosofia política hobbesiana entendendo a secularização como a independência e a autonomia da política em relação a valores religiosos ou pilares teológicos que escapem da jurisdição e do direito soberano. Isso se expressa na colocação de que é impossível estabelecer um pacto político com Deus a não ser pela mediação humana, como no caso dos israelitas e Moisés.⁷⁰

Mas para pensar o tema da secularização na filosofia política de Hobbes é necessário pensar o seu conceito de lei de natureza. Para ele, as leis de natureza são oriundas da razão e conduzem os indivíduos à constituição da soberania, tendo na busca da paz seu primeiro motor e seu único fim. A questão é escorregadia porque Hobbes parece dar uma relação de identidade entre ela e a lei divina desde muito cedo, colocando em risco a ideia de que a ciência política hobbesiana seja tão secular quanto acreditamos que ela seja.⁷¹ No entanto, o conceito de lei de natureza não tem o sentido de uma determinação deontológica e moral que se impõe de um modo imperativo. Tanto é que ele diz que lhes dá o nome de leis de modo inapropriado, “Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um”, enquanto uma lei em um sentido apropriado do termo “é a palavra daquele que tem o direito de mando sobre os outros”.⁷² Ora, Deus não tem um direito de comando sobre todas as coisas graças à sua onipotência?

O problema é que mesmo afirmando, no mesmo parágrafo que acima foi

⁶⁸ A tese de Foisneau será bastante explorada no capítulo quatro dessa tese, pois ele aborda diversos aspectos da teologia política de Hobbes atrelados ao conceito de onipotência mostrando o impacto operativo dela.

⁶⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo iii, §12, p. 28

⁷⁰ IBIDEM. capítulo capítulo xiv, §23, p. 119

⁷¹ Ver o capítulo xxix, §7 do *Os Elementos da Lei natural e política*, e o capítulo iv da parte I do *Do Cidadão*.

⁷² IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, capítulo xv, §40, p. 137

citado, que as leis de natureza podem ser chamadas propriamente de leis na medida em que são “transmitidas pela palavra de Deus”, para que uma declaração seja de fato uma lei é exigido o conhecimento de seu autor e de sua autoridade,⁷³ o que esbarra na absoluta inefabilidade da natureza divina. Essa ausência de um conhecimento seguro acerca da divindade também se expressa na ausência de uma garantia de que devemos estritamente obedecer à revelação sobrenatural enquanto nós mesmos não a recebemos. No mesmo capítulo *Das Leis civis* no *Leviatã*, ele dirá que

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 à 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 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.⁷⁴

Não é preciso alertar que essa colocação pode ser devidamente aplicada à própria revelação mosaica. É verdade que Hobbes não a nega,⁷⁵ mas afirma que ela se deu através da mediação de um anjo ou anjos, “portanto através de uma visão, embora uma visão mais clara do que a que foi dada a outros profetas”, já que “Dizer que Deus falou ou apareceu em sua própria natureza é negar sua infinitude, sua invisibilidade e sua incompreensibilidade”.⁷⁶ Veremos no capítulo quatro que essa incompreensibilidade é o que sustenta as prerrogativas jurídicas e políticas da soberania mundana que dizem respeito à teologia, a vida e as práticas religiosas cuja ação repercutem politicamente ameaçando o direito soberano, pois Hobbes

⁷³ IBIDEM. capítulo xxvi, §16, p. 212.

⁷⁴ IBIDEM. capítulo xxvi, §40, p. 219-220.

⁷⁵ O Pentateuco se encerra com a declaração de que não surgiu em Israel nenhum outro profeta com quem Deus tenha tratado “face a face” como fora com Moisés. Ver Deuteronômio 34, 10, e Êxodo 33, 11.

⁷⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xxxvi, §13, p. 360-361

insistirá veementemente em todas as suas obras políticas que “não há lugar algum no mundo onde seja permitido aceitar como mandamento de Deus o que não seja declarado como tal pelo Estado”.⁷⁷ É a ausência de qualquer possibilidade de acesso ao campo teológico que marca a emergência da soberania e do seu direito de regular a vida e a prática religiosa.

Assim, na introdução da nossa investigação destacamos a heterodoxia do discurso hobbesiano acerca da teologia e da tradição religiosa. Aqui exploramos a dimensão da crítica e da retórica de Hobbes acerca do tema e como ela foi recebida por seus contemporâneos e as consequências da sua posição que norteia toda a nossa tese. No primeiro capítulo veremos o que Hobbes tem a falar sobre a ideia de Deus e de sua natureza. Veremos como a infinitude dessa natureza ampara a sua incompreensibilidade e condiciona de maneira negativa o terreno da teologia como um campo incapaz de sustentar algum elemento epistemológico, mas que é atravessado pela posição materialista do filósofo.

Em seguida analisamos como sua posição atinge também a natureza da profecia e coloca sob suspeita a origem sobrenatural do seu conteúdo, o que implica em um ceticismo e uma desconfiança acerca das intenções dos profetas que podem resultar ou da ignorância ou da ambição por poder e controle. Neste capítulo também exploramos a crítica histórica a qual Hobbes submete o texto bíblico e sua autoria, que do mesmo modo que sua fonte sobrenatural também é desconhecida. As observações de Hobbes quanto à formação do cânone das Escrituras está relacionada com a dinâmica e as relações de poder que estão na base dos processos que constituíram a noção de heresia e as disputas das lideranças religiosas do cristianismo primitivo.

No terceiro capítulo nos concentramos na fenomenologia da religião de Hobbes e a sua relação com a ignorância acerca da causalidade e das operações da natureza abrindo mais espaço para a manipulação política que decorre da humana ambição generalizada pelo poder. Aqui também trataremos de um atributo divino significativo da teologia de Hobbes que é o da onipotência. Faremos isso antes de abordar o conceito de Hobbes de lei de natureza porque é por meio desse atributo que Hobbes diz que Deus reina naturalmente, e é por meio dele, além dos

⁷⁷ IBIDEM. capítulo xxvi,, §41, p. 245

elementos epistemológicos implicados, que impera uma causalidade rígida que submete todos os eventos a uma necessidade absoluta.

O conceito de lei de natureza é abordado na sequência e nos interessa aqui apenas na medida em que o filósofo identifica ela com a lei divina. Isso parece afirmar algum caráter positivo delas que esbarra por sua vez na ausência de qualquer elemento teológico, que pode acontecer apenas por meio da mediação das Escrituras que só ganham canonicidade por meio da autoridade, e é o que veremos no capítulo quatro. Tudo para pensarmos os impactos da ótica negativa que conduz suas concepções sobre Deus e sua ação no mundo e na constituição de sua filosofia política.

Depois de nossa conclusão seguimos com um apêndice que explora brevemente o riquíssimo desenvolvimento filosófico e histórico da teologia negativa, fruto do encontro da filosofia e da situação histórica e política do judaísmo e do cristianismo, que gestaram a ideia de um Deus sem figura, infinito e absolutamente desconhecido. Faremos uso do modo como o discurso apofático aparece na história da filosofia e o que as pesquisas historiográficas, filológicas, etnológicas, arqueológicas exegéticas abordam contemporaneamente esse desenvolvimento para entender a tradição na qual Hobbes se apropria, mas que dá um significado totalmente particular e instrumental.

Logo após o apêndice segue uma reprodução da tradução de um curtíssimo texto de Hobbes denominado *Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição*, desenvolvida durante a escrita da tese, de grande utilidade para compreender um pouco mais da posição de Hobbes que desenvolvemos no segundo capítulo, e publicada na revista *Cadernos Espinozanos* nº 53, produzida sob o período de bolsa financiado pela CAPES.

Capítulo 1

Uma iconoclastia epistemológica.

“A própria natureza impõe aos homens certas verdades, com as quais depois eles vão se chocar quando procuram alguma coisa fora dela” - Thomas Hobbes.⁷⁸

Resumo.

Neste capítulo trataremos da recusa de Hobbes de que possamos compreender qualquer coisa acerca da natureza divina. Para ele, a razão sugere uma causa primeira e eterna da natureza que nomeamos com o nome de “Deus”, mas que com isso não queremos atribuir a sua natureza mais que a constatação de sua existência. Essa é uma tese assumida por Hobbes desde muito cedo, como mostrará as suas objeções à tese cartesiana de uma ideia de Deus na alma e que é pilar para a metafísica do filósofo francês. No entanto, Hobbes defendeu até seus últimos escritos e debates que Deus possui uma natureza material que é um atributo inegociável de tudo o que é real, expressando a redução, ou a relação de sinonímia, entre substância e corpo, que por sua vez pilar de sua epistemologia.

⁷⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, Capítulo VI, §2. p. 47

1.1. Hobbes ao pé do Sinai.

A discussão acerca da natureza incompreensível de Deus aparece cedo nas obras de Hobbes. No manuscrito que circulou sem a autorização dele em 1640, *Os Elementos da Lei Natural e Política*, ele já discutia a questão nos termos que voltariam a aparecer mais tarde em obras como o *Do Cidadão* (1642), e no *Leviatã* (1651). No capítulo XI do manuscrito dos anos 40, ele discutirá quais pensamentos ou imaginações nós temos quando falamos de Deus e de suas virtudes ou atributos. Ele já começa dizendo que Deus é incompreensível e “que não podemos ter nenhuma concepção ou imagem da Deidade”, consequentemente todos os seus atributos significam a nossa incapacidade e inabilidade de conceber qualquer coisa acerca da sua natureza. A única coisa que podemos de fato saber é que “há um Deus”.⁷⁹ O reconhecimento de sua existência é dada por uma suposição ancorada na dinâmica da causalidade que vemos em toda a parte na natureza. Ainda em *Os Elementos da Lei natural e política*, ele dirá que os efeitos que vemos serem produzidos à nossa volta exigem um poder capaz de os ter produzido, se essa causa não for eterna deve ter sido por sua vez o efeito de uma outra causa que a antecedeu, sugerindo que deve haver alguma causa primeira de todos os efeitos, o primeiro poder de todos os poderes ou a causa primeira de todas as causas,

E é isso o que todos os homens chamam pelo nome de Deus, implicando eternidade, incompreensibilidade e onipotência. Desse modo, todos os homens que venham a refletir sobre isso podem reconhecer naturalmente que Deus existe, embora não saibam o que ele é; pois, mesmo que não seja possível a um homem cego de nascença ter alguma imaginação sobre que tipo de coisa é o fogo, ainda assim ele consegue saber que há algo que os homens chamam de fogo, uma vez que isso o aquece.⁸⁰

O argumento de Hobbes é muito semelhante ao utilizado no *Leviatã*, mas nele surge no contexto de sua investigação antropológica da diversidade dos costumes. No capítulo XI da obra de 1651, Hobbes dirá que a curiosidade

⁷⁹ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 52.

⁸⁰ IBIDEM.

tipicamente humana, ou o “amor pelo conhecimento das causas”, nos leva da contemplação dos efeitos que observamos para a suas possíveis causas, e às causas das causas até forçosamente toparmos com a ideia de que há uma causa que não possui causa antecedente, pois é eterna, e é essa causa que, como já vimos, é o que é denominado por todos como “Deus”, de modo que é impossível para uma “investigação profunda das causas naturais” não nos inclinarmos “para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter em nosso espírito uma ideia dele que corresponda a sua natureza”, e mais uma vez usando o exemplo de alguém que nascera cego, que por mais que não possua uma imagem do fogo sabe que ele existe e que o aquece, mas é incapaz de imaginá-lo “ou de ter em seu espírito uma ideia igual à daqueles que veem o fogo”, adicionando que também “através das coisas visíveis deste mundo, e de sua ordem admirável, se pode conceber que há uma causa dessas coisas, a que os homens chamam Deus, mas sem ter uma ideia ou imagem dele no espírito”.⁸¹

O recurso à causalidade como demonstração de uma causa eterna e primeira não é original de Hobbes. Podemos remontá-la a Aristóteles e seu motor imóvel no livro XII da *Metafísica* que Tomás de Aquino refina e avança.⁸² No entanto, a utilização do argumento por Hobbes não parece conduzir a uma prova da existência da divindade nos moldes que tomaria no tomismo.⁸³

Voltando ao *Os Elementos da Lei Natural e Política*, depois de recusar e questionar a noção antropomórfica que geralmente se dá às ações da divindade, como ver, ouvir, falar, conhecer e amar, ele dirá que os atributos que lhe conferimos dizem mais respeito à nossa incapacidade de concebê-lo do que uma concepção segura de sua natureza, como quando dizemos “incompreensível e infinito”. Ao passo que atributos como “onipotente, onisciente, justo, misericordioso etc” não passam de elogios que expressam uma reverência às “coisas que mais magnificamos”.⁸⁴ O que também será discutido tanto no *Leviatã* como no *Do*

⁸¹ IDEM. *Leviatã*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, Capítulo xi, §25, p. 91

⁸² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro XII, Capítulo 6 e 7. p. 304-309. Para as 5 provas da existência de deus ver Tomás de Aquino. Ver AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006,. Tomo I, questão 2, artigo 3, p. 24-27

⁸³ Apesar de Tomás declarar que por seus efeitos podemos conceber que Deus existe e que eles não nos dão nada acerca de sua natureza, ele procura desenvolver diversos atributos divinos como sua simplicidade, perfeição, incorporeidade, infinitude, bondade, unicidade, poder entre outros. Ver AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006,. Tomo I.

⁸⁴ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 53.

Cidadão.

No *Do Cidadão*, Hobbes discutirá que tipo de culto a razão propõe para a divindade a partir de alguns de seus atributos, discussão que não havia aparecido em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, onde ele não faz a distinção entre o reino divino natural de um lado e um reino profético de outro. Diferente do seu domínio profético e particular, que na Bíblia Hebraica se expressa em leis positivas para o povo judeu, no seu reino natural Deus, segundo ele, governa “através dos ditados da razão reta”,⁸⁵ que por sua vez sugere um culto que se assenta em certos atributos que devem ser reconhecidos como universalmente válidos com base na razão natural sem o auxílio da revelação bíblica.

Porém, esses atributos não parecem dizer de fato nada a respeito da natureza divina, mas sobre a nossa intenção de honrá-la na medida de nossos próprios parâmetros acerca do que é digno ou indigno dela como vimos acima. Esse é o caso até mesmo do reconhecimento de sua existência, “pois não podemos ter a intenção de honrar aquele que, em nosso entender, não existe”, assim como confundir Deus e o mundo degradaria a natureza divina, já que por “Deus” queremos dizer a causa do mundo. Isso pode se aplicar aos que defendem que o mundo é eterno, ou seja, que ele não teria uma causa, sendo esse também o caso dos que negam a sua providência e seu cuidado com a humanidade.⁸⁶ Já os atributos que procuram significar grandeza e poder, não podem ser limitados ou finitos, pois finitude e limite não são atributos honrosos. No *Do Cidadão* ele dirá que

Com efeito, não honramos Deus de modo condigno, se lhe atribuimos menos poder ou grandeza do que poderíamos fazê-lo. Ora, toda coisa finita é menor do que nossa possibilidade - pois, ao que é finito, seria extremamente fácil atribuímos ou designarmos algo mais. Por isso, nenhuma figura deve ser atribuída a Deus, pois toda figura é finita; nem devemos dizer que ele seja concebido ou compreendido pela imaginação, ou por qualquer outra faculdade de nossa alma: pois tudo o que concebemos é finito.⁸⁷

Ele seguirá dizendo que quando queremos dizer que algo é *infinito* não se segue que tenhamos a concepção da coisa, “mas apenas a impotência de nosso próprio

⁸⁵ IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, parte III, capítulo XV, §4, p. 241

⁸⁶ IBIDEM. §14, p. 249

⁸⁷ IBIDEM. p. 249-250

espírito, como se disséssemos que ignoramos se tal coisa é limitada ou onde se encontram os seus limites”.⁸⁸ Também é indigno atribuir à natureza divina paixões, como esperança, desejo e carência, já que isso é ter necessidade de algo, o que é sinal de limitação.⁸⁹

Algo semelhante será desenhado no *Leviatã* nove anos mais tarde. Na obra de 1651, existência, causa do mundo, providência e infinitude, são atributos corretamente aplicados a divindade, mas é acrescentado que não é digno da natureza divina a finitude dada por uma figura, concepção, imaginação ou ideia, a inatividade, a atribuição de partes ou de totalidade, já que são atributos de coisas finitas, assim como lugar, movimento, repouso e pluralidade, pois não é possível dois infinitos, e além disso acrescenta os atributos já expressos no *Do Cidadão* como paixões, vontade, atos dos sentidos ou mesmo conhecimento ou entendimento, que não passa de uma “agitação do espírito, provocada pelas coisas externas que pressionam as partes orgânicas do corpo do homem”, e dependentes de causas naturais, o que seria indigno dizer da divindade.⁹⁰

Se alguém quiser pronunciar algo sobre Deus que esteja alinhado ao que a razão permite dizer, deve sempre se servir de “atributos negativos” como infinito, eterno, incompreensível, ou de superlativos como “o mais alto, o maior”, ou mesmo bom, justo, sagrado e criador, termos classificados por ele como “indefinidos”, não querendo expressar o que a deidade é, “pois isso seria circunscrevê-lo dentro dos limites de nossa fantasia”, mas apenas nossa admiração, disposição para obediência, sinais de nossa humildade e vontade de honrá-lo o máximo possível, de modo que com apenas um nome é que somos capazes de significar nossa concepção dele que é “Eu sou”, sendo os nomes de “Deus”, “Pai”, “Rei” e “Senhor” nossa tentativa de significar a sua relação conosco.⁹¹

Aqui o “Eu sou”, ou “ele é” na versão latina, parece ser uma alusão a *Êxodo* 3,14, mas que ganha contornos mais ocultos e impessoais no *Do Cidadão*, onde ele dirá que a razão dita apenas que Deus é “o que existe ou, simplesmente, o que é”.⁹² Em um primeiro olhar, Hobbes parece se encaixar razoavelmente na tradição

⁸⁸ IBIDEM. p. 250

⁸⁹ IBIDEM. p. 250-251

⁹⁰ IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 4^a ed. São Paulo: Martins fontes, 2019, *Capítulo xxxi*, §13-27, p. 305-306

⁹¹ IBIDEM, §28. p. 268.

⁹² IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, capítulo xv, §14, p. 251. No original latino: “Unicum enim ratio dictat *naturae* significativum Dei nomen, *exsistens*, sive simpliciter, *quod est*; unumque *relationis* ad nos, nempe *Deus*, quo continetur et rex, et *dominus*, et *pater*”.

da via negativa que a teologia assumiu por centenas de anos, e que apresentaremos no nosso apêndice com Filon, Orígenes, Gregório e Agostinho. Em sua biografia de Hobbes Martinich defende que a teologia negativa de Hobbes é conservadora e reformada, fortemente alinhada ao calvinismo, demonstrando piedade religiosa, o que leva o biógrafo e interprete a defender que o exemplo do cego que não tem uma imagem do fogo em sua mente, mas que sabe que ele existe por que é algo que o aquece, deve ser levado ao pé da letra de modo que ele estaria dizendo que em algum nível Deus pode ser concebido, já que apesar da imagem do fogo não ser produzida, produz alguma sensação que marca a sua presença.⁹³

Se nos voltarmos para o maior representante da escolástica, Tomás de Aquino, veremos que Hobbes soa familiar à tradição cristã e não só a tradição protestante como acredita Martinich. Na *Suma Teológica*, Tomás dirá que há três razões que apontam para o fato de que o nome “Aquele que É” é o mais apropriado para Deus. A primeira razão é dada pelo seu significado, já que essa designação não pretende significar nenhuma forma particular, mas a própria existência em si mesma, pois “a existência de Deus é sua própria essência”, e como isso não pode ser aplicado a mais nada no mundo ela cabe perfeitamente para Deus, “pois nós nomeamos tudo por sua forma”.⁹⁴ Mais ainda pela universalidade da designação. Alguns nomes, ele dirá, são menos gerais, ou adicionam alguma nuance ao significado que restringe e determina o sentido original. Nessa vida, ele defenderá, nossas mentes não podem captar o que é a natureza divina nela mesma, qualquer que seja o caminho que tomamos falhamos em compreendê-lo como ele realmente é, assim

quanto menos determinados são os nomes, e mais gerais e simples eles são, mais apropriadamente nós os aplicamos a Deus. Esse é o porque de Damasceno⁹⁵ dizer ‘O primeiro de todos os nomes usado para Deus é ‘Aquele que É’, pois ele compreende tudo em si mesmo, ele tem sua existência como um oceano de ser, infinito e ilimitado’. Todo nome seleciona algum aspecto particular do ser de uma coisa, mas ‘Aquele que É’ não é colocado sobre os aspecto de um ente, mas permanece aberto a tudo, e se refere a Deus como a

⁹³ MARTINICH, A. P. Hobbes: a Biography. São Paulo: Cambridge university Press, 1999, p. 137-139

⁹⁴ AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006 Tomo I, questão 13, artigo 11. p. 162-164.

⁹⁵ João Damasceno (675-749).

um oceano infinito do ser.⁹⁶

Tomás seguirá dizendo que a designação “Aquele que É” cabe perfeitamente a Deus por conta da temporalidade marcada na expressão, “Pois ele significa o ser no presente”, o que é predicado perfeitamente a Deus, cuja natureza não conhece nem passado e nem futuro.⁹⁷ Também é apropriado chamá-lo de “Deus”, nome pelo qual designamos a natureza divina, mas muito mais apropriado, dirá Tomás, é o Tetragrama “o qual é usado para significar o incomunicável e, se podemos dizer tal coisa, a substância individual de Deus”.⁹⁸

Se quisermos um exemplo contemporâneo a Hobbes, e do qual ele mesmo vai se ocupar, é Descartes e suas *Meditações Metafísicas* de 1640, obra em que a ideia de Deus é dominante, e que Hobbes foi convidado a discutir por Mersenne nas objeções que agora vamos apresentar, já que nelas Hobbes expõe sua oposição radical ao fundamentos da epistemologia cartesiana como um todo e não só à ideia de Deus que lhe é nuclear.

De início, logo na carta dedicatória à faculdade de teologia de Paris (Sorbonne), Descartes expressa a preocupação das *Meditações* de demonstrar a existência de Deus e o que dele nos pode ser conhecido. Sentindo-se amparado por textos como os de *Sabedoria 13* e *Romanos 1*, o autor explica que elas nos advertem de que o que podemos saber sobre Deus pode ser demonstrado por razões que encontramos em nós mesmos “e que nosso espírito sozinho é capaz de nos fornecer”, sendo o seu propósito o de mostrar as vias pelas quais isso é possível, “com mais facilidade e certeza do que conhecemos as coisas deste mundo”.⁹⁹ É na terceira meditação que vemos Descartes afirmar que a ideia de um ser soberano e perfeito, que se encontra em nós, tem uma realidade objetiva, ou seja, “participa por representação em tantos graus de ser e de perfeição”, que necessariamente deve ter como causa um ser verdadeiramente soberano e

⁹⁶ AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006, tomo I, questão 13, artigo 11, p. 162-164.

⁹⁷ IBIDEM.

⁹⁸ Discutimos o Tetragrama do nome divino no nosso apêndice. IBIDEM. Mas no Artigo 1 da questão 13 do tomo I, Tomás defenderá que Deus não tem nome ou está para além dos nomes porque sua essência está além de nosso entendimento e dos significados dos nomes que nós usamos. Ver AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 162-164.

⁹⁹ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, Prefácio à epístola dedicatória. 5

perfeito, sendo comparada a questão a uma máquina cuja ideia pode ser encontrada na mente do operário, de modo que a ideia de Deus em nós tem Deus como causa do mesmo modo que a ideia da máquina tem como causa “a ciência do operário ou de qualquer outro de quem ele a tenha aprendido, da mesma forma é impossível que a ideia de Deus, que está em nós, não tenha Deus mesmo como sua causa”.¹⁰⁰

A ideia de Deus se impõe de imediato às meditações cartesianas abalando os alicerces que permitem que estejamos seguros das verdades matemáticas, que mesmo nos sonhos não são suspeitas de falsidade e incerteza. É “certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou” que dá margem para o filósofo por em questão a existência do mundo exterior, pois na primeira meditação não é ainda seguro de que esse Deus não seja enganador.¹⁰¹

Na terceira meditação “*De Deus; que ele existe*”, Descartes dá a dimensão e o peso epistemológico dessa ideia, onde é dito que sem conhecermos se há um Deus e se ele pode nos enganar não poderíamos estar seguros de mais nada, “pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo que possa jamais estar certo de alguma coisa”.¹⁰² Assim como a ideia que representa uma substância tem mais “realidade objetiva” e mais graus de ser e de perfeição do que as ideias que representam acidentes, a ideia de um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e “criador universal de todas as coisas que estão fora dele”, tem muito mais realidade objetiva do que as substâncias finitas que possam ser representadas.¹⁰³ A “luz natural”, declara ele, que “deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito”, pois, se fosse de outro modo o efeito poderia tirar sua realidade não de sua causa o que é evidentemente contraditório, pois o nada nada produz, assim como o que é mais perfeito e contém “mais realidade” não pode ser o efeito do menos perfeito e por sua vez depender dele.¹⁰⁴

Sem nos demorarmos no percurso até a discussão cartesiana da ideia de Deus, temos que ter claro que nas *Meditações* aquilo que pelo nome de “Deus” se

¹⁰⁰ IBIDEM. Resumo das seis meditações seguintes. p. 26-27

¹⁰¹ IBIDEM. Meditação primeira. p. 35-36, §9 [16]

¹⁰² IBIDEM. Meditação terceira. p. 60, §5 [29]

¹⁰³ IBIDEM. p. 65

¹⁰⁴ IBIDEM. p. 66

entende é uma substância que tem por atributos infinitude, eternidade, imutabilidade, independência, onisciência, onipotência e que pelo seu poder produziu e criou todas as coisas. Ele dirá que esses atributos são de natureza tão grande e tão eminente que quanto mais ele medita nelas menos se convence que a ideia dela possa tirar sua origem dele mesmo, disso se seguindo necessariamente que essa natureza existe,

pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.¹⁰⁵

Essa ideia de uma substância infinita, seguirá Descartes, não é apenas a negação da ideia de uma coisa finita, como se dá com a ideia de repouso ou de trevas, que tem por contrários o movimento e a luz, pois nessa ideia de um ser infinito há “mais realidade” do que na ideia de uma substância finita, de modo que “tenho de alguma forma em mim primeiro a noção do infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo”, se não fosse assim não seria possível conhecer que duvidamos ou desejamos, isto é, que temos uma falta ou ausência de algo, e que nos falta perfeições se não possuíssemos alguma ideia de um ente mais perfeito a partir da qual por comparação tomamos conhecimento dos defeitos de nossa natureza.¹⁰⁶ É impossível, dirá Descartes, que essa ideia não represente nada de real graças à relação de causalidade exposta acima, ou seja, de que todo efeito carrega os elementos de sua causa total, que possui atributos para produzi-la como tal e que pode exceder seu efeito, assim, “ainda que se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir, contudo, que sua ideia não me represente nada de real”.¹⁰⁷

A partir do princípio de que “deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito”, ele defenderá que a ideia de Deus não foi nem recebida pelos sentidos nem é uma pura ficção do espírito já que não está sob nosso poder diminuir algo dela ou lhe acrescentar qualquer coisa, de modo que “como a ideia de

¹⁰⁵ IBIDEM. p. 72, §22 [36]

¹⁰⁶ IBIDEM. p. 73, §23 [36].

¹⁰⁷ IBIDEM. p. 73, §25 [36]

mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo no momento em que fui criado [...] como a marca do operário impressa em sua obra”.¹⁰⁸ Nessa ideia há tal grau de perfeição atual que é impossível que ela possa ser enganadora, pois o engano assinala imperfeição, resolvendo assim o impasse posto pela possibilidade do deus enganador.¹⁰⁹

Hobbes fará sérias objeções tanto à meditação primeira quanto à segunda, onde a dúvida e a natureza imaterial da alma são elaboradas. Mas é nas V objeções que ele desfila sua oposição à concepção de que haja na mente humana alguma ideia da divindade.

Hobbes discutirá que o fato de que não possuímos a ideia de Deus, o que é o mesmo que uma imagem da divindade, é o que sustenta a proibição da adoração dele em um culto icônico, trazendo aqui mais uma vez o exemplo de alguém que nascera cego e que, próximo ao fogo, sabe que ele existe sem ter uma ideia qualquer em seu espírito,

dessa maneira, um homem que sabe que deve haver alguma causa de suas imagens ou ideias, e alguma outra causa anterior para essa causa, e assim, é finalmente levado a um fim dessas séries, ou seja a supor alguma causa eterna que, como nunca começou a existir, não pode ter uma causa anterior para si mesma, e necessariamente conclui que alguma coisa eterna existe. Entretanto, ele não tem uma ideia pela qual poderia chamar essa ideia desse eterno de alguma coisa; assim ele dá um nome a essa coisa que acredita e reconhece isso chamando-a de Deus.¹¹⁰

Na nona objeção, onde ele discutirá a noção de uma substância que é representada como tendo “mais realidade objetiva” do que as que representam modos ou acidentes, ele dirá algo que o coloca em uma oposição fundamental em relação à filosofia cartesiana. Para Hobbes não só não temos uma ideia de Deus na mente como também não possuímos qualquer ideia do que seja uma substância em geral, pois essa noção é alcançada por meio de um processo de nosso raciocínio, logo, a noção de que uma substância possui mais realidade objetiva que

¹⁰⁸ IBIDEM. p. 78, §35 e p. 80-81, §38

¹⁰⁹ IBIDEM. p. 81-82, §39, [41].

¹¹⁰ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia* in *Ouvres de Descartes*, volume VII. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-éditeur, 1904, p. 180 [248/10/15/20].

outra, ou mais realidade do que a ideia de acidente, não pode ser concebida, já que a realidade não parece admitir graus.¹¹¹

Ele continuará dizendo que aquilo que pensamos que corresponde à palavra “Deus” não é originado conosco e depende dos objetos externos, “porque pela palavra ‘Deus’ entendo uma ‘substância’, ou seja, entendo que Deus existe”, porém essa conclusão não decorre de uma ideia, mas de um “processo do raciocínio”, podendo entendê-la como “infinita” porque é algo em que os seus limites e extremidades são inconcebíveis, logo, “Disso se segue que o que surge como o correlato da palavra ‘infinito’ não é uma ideia da divindade infinita, mas somente de meus próprios limites”.¹¹² A ideia de uma substância “independente” surge pelo fato de não concebermos uma causa pela qual Deus exista, sendo a noção de “independência” derivada da memória que temos de nossas próprias ideias e seus encadeamentos em diversos momentos.¹¹³

O atributo da onipotência, por sua vez, deriva da ideia que temos do poder que faz as coisas passarem da não existência para a existência. Ele dirá que entendemos o poder por meio de imagens ou da memória de fenômenos passados pelo qual entendemos que algo foi produzido deste ou daquele modo, uma inferência da habilidade tirada do fato de que as coisas podem ser produzidas a partir do poder de suas causas antecedentes, ou seja, é uma ideia que é dada pelos fenômenos externos e a produção dos objetos no mundo.¹¹⁴ Assim, a própria noção de um Deus criador parece surgir do mesmo modo, pois podemos evocar na mente a imagem da criação das coisas que já temos observado antes, como o crescimento de um homem ou da passagem de algo menor para algo maior, ainda assim, ninguém possui uma ideia que corresponda à palavra “Criador”, assim como não há ideia alguma quanto a criação do mundo, assim,

mesmo que fosse demonstrado que alguma coisa infinita, independente, onipotente, etc. existe, não se segue ainda que um criador existe, ao menos que alguém acreditasse que é correto inferir do fato de que alguma coisa existe, a qual acreditamos ter criado todas as coisas, que o mundo tenha sido em algum momento criado por ela.¹¹⁵

¹¹¹ IBIDEM, p. 185 [255/5/10/15]. .

¹¹² IBIDEM, p. 186 [257/15/20/25].

¹¹³ IBIDEM, p. 186 [257/15/20/25] e p. 187 [258/5/10/15]

¹¹⁴ IBIDEM. p. 187 [258/20/25].

¹¹⁵ IBIDEM.

Hobbes ainda terá o que falar acerca do deus enganador que é descartado nas *Meditações*, e que tem um lugar especial na teologia dele, quando abordarmos o atributo da onipotência que o coloca em confronto com a tradição. O que tentamos destacar até aqui é o abismo que existe entre a finitude de nossas concepções e a natureza divina. Hobbes radicaliza essa tradição cedo no quadro do *Leviatã*, onde a questão aparece na discussão do fato de que todos os conteúdos mentais são finitos e provenientes das sensações e onde Hobbes também rapidamente expressa um segundo movimento, o de deslocar a questão também para o domínio da antropologia.

Se desde *Os Elementos da Lei Natural e Política* ele defende que a Infinitude e a incompreensibilidade são atributos retirados de nossa incapacidade, aqui também dirá que a onipotência, a onisciência, a justiça, a misericórdia entre outros, são títulos honoríficas que derivam de nossa reverência “quando lhe damos aqueles nomes que entre nós são os das coisas que mais magnificamos e elogiamos”,¹¹⁶ de modo que até mesmo seu título de criador, como destaca Weber, não passa de um nome reverencial.¹¹⁷ Leijenhorst não vê a prova hobbesiana da existência de uma causa eterna, como uma prova da existência de Deus ou uma tentativa de demonstrar racionalmente a sua natureza, o que é consequente com o programa materialista e empirista da filosofia de Hobbes.¹¹⁸ Já para Zarka, que aposta num “materialismo gnoseológico” por parte de Hobbes, a separação entre a mente e Deus funda a separação com a natureza inteira, eliminando qualquer ontologia possível, pois, diferente do que seria para Descartes, Deus não pode ser uma garantia com valor ontológico para o conhecimento.¹¹⁹

Enfrentaremos esse problema agora ao abordar a questão que é o de que há um atributo da divindade que parece transgredir os próprios limites da via negativa de Hobbes, que é a defesa do filósofo da escandalosa tese de que Deus

¹¹⁶ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 53. Ver também a questão dos atributos significarem obediência e admiração no *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, capítulo xv, §14, p. 251, e *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, , capítulo xxxi, §28.

¹¹⁷ WEBER, Dominique. *Hobbes et le corps de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2009, p. 135

¹¹⁸ LEIJENHORST, Cees. *La causalité chez Hobbes et Descartes in Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005. p. 93-94

¹¹⁹ ZARKA, Yves-Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Yves Charles Zarka. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1999. p. 58, 157 e 161.

é, como tudo o mais, corpo.

1.2: O incompreensível corpo de Deus.

A tese da corporeidade divina não aparece nem em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, nem no *Do Cidadão* e nem no *Leviatã*. As primeiras declarações públicas de Hobbes sobre a tese foram ambas no mesmo ano em 1668, no apêndice em três capítulos da edição latina de seu *Leviatã* e em uma resposta publicada contra as acusações de ateísmo e blasfêmia do Bispo de Derry, John Bramhall. No entanto, qualquer leitor atento aos princípios epistemológicos do pensamento hobbesiano desde 1640 poderia prever que ele defenderia que Deus é corpo. Isso porque em *Os Elementos da Lei Natural e Política* Hobbes discute a noção de *espírito* que ele conceberá como um “corpo natural, de uma sutileza tal que não age sobre as sensações, mas que preenche o lugar que a imagem de um corpo visível poderia preencher”, de modo que a concepção corrente de espírito é o de uma figura sem cor, o que significa consequentemente algo que possui alguma dimensão, logo, “conceber um espírito é conceber algo que tem dimensão”.¹²⁰ Para Hobbes, já em 1640, a concepção de um *espírito incorporeal* é uma contradição e não possui testemunho das *Escrituras Sagradas*, ou seja, não tem respaldo nem na razão e nem na revelação, tese que encontrará lugar privilegiado no *Leviatã* e no seu apêndice.

Ainda no manuscrito de 1640, ele defenderá que se os espíritos são substâncias que não agem sobre as sensações não há deles qualquer evidência natural de sua existência, e que mesmo que as *Escrituras* admitam a existência deles “em nenhum lugar dela, porém, está dito que eles são incorpóreos, entendendo por isso a ausência de dimensões e quantidade”, e ainda que elas falem do espírito humano ou de anjos, nada suporta a ideia de que sejam realidades imateriais, pois sempre que são mencionados lhes é atribuído

¹²⁰ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 53

movimento e localidade, o que significa que possuem dimensão, “e o que quer que tenha dimensão é corpo, por mais sutil que seja”.¹²¹ As noções escolásticas sobre a alma humana como *tota in toto e tota in qualibet parte corporis* (toda no seu todo e toda na parte que lhe aprouver do corpo) derivam da ignorância da origem dos espectros que são imagens ou aparições que assombram as crianças durante a noite e aqueles acometidos por “fortes temores e outras imaginações igualmente fortes”, que Hobbes designa aqui como *fantasmas*, imagens produzidas na mente que “pela clareza, rivaliza com a sensação e também com o sonho”, cuja veemência e duração assusta os “medrosos ou supersticiosos”, que os têm como coisas realmente existindo fora da mente, aparecendo e desaparecendo de modo estranho e desconhecido, e que por isso são chamados de “corpos incorpóreos”, “o que não é um nome, mas um absurdo da linguagem”.¹²²

Ele seguirá dizendo que grande parte dos povos acreditava na existência de espíritos. É possível, segundo ele, chegarmos à conclusão natural de que “*existem espíritos*”, mas a imaterialidade de sua natureza continua sendo uma concepção distorcida da constituição dos espectros e de outras aparições, e por isso a diversidade e a pluralidade de deuses, demônios e gênios entre os gregos que serve como exemplo. No entanto, isso não é uma constatação verdadeira de que os espíritos existem e “sim uma falsa opinião a respeito da força da imaginação”.¹²³ A questão ganha os mesmos contornos dez anos depois no *Leviatã*, mas aqui Hobbes é ainda mais insistente e radical.

No trabalho de 1651, no capítulo *Da Religião*, Hobbes declara que a matéria dos “agentes invisíveis” imaginados e derivados de nossa ignorância acerca dessas supostas aparições são tidas como semelhantes à imagem que os indivíduos podem ver no reflexo de um espelho ou nos sonhos, que não aparecem como sendo produtos da fantasia, mas como substâncias reais e externas como já vimos em *Os Elementos da Lei Natural e Política*.¹²⁴ Porém, a concepção de que essas aparições são substâncias incorpóreas não pode “por natureza” corresponder a nada de real já que

¹²¹ IBIDEM. p.54

¹²² IBIDEM.

¹²³ IBIDEM. p. 54-55

¹²⁴ IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, Capítulo XII, §7, p.94

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. Portanto, os homens que, através de sua própria meditação, acabam por reconhecer um Deus infinito, onipotente e eterno, preferem antes confessar que ele é incompreensível e se encontra acima de seu entendimento, em vez de definir sua natureza pelas palavras *espírito incorpóreo*, para depois confessar que sua definição é ininteligível”.¹²⁵

Isso é coerente com o *Leviatã*, onde o universo inteiro é concebido como um agregado de corpos, ou seja, ele é em todas as suas partes corpóreo, possuindo as dimensões de grandeza como “comprimento, largura e profundidade”, de modo que qualquer parte do corpo é igualmente corpo e possui as características e dimensões dos corpos em geral, como destacamos acima. Assim, “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*”.¹²⁶

Essa é a radicalização da equalização que faz Hobbes entre corpo e substância que se apresenta no início do *capítulo xxxiv* onde ele discutirá a natureza dos anjos, a significação da palavra espírito e a noção de uma inspiração bíblica. De início no capítulo ele se dedica à tese de que a acepção mais geral de corpo é aquilo que preenche um determinado espaço ou “lugar imaginado”, uma substância independente da imaginação, mas que é uma “parte real do que chamamos o universo”, e que por sua diversidade de aparências para nós e sob diversas qualidades é dito ser uma *substância*, ou seja, *sujeito* de diversos acidentes, como estar em movimento ou em repouso, estar quente ou frio, estar sob determinada coloração ou sob outra, e cuja variedade não passa da ação ou movimento que os corpos fazem sobre os órgãos de nossos sentidos, dinâmica que Hobbes garante para a sua teoria do conhecimento de imediato nos capítulos I, II e III do *Leviatã*, reduzindo todos os conteúdos mentais às imaginações, ou seja, todas as nossas representações, ideias ou concepções das coisas são efeitos ou imagens produzidas pela sensações.¹²⁷

Apesar de Hobbes começar o capítulo xxxiv definindo o conceito de corpo ou

¹²⁵ IBIDEM. p. 95

¹²⁶ IBIDEM. Capítulo xlv, §15, p. 559.

¹²⁷ No capítulo XXXIV ele se esforça por meio de uma exegética bíblica em mostrar que as Escrituras não apoiam a ideia de que os espíritos e os anjos possuem naturezas imateriais e incorpóreas. IBIDEM. *Capítulo xxxiv*, §2. Ver todo o capítulo I, II e III do *Leviatã*.

substância, ele também arrasta a revelação para o debate procurando legitimar sua posição em um exercício exegético que acaba por habilitar o seu corporalismo.

Aquilo que nas Escrituras são chamados de “anjos”, são manifestações imagéticas de Deus para manifestar sua presença e poder, e não seres substanciais externos à mente humana, sendo provocações da divindade em sonhos e visões. “Não é a forma que deles faz anjos, mas seu uso”, e se os judeus tinham opinião semelhante aos gregos, de que haviam entidades incorpóreas “realmente existentes sem eles e independentes da fantasia” e que eles denominavam demônios bons e maus, essa opinião não é uma doutrina corroborada pelas Escrituras Sagradas, e foi dessa confusão que se originou a opinião deles acerca dos endemoniados como possessos por espíritos malignos.¹²⁸

A rejeição de Hobbes de que os anjos não são entes substancialmente existentes é afirmada apesar das inúmeras menções de anjos e demônios no *Novo Testamento* e em detrimento das palavras do próprio Jesus nos evangelhos, que poderiam sugerir que eles são de fato seres reais, mas que, para Hobbes, não atestam a sua imaterialidade, como é o caso da condenação deles no juízo final. Porém, “em textos *onde não há suspeita de corrupção* das Escrituras”, ele dirá que reconhece e o faz crer “que também há anjos substanciais e permanentes”, mas dizer que eles são incorporais é dizer conseqüentemente que eles não são nada e não estão em lugar nenhum, o que não pode ser uma conclusão tirada da revelação.¹²⁹

É destacável a passagem acima quanto a possibilidade da adulteração das Escrituras porque ela será uma hipótese chave para o que vamos abordar no próximo capítulo, pois ela é a continuidade dessa discussão deslocada para o problema acerca do caráter inspirado da Bíblia. O que precisa ter nossa atenção agora é a fidelidade de Hobbes a uma tese cara a toda a sua filosofia, que é a de que tudo o que existe é corpo, que por mais sutil e invisível que seja possui as dimensões características da matéria.

Na obra que planta as bases de sua Filosofia primeira ou metafísica, e cujo nome já nos dá o privilégio epistemológico do materialismo hobbesiano, ele

¹²⁸ IBIDEM. Capítulo XXXIV, §18-21, p. Além dele recusar que os endemoniados sejam mais que indivíduos adoecidos mentalmente ou “loucos” (Ver o capítulo viii, §24), ele vai se opor a ideia de que por Satanás e seus demônios as Escrituras estariam falando de seres também substanciais (Ver o capítulo xxxiv, §12-13, e capítulo xlv, §7, p. 536).

¹²⁹ IBIDEM. §24.

defenderá que não há causalidade que não seja material e eficiente. Toda causa formal, que Hobbes dirá que é o mesmo que a essência da coisa, e toda causa final não passam de causas eficientes, e não há causa que não seja movimento, e a causa de todo movimento tem como condição “um corpo movido e contíguo”, logo, não há movimento, alteração ou mudança na natureza que não seja movimento no espaço, pois “movimento é o contínuo deslocamento de um lugar e a aquisição de outro”.¹³⁰

Surge um problema quando esbarramos no conceito de *acidente* no *De Corpore*, porque um acidente, segundo ele, é o modo pelo qual um determinado corpo é concebido, isso inclui todos os seus aspectos, ou seja, um acidente é aquela faculdade pela qual o objeto causa em nós uma concepção de si mesmo, de modo que tanto sua extensão como seu movimento no espaço são modos pelos quais percebemos um corpo desta ou daquela maneira.¹³¹ Os acidentes não são partes do objeto pois só um corpo pode ser parte de qualquer coisa, assim, só se pode dizer que magnitude, movimento e repouso estão nos objetos como fenômeno aparente, sendo eles apenas movimentos internos àquele que os percebe e constituindo o que Hobbes chamará de essência das coisas, atributos pelos quais nomeamos o objeto, “como racionalidade é a essência de um homem, branquitude como a essência de qualquer coisa branca, e a extensão a essência de um corpo. E a mesma essência, desde que seja gerada, é chamada de forma”, sendo “um corpo em relação aos acidentes chamado de *sujeito*, e em relação à forma é chamado de *matéria*”.¹³²

Essa é a razão de Zarka defender um “materialismo gnoseológico”, pois mesmo a extensão de um corpo, o que deveria ser a propriedade definidora da matéria, seria um modo pelo qual um corpo é percebido, não passando de movimentos causados nos órgãos internos daquele que os percebe, mas que não é algo externo como a parte de um todo. O materialismo seria na verdade a consequência da epistemologia de Hobbes e, acompanhado pela separação entre os fenômenos e as coisas, seria uma teoria da representação que permitiria a

¹³⁰ IDEM. *De Corpore*, Capítulo X, §7, p. 131; Capítulo IX, §7 p. 124 e §9, p.126; capítulo VIII, §10, p.109.

¹³¹ IBIDEM. capítulo VIII, §2, p. 102 -103.

¹³² IBIDEM. Capítulo VIII, §3, §21, p. 104-105, 117,

coincidência entre corpo e substância.¹³³ Isso também é reforçado nas objeções de Hobbes às meditações, onde é dito que a noção de substância não é dada pelos sentidos, mas por argumento como vimos acima. Na objeção IX ele dirá que o conceito de substância é alcançado por meio do raciocínio, “entretanto, isso não nos dá qualquer ideia ou concepção dela”, o que exige a intervenção das operações da linguagem, de modo que o raciocínio exige a intervenção da linguagem.¹³⁴ Por isso que Zarka afirma que é pelo domínio das palavras que Hobbes reencontra o mundo das coisas.¹³⁵ Assim, a própria noção de uma materialidade absoluta de todo o universo é posterior às definições dadas pelas palavras e delas depende, e que seria por isso teríamos o privilégio dos nomes para a constituição do discurso científico.¹³⁶

Mas a questão ganha outros contornos, e ainda mais complexidade, quando nos detemos com mais atenção no fato de que Hobbes não parece ter uma definição tão fantasmática de acidente, e que sua noção de essência não pertence somente ao domínio dos fenômenos psicológicos e da dinâmica da linguagem. No caso do seu conceito de acidente, como vimos, ele parece apresentar que um acidente é tanto um modo como um corpo se apresenta a nós como também uma faculdade que lhe pertence, dando a entender que um acidente não é só um movimento interno naquele que percebe o objeto, mas também uma propriedade de um corpo determinado, ou seja, existe uma coincidência entre a coisa e seus atributos que independe da mente e lhe é exterior, mesmo que no campo da psicologia e da epistemologia essas qualidades não passem de sensações provocadas por movimentos que dependem da dinâmica fisiológica dos órgãos dos sentidos.

Isso é reforçado pela causalidade exposta no capítulo ix do *De Corpore*, onde é dito que um corpo pode produzir algo em outro, e.g. calor, deslocamento,

¹³³ ZARKA, Yves-Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1999p. p.62.

¹³⁴ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia in Ouvres de Descartes*, volume VII. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-éditeur, 1904, p. 185 [255/5/10].

¹³⁵ ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1999. p. 109

¹³⁶ O Artigo de Maria Isabel Limongi *A semântica do materialismo de Hobbes* no volume 5 da revista *Analytica* v. 5, n. 1-2, p. 109–135, 2013, discute profundamente a questão. Ver também o capítulo Iv do *Leviatã* onde Hobbes também discute a contradição semântica entre *substância* e *incorpórea*, §21, p. 48.

aumento ou diminuição, ou quando gera ou destrói algum acidente em outro corpo que é dito sofrer algo do primeiro, isto é, “Agente é quando um corpo empurra um outro corpo gerando movimento nele. E o corpo onde o movimento foi gerado é chamado de paciente”, de modo que o agregado de acidentes em um ou mais agentes é chamado de “causa eficiente”, enquanto o agregado de acidentes no paciente é correntemente chamado de “causa material”.¹³⁷

A noção de acidente também envolve, como vimos acima, o que Hobbes concebe como a essência de uma coisa, pois ainda no *De Corpore* ele dirá que um acidente pelo qual nomeamos algum corpo é chamado de a essência dele “como a racionalidade é a essência de um homem, a branquitude de alguma coisa branca e a extensão a essência de um corpo”, e aquilo que denominamos de “forma” é a essência desde que ela tenha sido uma vez gerada.¹³⁸ Ou seja, Hobbes não aceita que possam haver “essências separadas” ou “formas substanciais” que antecedem a produção das coisas, como ele de forma polêmica atribui à metafísica aristotélica, e que ele acusa de ser nociva para a soberania.¹³⁹

Hobbes se opõe cedo no *Leviatã* à concepção de que os conteúdos mentais sejam produzidos por agentes ou formas imateriais, ou que as representações dos objetos dependam do movimento de essências tidas como elementos incorpóreos.¹⁴⁰ No capítulo xlvii da versão latina da obra de 1651 ele acusará Aristóteles de ser o responsável por essa doutrina.¹⁴¹ Não tão preocupado ou atento com as coisas como era com as palavras, Hobbes dirá que Aristóteles estava insatisfeito com as coisas compreendidas sob nomes como *homem* e *animal*, e procurava saber que coisa era concebida sob a cópula “é” (*est*) que tem sua origem no termo ou verbo infinitivo *ser* (*esse*) usado para conectar o sujeito e o predicado de uma sentença, não duvidando de que o “nome *ser* (*esse*) fosse o nome de alguma coisa, como se na natureza houvesse algo cujo nome fosse *ser* (*esse*) ou *essência* (*essentia*)”, ou seja, Aristóteles teria errado em não compreender que uma essência não é uma coisa (*res*), mas um nome (*nomen*), somando-se a recusa hobbesiana da doutrina das essências o argumento de que o

¹³⁷ HOBBS, Thomas. *De Corpore*. English Works, volume I, London: 1839 capítulo ix, p.120 e 122.

¹³⁸ IBIDEM, cap viii, §21. p. 117

¹³⁹ IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xlvii, §18, p. 561

¹⁴⁰ Ver os parágrafos finais dos capítulos I e II do *Leviatã* onde Hobbes já pincela as consequências políticas da doutrina das causas formais aristotélicas.

¹⁴¹ A versão inglesa do capítulo não é menos piedosa com a Metafísica de Aristóteles.

termo não se encontra nos textos bíblicos tampouco pertence à gramática hebraica, assim como não pertence a elas os termos *essentiale*, *essentialitas*, *entitas* ou *entitativum*.¹⁴² A acusação de Hobbes é a de que Aristóteles comete uma “reificação lógica” ao hipostasiar uma abstração, errando em não distinguir “coisas separadas e considerações separadas da mesma coisa”, já que “é impossível à essência de qualquer coisa existir separadamente da coisa mesma”.¹⁴³ Fazer de uma essência um nome pode sugerir de fato, como aponta Zarka, que o materialismo de Hobbes pertence somente à ordem epistemológica, fazendo do seu materialismo não uma afirmação ontológica sobre o substrato dos fenômenos, já que mesmo a corporeidade como um universal não existe fora do domínio da linguagem, adicionando a isso a aceitação de que a essência pode ser tomada como substância, ou de que uma substância é dada por argumento e não pelos sentidos, como ele defende nas objeções a Descartes, endossando em alguma medida o aristotelismo.¹⁴⁴ A noção de *espaço imaginário* parece adicionar que a extensão de um corpo é um acidente de uma coisa apenas como “existindo independente de nós”, assim como os próprios movimentos dos corpos, ou seja, até seus deslocamentos são acidentes deles, reforçando a suposição de que o seu materialismo está ancorado em uma epistemologia que antecede a posição aparentemente ontológica de equalizar corpo e substância.¹⁴⁵

No entanto, Hobbes parece não fornecer apenas uma definição de corpo apenas como algo que existe de maneira independente do pensamento e exterior a ele, mas como algo também coincidente com o espaço ou coextensivo a ele, como mostra o início do capítulo viii do *De Corpore*.¹⁴⁶ A chave pode estar na afirmação de que o *lugar* (*Place/locus*) não é nada fora da mente, enquanto a grandeza (magnitudo) do objeto não é nada dentro dela, isto é, enquanto o lugar de um corpo

¹⁴² “*Essentia ergo res non est neque creata, neque increata; sed nomen artis causa fictum*”. Ver *Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Opera Philosophica, Volume III, Londini, 1841, capítulo xlvii, §17, p. 498-499.

¹⁴³ IBIDEM. *Appendix*. cap. I §75, p. 530-531.

¹⁴⁴ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV, p. 304, e DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia* in Ouvres de Descartes, volume VII. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-éditeur, 1904, p. 178 [244/5/10/15].

¹⁴⁵ HOBBS, Thomas. HOBBS, Thomas. *De Corpore*. English Works, volume I, London: 1839, capítulo viii, §2, p. 102

¹⁴⁶ IBIDEM. Capítulo viii, §1, p. 102. A edição latina traz: “*corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*”. Ver IDEM. *De Corpore*. Opera Philosophica, Volume I, Londini: edições Molesworth, 1839, Pars II, Caput viii, §1, p. 91.

é uma “extensão fictícia” (*extensio ficta*) a magnitude é uma “extensão verdadeira” (*extensio vera*).¹⁴⁷ Talvez seja por isso que Leijenhorst tome um caminho diferente do que toma a interpretação de Zarka, pois para ele a noção de um “espaço real” e o princípio de razão que dirige o corporalismo hobbesiano são seguros o suficiente para afirmar que a extensão é uma propriedade indissociável dos corpos, mesmo considerando sua determinação como accidental, fazendo da magnitude e do movimento as únicas características do real da qual depende causalmente as nossas representações, pois como toda percepção é movimento, Hobbes pode seguramente afirmar que toda substância é corpo, independente do nome que se dê a ela.¹⁴⁸

E de fato, no *De Corpore* ele dirá que a extensão de um corpo é o mesmo que sua magnitude e que podemos denominar o “espaço real” que é diferente do “espaço imaginário” pelo qual concebemos um corpo e que depende da mente, pois o espaço imaginário é o efeito enquanto a magnitude do objeto é a sua causa, sendo o primeiro um acidente da mente representando um corpo exterior a ela, enquanto o segundo constitui as coisas no mundo, pois há certos acidentes que não podem ser separados de seus substratos a não ser que a própria coisa seja destruída, acidente sem o qual nenhum corpo pode ser concebido como a extensão ou a figura.¹⁴⁹ Para Leijenhorst magnitude e movimento seriam as únicas características objetivas do mundo real.¹⁵⁰ É por esse motivo que o Deus corporal de Hobbes pode apontar para uma ontologia no sentido mais estrito do termo, como explica Dominique Weber, já que o conceito de corpo passa na frente da própria incompreensibilidade da natureza divina e sua equivocidade em relação aos corpos finitos.¹⁵¹ Por mais incompreensível que seja a natureza de Deus, ela não transgride

¹⁴⁷ IBIDEM. §5, p. 105. Edição latina p. 93

¹⁴⁸ Essa é a razão de para Hobbes os nomes “substância” e “incorporal” serem contradições em termos. Ver LEIJENHORST, Cees. *La causalité chez Hobbes et Descartes* in *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005. p. 90-91, 118, e IDEM, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Cees Leijenhorst. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002. p. 88

¹⁴⁹ HOBBS, Thomas. *De Corpore*. English Works, volume I, London: 1839., capítulo VIII, §4, §3, p.104-105

¹⁵⁰ LEIJENHORST, Cees. *Sense and Nonsense about sense: Hobbes and the aristotelians on sense perception and imagination* in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 94.

¹⁵¹ WEBER, Dominique. *Hobbes et le corps de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2009 p. 138-139. Para a filosofia primeira de Hobbes como uma ontologia ver também IDEM., *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.

a estrutura material do universo.¹⁵² Assim, é possível questionar se Hobbes estaria negando a transcendência divina, como destaca Weber, e se ele de fato não estaria equalizando Deus e a natureza, como também acusará Bramhall.¹⁵³ Para Karl Schumann, do ponto de vista filosófico a corporeidade divina faz da noção de Deus como causa primeira uma contradição, pois se ela é primeira ela não pode pressupor a existência dos corpos, no entanto se fosse assim ela não seria uma causa, pois como vimos só os corpos, ou melhor, os movimentos dos corpos podem ser causa de qualquer coisa, de modo que para ele a noção de causa primeira não difere em nada das outras causas e se confunde com o curso total da natureza, além do fato de que a noção de universo de Hobbes faria de Deus uma parte infinita dele, logo a própria noção de Deus como causa seria reverencial.¹⁵⁴

E de fato Hobbes parece sugerir uma proximidade arriscada entre Deus e a natureza quando defende que de seu conceito de substância se segue que Deus pode ser chamado de “substância que sustenta o mundo” ou que ele pode ser ou o universo inteiro ou parte dele.¹⁵⁵ Voltando a tratar a questão no capítulo III do apêndice à edição latina do *Leviatã*, Hobbes fará apelo ao discurso paulino no areópago do livro de *Atos* e pelo qual começamos o capítulo anterior. Comentando a fala de Paulo de que “todos nós somos e nos movemos em Deus” ele dirá que “todos nós temos quantidade”, perguntando se “pode um ser que tem quantidade estar naquilo que não tem quantidade”, e termina dizendo que “Deus é grande, mas é impossível entender grandeza sem um corpo”.¹⁵⁶

O mínimo que podemos dizer desse Deus que é “o mais puro, simples e

¹⁵² Hobbes dirá que o fato de Deus ser incompreensível não legitima que demos a ele o nome negativo que quisermos. Ver HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, Volume IV, p. 313.

¹⁵³ WEBER, Dominique. *Hobbes et le corps de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2009. p. 16. Ver também HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV, p. 312-313.

¹⁵⁴ Schumann também destacará que a incompreensibilidade da natureza divina é similar à incompreensibilidade acerca dos limites do universo no último capítulo do *De Corpore*. SCHUMANN, Kar. *La question de Dieu chez Hobbes* in Hobbes, Descartes et la Métaphysique. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005, . p. 128 e 140.

¹⁵⁵ HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, volume IV, p. 308 e 349.

¹⁵⁶ IDEM. *Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Opera Philosophica, Volume III, Londini, 1841. Appendix, cap. III, §6, p. 541

invisível espírito corporal”,¹⁵⁷ é que ele parece ser uma causa que não se separa do universo e é parte dele.¹⁵⁸ Para Patrícia Springborg, a corporalidade divina é a afirmação de Hobbes de que, se Deus realmente existe, ele não pode violar as leis do próprio universo que impõe que o substrato de todas as coisas possua uma natureza corpuscular.¹⁵⁹ Leo Strauss é radical ao defender que a submissão de Deus ao materialismo de Hobbes é um sinal de que ele estaria equalizando Deus e uma realidade material esmagadora, dado que a onipotência divina inescapavelmente necessita todos os eventos como veremos em breve.¹⁶⁰ Para Gorham, o Deus de Hobbes é coerente com sua filosofia, mas tão distante da tradição cristã quanto o de Spinoza, e que, apesar de heterodoxo, Hobbes é sincero, o que concorda com a afirmação de Leijenhorst de que a tese é “desastrosamente heterodoxa”, mas que não esconde uma agenda ateaista como martelaram seus contemporâneos.¹⁶¹

É verdade que em certos momentos Hobbes indica que no discurso religioso a piedade comum pode denominar Deus como um espírito incorporeal para “honrá-lo com atributos ou significações o mais longínquo que seja possível da solidez dos corpos visíveis”,¹⁶² mas Hobbes acaba se afastando dessa reverência ao abraçar de maneira inegociável a corporeidade do real. O apontamento de Hobbes de que no discurso religioso ou piedoso Deus pode ser sem erro chamado de incorporeal não é indício de uma distinção entre discurso científico de um lado e discurso religioso de outro, blindando os dois campos como uma evidência da ortodoxia do filósofo, mas do deslocamento da questão para o domínio da antropologia e da política, já que os atributos negativos de Deus não são verdades filosóficas, mas

¹⁵⁷ IDEM. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, volume IV, p. 313

¹⁵⁸ GORHAM, Geoffrey. *Mixing Bodily fluids: Hobbes’s Stoic God*. Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions, volume 53, número 1, Springer, 2013. p. 40. Ver também IDEM, *The Theological foundation of hobbesian physics: A defence of corporeal God*. British Journal for the history of philosophy. Routledge, 2012.

¹⁵⁹ SPRINGBORG, Patrícia. *Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God*. British Journal for the history of philosophy. Routledge, 2012. p. 924

¹⁶⁰ Para Strauss Hobbes antecede Spinoza no movimento que ele chamará de “iluminismo radical” que antecede o movimento iluminista francês propriamente dito. Ver STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes*. Dépôt légal - 1 edition:2005, janvier. presses universitaires de france, 2005. p. 117-118 e 127.

¹⁶¹ GORHAM, Geoffrey. *The Theological foundation of Hobbesian physics: a defence of corporeal God*. p. 242. E LEIJENHORST, Cees. *HOBBS corporeal deity in Heterodoxy in Early modern science and religion*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 94.

¹⁶² HOBBS, Thomas. *Leviatã*. capítulo xii, §7. Ver também Os Elementos da lei Natural e política, capítulo xi, §4, p. 53.

são sinais de “nossa reverência, quando lhe damos aqueles *nomes que entre nós* são os das coisas que mais magnificamos e elogiamos”, o que inclui a própria existência de Deus e sua natureza criadora.¹⁶³

*

Voltaremos a falar disso no próximo capítulo onde a discussão sobre a Bíblia como revelação divina evocará mais uma vez a epistemologia, a ontologia hobbesiana e a relação íntima entre religião e poder que está na base de sua antropologia. Essa relação estaria expressa na tentativa de Hobbes de mostrar que a autoridade das Escrituras como Palavra de Deus é dada pela soberania e pela constituição da política e do poder, já que os autores dos Escritos bíblicos são eles mesmos desconhecidos, de modo que o problema é colocado nos termos, não de que as Escrituras sejam ou não a palavra de Deus, pois “em todo lado se acredita que foi Deus seu primeiro e original autor”, mas a questão “é por que autoridade elas são tornadas leis”.¹⁶⁴

Afinal, a afirmação de que não há dúvidas quanto à autoria divina dos textos bíblicos é duvidosa se levarmos em consideração que Hobbes antecipa o capítulo em que debate o cânone bíblico, considerando já no início do *Leviatã*, como mostramos em nossa introdução,¹⁶⁵ que não podemos ter uma garantia de que as Escrituras são a palavra de Deus sem que nós mesmos não tenhamos uma confirmação de sua origem sobrenatural tendo uma revelação particular que garanta que Deus é de fato o autor delas. Na ausência desta, tudo que temos é confiança nos homens a quem damos crédito,¹⁶⁶ sendo que Hobbes afirma que a dúvida quanto a natureza revelada das *Escrituras* é dirigida aos homens e não a Deus.¹⁶⁷ Isso é inflamado por Hobbes na declaração de que acreditar que Deus fala pelas *Escrituras* “não é o mesmo que dizer que Deus lhe falou imediatamente, e

¹⁶³ HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. p. 53. Grifo nosso.

¹⁶⁴ IDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xxxiii, §20, p. 328

¹⁶⁵ Ver página 21

¹⁶⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, §40, p. 243.

¹⁶⁷ IBIDEM. capítulo vii, §7, p.60-61

sim através da mediação dos profetas, ou dos apóstolos, ou da Igreja”.¹⁶⁸ Mas Hobbes não se detém e continua afirmando o que poderia ser tomado facilmente como um ataque indireto à inspiração sobrenatural das Escrituras ou no mínimo à garantia de que elas o sejam, pois ele continuará dizendo que

Dizer que Deus lhe falou em sonhos não é mais do que dizer que ele sonhara que Deus lhe havia falado, o que não tem eficácia para conquistar a crença de quem sabe que os sonhos na sua maioria são naturais, e podem ter origem nos pensamentos anteriores; e que sonhos como esses não passam da manifestação de uma alta estima de si mesmo e de uma insensata arrogância, assim como de uma falsa opinião sobre a sua própria devoção, ou outra virtude pela qual julga ter merecido o favor de uma revelação extraordinária. Dizer que teve uma visão, ou que ouviu uma voz, é o mesmo que dizer que sonhou entre o sono e a vigília, pois acontece muitas vezes alguém assim tomar naturalmente o seu sonho por uma visão, por não ter reparado bem que estava dormitando. Dizer que fala por inspiração sobrenatural é o mesmo que dizer que sente um ardente desejo de falar, ou alguma alta opinião de si mesmo, para os quais não consegue encontrar uma razão natural e suficiente. De modo que, embora Deus possa falar a alguém através de sonhos, visões, voz e inspiração, Ele não obriga ninguém a acreditar que efetivamente assim fez a qualquer um que tenha essa pretensão. Porque, sendo um homem, pode estar enganado e, o que é mais, pode estar mentindo.¹⁶⁹

Essa passagem condensa bem o tema que vamos abordar agora que é a dúvida que Hobbes parece lançar sobre a natureza da inspiração profética e a origem sobrenatural da revelação divina. Essas são interpeladas ora pela ignorância acerca da origem e do conteúdo delas, ora pela ambição humana por poder e glória e que podem caminhar juntas como veremos no capítulo a seguir.

¹⁶⁸ IBIDEM, capítulo xxxii, §6, p. 315

¹⁶⁹ IBIDEM. p. 315-316

Capítulo 2

Resumo

Nesse capítulo vamos destacar a abordagem de Hobbes acerca das profecias e dos profetas e como sua posição ao trazer para o debate a origem não sobrenatural da mensagem profética de maneira ambígua lança dúvidas acerca de sua origem divina, acompanhada, por sua vez, pela ânsia humana por poder e dominação. Seguiremos com sua discussão acerca do cânon bíblico e sua formação que é analisada sob a luz da história e dos conflitos dos relatos inerentes ao texto bíblico, destacando a sua autoria desconhecida. Essa discussão retoma a dinâmica do poder que orienta a sua antropologia e que invadiu cedo a fé cristã e suas instituições, mostrando que os dogmas religiosos são eles também, assim como pode ser sugerido acompanhar a própria formação da Escritura, fruto do conflito entre os homens e sua inclinação para a dominação e a busca incansável pelo poder.

Capítulo 2

A revelação entre a história, o poder e a incerteza.

No coração do judaísmo está a obediência à lei divina revelada a Moisés na peregrinação dos israelitas no deserto antes da posse da terra de Canaã, lei (תּוֹרָה/Toráh) que tem na sua observância a condição da posse e da permanência na terra prometida por Iahweh, o deus de seus pais (Êxodo 3,6). Nas últimas palavras do último dos cinco livros cuja a autoria foi atribuída ao próprio Moisés,¹⁷⁰ o profeta declara ao povo assim:

ficai atentos a todas as palavras (דְּבָרִים/hadebarim) que hoje tomo como testemunho contra vós; vós as ordenarei aos vossos filhos, para que as observem, pondo em prática todas as palavras desta Lei (תּוֹרָה/haToráh). Não é uma palavra (דָּבָר/dabar) inútil para vós, porque ela é a vossa vida, e é por esta palavra que prolongareis vossos dias sobre o solo do qual ides tomar posse, ao atravessardes o Jordão” (Deuteronômio 32, 45-47).

É por meio da concordância com essa Lei que os demais escritos bíblicos ganham sua legitimidade e autoridade no que mais tarde serão conhecidos como a coletânea dos Profetas (נְבִיאִים/Neviim) *Josué, Juízes, Samuel 1 e 2, Reis 1 e 2* (profetas anteriores), *Isaias, Jeremias, Ezequiel* (profetas posteriores), *Oseias, Joel, Amós, Abadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias* como “Os doze”, e a terceira coletânea dos Escritos (כְּתוּבִים/Ketuvim) reunindo *Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cântico dos cânticos, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias e Crônicas 1 e 2*, num total de 24

¹⁷⁰ São os cinco primeiros livros da Bíblia hebraica Gênesis , Êxodo , Levítico, Números, e Deuteronômio. Todos carregam no título a palavra que inaugura o texto.

livros constituindo a TaNaK.¹⁷¹

Da ascensão ao triunfo do cristianismo, os escritos sagrados do judaísmo não perderam seu caráter normativo, mas ganham uma nova dimensão na figura de Jesus e seus discípulos no que seria depois o *Novo Testamento*, conjunto de escritos que retratam nos Evangelhos a vida, o ministério, a morte e a ressurreição de Jesus, as cartas paulinas e as chamadas *Cartas católicas*, que também passam a ter por sua vez um caráter normativo como o Antigo testamento, mas superior.¹⁷² Na fé cristã os livros santos dos hebreus e suas profecias conduziam e se cumpriam em Jesus e na sua missão (*Mateus 5, 17-19 e Lucas 16, 17*). Confrontando os judeus que procuravam matá-lo, Jesus diz: “vós perscrutais as Escrituras porque julgais ter nelas vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim” (*João 5, 39*), declarando com isso o caráter profético dos escritos.¹⁷³ Quanto à autoria dos livros, a segunda epístola de Pedro (*1, 20 e 21*) ressalta Deus como seu primeiro e único autor. Mas é só com a reforma protestante a partir do século XVI e o princípio da *Sola Scriptura* que elas passam a ganhar a centralidade como constituinte da meditação, da prática e da vida religiosa, que antes congregava com a tradição apostólica nas igrejas romanas e orientais que se ancoram numa herança patrística e catedrática.¹⁷⁴

Na Inglaterra do século XVII, impactada pela reforma luterana e calvinista, a Bíblia era a fonte de todas as respostas para todos os domínios da sociedade, da moral, da política e da salvação individual. Para Lutero, por exemplo, “os cristãos não podem ser governados por nada que não seja a palavra de Deus”.¹⁷⁵ Ela era e deveria ser o fundamento de todos os aspectos da cultura e da vida inglesa, como retrata ampla e exaustivamente Christopher Hill em *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*.¹⁷⁶ No curso dos acontecimentos da guerra civil todos os grupos e partidos defendiam encontrar nas palavras e narrativas bíblicas uma justificativa para a ação política na revolução e na guerra que se desdobravam. O vernáculo

¹⁷¹ Acrônimo das primeiras letras de cada um dos três conjuntos.

¹⁷² Ver a contraposição que faz Jesus com o seu ‘Eu, porém, vos digo’ à lei mosaica em *Mateus 5, 20-48*. Ver também a lei do divórcio que ele diz ter sido dada aos judeus por causa da “dureza” dos corações deles em *Marcos 10,5, Lucas 16, 18 e Mateus 5, 31 e 32*.

¹⁷³ O discurso de Estevão em *Atos 7, 1-54* é emblemático no sentido de traçar toda a história israelita desde Abraão como tendo seu ponto culminante na vinda messiânica de Jesus. Ver também 2 timóteo 3, 15.

¹⁷⁴ Ver MORGAN, Robert. *The Bible and Christian Theology*. in *Cambridge Companion to Biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.p. 121

¹⁷⁵ LUTERO. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes. 1995, p. 56.

¹⁷⁶ Ver a página 28.

bíblico, segundo Hill, era uma verdadeira instituição na Inglaterra da dinastia dos Tudor e vinha sendo crucial para o florescimento do nacionalismo inglês. A disponibilidade dos escritos bíblicos em inglês teve um efeito cultural e revolucionário inédito, o que na atmosfera política, social e religiosa da Inglaterra sob Carlos I era um verdadeiro campo de batalha. A Bíblia traduzida para a língua popular, “estava aberta a todos, até mesmo às classes mais baixas para ser pilhada e utilizada”.¹⁷⁷

Até que as coisas chegassem à efervescência religiosa disruptiva da década em que Carlos I sucumbiu, a trajetória da difusão da Bíblia entre o povo inglês foi marcada pela atuação nacionalista e antipapal da “Estrela da manhã da Reforma” mestre em artes e doutor em teologia, John Wycliffe (1328-1384), e o movimento que se espelharia em suas doutrinas denominado de “lollardos”, que exigiam um rompimento com o catolicismo romano que já vinha sendo empreendido por Henrique VIII, mas que eles enxergavam como tímido, e que deixava intocadas certas liturgias e dogmas vistos pelos diversos grupos como práticas idólatras e contrárias ao texto bíblico.¹⁷⁸ A influência de Wycliffe ainda seria sentida e radicalizada mais tarde, e a centralidade que ele dá para as *Escrituras* prepararia a autoridade delas após os esforços de Lutero e o escoamento das teses de Calvino para o domínio inglês, e que conduziria ao que se convencionou chamar de Puritanismo.¹⁷⁹

Apesar do rompimento com a Sé romana por Henrique VIII em 1534, excomungado pelo Papa um ano antes, foi só em 1611 com Jaime VI da Escócia

¹⁷⁷ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 2003. p. 24-25, 26-27, 32, 85.

¹⁷⁸ Movimento que suscitou a reação da coroa de Henrique IV com a lei *De Haeretico Comburendo* de 1401. Os Lollardos propagavam as ideias de Wycliffe pregando nos campos acarretando em 1381 uma revolta de trabalhadores, e um ano depois a condenação das teses do reformador que vão continuamente ser espalhadas pela Europa inspirando o movimento hussita, consequência das pregações de João Huss (1369-1415) morto na fogueira, assim como foi feito com seu amigo e discípulo Jerônimo de Praga (1379-1416), o que causou a revolução hussita em 1419. Ver KALUZA, Zénon. In *Dicionário crítico de Teologia*. in *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 845-847. Entre as teses dos lolardos exposta ao Parlamento nas *Doze Conclusões* de 1395 estavam o fim de certos ritos e prerrogativas episcopais, o fim de exorcismos, de orações pelos mortos, de peregrinações, da veneração de imagens, o fim também da confissão, do celibato dos padres e da Eucaristia aos moldes de Wycliffe, que não reconhecia a presença real e substancial do corpo de Cristo como defendida pela Sé romana. Ver REVENTLOW, Henning Graf. *The Authority of the bible and the rise of the modern word*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 31-38.

¹⁷⁹ Termo pejorativo para uma minoria que abraçava um “calvinismo exacerbado” e sectário que se opôs violentamente contra Carlos I e as medidas de William Laud (1573-1645), arcebispo de Canterbury. COLLINSON, Patrick in *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014 p. 1474-1476.

ou Jaime I da Inglaterra (1566-1625) que a Bíblia conheceu uma tradução autorizada e acessível. Antes disso William Tyndale (1484-1536), figura tão ou mais importante para o protestantismo inglês que Wycliffe, enfrentava a hostilidade da corte de Henrique antes de seu rompimento com Roma por conta de sua tentativa de traduzir a Bíblia, para ele “O Livro dos Livros”. Influenciado por Lutero que estava sendo associado às revoltas camponesas na Alemanha, ele é mais tarde capturado no continente e levado à fogueira em 6 de outubro de 1536. Apenas um ano depois, o Rei autorizava a *Matthew Bible*, apesar de tentar restringir o seu acesso às classes populares. Versões em inglês da Bíblia de Genebra e suas notas de rodapé críticas aos poderes mundanos eram contrabandeadas da Holanda ainda sob o reinado de Maria I, apelidada de “A sanguinária” por sua restauração do catolicismo e sua violência extrema contra os dissidentes.¹⁸⁰

Na sociedade inglesa posterior à *Authorized King James Version*, a Bíblia passou a nortear as aspirações revolucionárias contra a coroa e seu arcebispo Laud que procurava impor seu controle eclesiástico, litúrgico e dogmático sobre os grupos puritanos e escoceses presbiterianos, que com sua imposição do *Common Prayer Book* finalmente dinamitou a relação deles com a Coroa. A revelação divina nos textos bíblicos era a lente segundo a qual se orientavam aqueles que buscavam um rompimento com Carlos I e sua política assim como orientava aqueles que queriam preservá-la.

Nesse sentido Hobbes não foi uma exceção. Mas a dedicatória do *Leviatã* mostra que ele tinha clareza em relação ao uso que faria dos textos bíblicos já que declara que ele possuía “uma finalidade diferente da que geralmente por outros é visada”, um uso necessário dado que ele fala dos textos bíblicos como “fortificações avançadas do inimigo, de onde este impugna o poder civil”.¹⁸¹ No entanto, essa não seria a primeira vez que ele desenvolve uma exegese bíblica que já havia acontecido no manuscrito dos *Os Elementos da Lei Natural e Política* e no *Do Cidadão*, mas que de fato é mais explorada na obra de 1651, e que provocaria as maiores reações e acusações, dentre elas a de que ele subvertia os textos sagrados e que deixava transparecer que procurava reduzir ou eliminar a crença na revelação divina ou minar sua natureza inspirada, sua origem sobrenatural e sua

¹⁸⁰ Ver Hill, O século das revoluções. São paulo: Editora Unesp. 2012. p. 107. Ibidem, A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII. p. 32, 89 e 586. Ver também Hahn e Wiker. A politização da Bíblia. Editora Ecclesiae, 2013, p. 302

¹⁸¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 4 ed. São Paulo: Martins fontes, 2019, p. 6

autoria sagrada. Para os contemporâneos de Hobbes, o “monstro de Malmesbury” buscava lançar dúvidas acerca da narrativa mosaica e dos milagres de Jesus contidos nos Evangelhos.¹⁸² Mas afinal, o que levou a sensibilidade religiosa e teológica da época a tomar majoritariamente sua filosofia expressa na sua exegese como uma ameaça à tradição e a religião judaico cristã passando a ser vista como subversiva e ancestral ao *Tratado Teológico político* de Spinoza?

A resposta pode ser encontrada nas suas considerações epistemológicas, históricas e antropológicas acerca do que era, e que ainda é por bilhões de indivíduos e múltiplas tradições, considerada a palavra de Deus. Suas considerações exegéticas trariam consequências marcantes e decisivas no que hoje ainda é debatido pela historiografia, a arqueologia e a investigação crítica e científica acerca da formação do cânon bíblico e de sua autoridade ao longo do tempo que exploraremos nesse capítulo.

2.1. A origem, a natureza e a mecânica da profecia.

Nos manuscritos dos *Os Elementos da Lei Natural e Política*, que passou a circular em 1640, Hobbes já excluía o conhecimento da revelação e da inspiração bíblica no mesmo quadro em que também aparece a recusa de que há qualquer conhecimento acerca da natureza divina, o que vimos no primeiro capítulo. É na mesma discussão acerca do que significamos com a palavra espírito, e que ela nada significa se for tomada como uma natureza sem dimensão, que ele insere a questão da inspiração.

Do mesmo modo que a natureza dos espíritos incorpóreos em geral, como os anjos e a alma humana, da inspiração divina é impossível chegar a um verdadeiro conhecimento “contando apenas com meios naturais”, e por isso esse conhecimento carece de qualquer evidência.¹⁸³ Isso porque a evidência recorre às imagens e às representações mentais que tem sua origem nos objetos dos sentidos, e portanto dependem da sensação que um corpo provoca em nós. Dada a

¹⁸² MINTZ, Samuel I. *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1970.

¹⁸³ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 53

suposição de que a natureza dos espíritos não seja corporal, sua concepção é vazia de qualquer conteúdo, logo, o que temos é apenas fé de que as *Escrituras* são a palavra de Deus. Sua origem divina é garantida através de feitos miraculosos e sua conformidade com os seus próprios ensinamentos e doutrinas, pois Hobbes sugere que espíritos mentirosos possam também inspirar, portanto, o milagre e a inspiração devem estar ancorados na doutrina ensinada pelo Cristo e seus apóstolos. Assim, “não temos nenhum meio, natural ou sobrenatural, pelo qual o conhecimento das Escrituras possa ser chamado propriamente de ciência e de evidência infalíveis. Resta, assim, que o conhecimento que temos de que as Escrituras são a palavra de Deus é apenas fé”, fé que é uma opinião sustentada por uma “confiança em outros homens”.¹⁸⁴

O que Hobbes faz é deslocar a fé no conteúdo das *Escrituras* para a autoridade cujo crédito já está garantido, ou seja, a fé na palavra de Deus não possui sua raiz na verdade de um dogma ou no seu conteúdo profético, mas na credibilidade depositada em certos indivíduos já reverenciados, admirados e estimados, o que ainda no texto de 1640 não diminui a ação divina. Isso porque a fé depositada na tradição e na autoridade da igreja não anula Deus como causa eficiente da fé, “pois todas as boas opiniões que admitimos e nas quais cremos, embora procedam do ouvir dizer, e este, por sua vez, do ensinamento, ambos os quais são naturais, ainda assim as boas opiniões são obra de Deus. Pois todas as obras da natureza são suas” e, portanto, também devem ser “atribuídas ao Espírito de Deus”, como exposto em *Êxodo 28, 3* em que é dito que Deus infundiu o seu espírito e habilitou alguns indivíduos com sabedoria e certas capacidades para determinados trabalhos. Segue-se disso que

a fé pela qual cremos é obra do Espírito de Deus, no sentido de que o Espírito de Deus concede, mais a um homem do que a outro, sabedoria e habilidade no trabalho, e assim ele também intervém em outros pontos da nossa vida ordinária, de tal modo que um homem crê em algo que, pelas mesmas razões, outro homem não crê, assim como um homem reverência a opinião e obedece às ordens de seus superiores, e outros não.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Hobbes fala aqui dos ensinamentos do próprio Jesus acerca de seu retorno em *Mateus 24, 24*, do ensinamento apostólico em *Gálatas 1, 8* e da encarnação em 1 João 4, 1-3 e 15 e 1 Coríntios 3, 2.

Idem, p. 26, 55-57

¹⁸⁵ Ibidem. p. 57

Assim, a fé nas *Escrituras* depende tanto da credibilidade em determinados indivíduos e sua autoridade, como no caso da igreja e da tradição apostólica, como também é produto da intervenção e da própria ação divina. Voltaremos a discutir o modo como Deus age no mundo e como ele determina os fenômenos assim como a fé. O que devemos destacar no momento é que, já em Paris, dois anos após a circulação do *Os Elementos da Lei Natural e Política*, no *Do Cidadão* (1642) Hobbes adiciona novos elementos.

Na parte III (Religião), capítulo XVI, ele dá mais atenção para o mensageiro da palavra divina, o profeta, já que “é a palavra de Deus tudo aquilo, e somente aquilo, que um verdadeiro profeta afirmou que Deus disse”, o que conduz à questão de como reconhecê-lo, o que é o caso de Moisés e os israelitas que creram nele graças aos milagres que testemunharam e na fé do próprio Moisés, pois mesmos feitos extraordinários não poderiam ter sido suficientes para dar crédito a ele, concorrendo com isso o seu apelo ao Deus de seus ancestrais Abraão, Isaac e Jacó “pois isso teria sido contrário ao pacto por eles firmado com Deus”.¹⁸⁶ Ou seja, Hobbes ainda mantinha os mesmos parâmetros para o reconhecimento do verdadeiro profeta substituindo os milagres e feitos extraordinários realizados pela confirmação dos acontecimentos preditos por ele, e mantendo a sua conformidade com a fé abraâmica.¹⁸⁷ No entanto, no *Do Cidadão* ele parece suspeitar mesmo desses dois critérios, pois “há muita controvérsia sobre o que significa seguir outros deuses”, assim como para saber se de fato uma previsão do profeta se realizou, dada a enigmática obscuridade reinante no discurso profético dominado por figuras, e que por isso exige a “*via da razão natural*” para julgar se a profecia se ajusta ou não ao acontecimento.¹⁸⁸

Esse é um apelo condizente com algo que ele introduz na discussão acerca da lei divina que pode ser declarada “pelos ditados tácitos da razão reta”, por uma revelação sobrenatural imediata, ou

por uma voz sobrenatural, quer por uma visão ou sonho, quer por inspiração divina, ou por meio de outra pessoa recomendada por ele aos demais como merecedor de seu crédito, fazendo-o operar

¹⁸⁶ IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 p. 269-270.

¹⁸⁷ IBIDEM. p. 270-271

¹⁸⁸ Aqui, como apresentamos no primeiro capítulo, Hobbes assegura a Moisés um lugar privilegiado de enxergar o próprio Deus, diferentemente dos demais profetas como declara *Números 12, 8*. Idem. p. 271

milagres autênticos. A este, cuja voz Deus assim utiliza para manifestar sua vontade aos outros, chama-se *profeta*.¹⁸⁹

Mais adiante Hobbes designa a razão como meio pelo qual Deus declara suas leis e pela qual “reina através dos ditados da razão reta”, que é o guia para “todos os que reconhecem seu poder divino”, diferente da revelação imediata e sobrenatural que ele denomina de “palavra sensível” e também da palavra mediada por um outro indivíduo chamada de “palavra profética”, e que por sua vez engendra a fé. Segue-se disso, por um lado, um domínio natural da divindade e, por outro, um domínio profético através de leis positivas declaradas, como no caso de Moisés e o povo hebreu,¹⁹⁰ algo que ele reafirma anos depois no *Leviatã* dizendo que Deus dá a conhecer a sua vontade e suas leis de três modos:

pelos ditames da *razão natural*, pela *revelação*, e pela voz de algum *homem*, ao qual, por operar milagres, concede crédito junto dos outros. Daqui surge uma tripla voz de Deus, *racional*, *sensível* e *profética*, à qual corresponde uma tripla audição, *justa razão*, *sentimento sobrenatural* e *fé*.¹⁹¹

No entanto, na obra de 1651, parece que Hobbes tinha mais a dizer acerca da revelação, da sua natureza, de sua verificação, de sua possibilidade e de seus perigos.

Hobbes dedica diversas partes do *Leviatã* à questão mais do que fez no manuscrito de 1640 e no *Do Cidadão*. Ele inicia o capítulo XXXVI “*Da palavra de Deus e dos profetas*” distinguindo o termo *palavra de Deus* ou do *homem* como um *discurso*, *fala* ou *oração* num contexto e não isoladamente como um elemento gramatical, às vezes como o assunto ou tema, como no caso da doutrina cristã ou da teologia, ou como a palavra do orador ou autor. No primeiro sentido toda a *Escritura* pode ser considerada a palavra de Deus, mas não se pode dizer o mesmo no segundo sentido, ou seja, de que Deus é o autor ou o orador de todo o texto bíblico.¹⁹² O exemplo que ele nos dá é: quando Deus fala em primeira pessoa, como no início dos 10 mandamentos essa passagem pode ser considerada a

¹⁸⁹ IBIDEM, p. 241

¹⁹⁰ IBIDEM.

¹⁹¹ IDEM. *Leviatã*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xxxi, §8, p. 301

¹⁹² IBIDEM. Cap. xxxvi, § 2, p. 351-352

palavra de Deus, enquanto nas passagens em que o redator fala de Deus na terceira pessoa ela já não pode ser considerada propriamente a palavra de Deus tendo ele como um autor ou o orador.

As implicações dessa simples distinção dentro do próprio texto bíblico permite a Hobbes avançar a postura frente à revelação que ele procura provocar como veremos adiante. Outra distinção é a de que a palavra de Deus é dita ou *propriamente*, que é a que ele diz aos seus profetas, ou *metaforicamente* como “Sua sabedoria, poder e eterno decreto, ao fazer o mundo”, assim como “os efeitos da Sua palavra, quer dizer, como a própria coisa que pela sua palavra é afirmada, ordenada, ameaçada ou prometida”, e apenas nesses sentido que Jesus é chamado no evangelho de João de “encarnação da palavra de Deus”, sugerindo, como destacamos na nossa introdução, e que Bramhall explora bem, de que houve um tempo em que Cristo não existia, já que Hobbes interpreta a passagem como se o Verbo divino não fosse uma substância, mas a promessa da encarnação, indo na contramão da ortodoxia trinitária.¹⁹³ Quanto ao receptor da palavra divina, o profeta (*prolocutor* ou *praedictor*), Hobbes se esforça em demonstrar que ele pode designar apenas alguém que faz louvores e orações públicas, dizendo que a profecia não é uma arte, ou se for uma predição de acontecimentos futuros não é uma vocação constante, “mas um emprego extraordinário e temporário de Deus, na maior parte dos casos de homens bons, mas às vezes também de homens maus”.¹⁹⁴ Voltaremos a tratar da possibilidade de Deus usar de falsos profetas para enganar o povo e os reis na história bíblica.

O que interessa no momento é destacar que Hobbes se volta para o modo pelo qual Deus fala com o profeta ou para a maneira como ele revela a sua vontade. Ele defenderá que todos sem exceção receberam a revelação divina por *sonhos*, *visões* e *aparições*. Mesmo Moisés com quem Deus se comunicou “de maneira mais extraordinária”, assim como ao sumo sacerdote no tabernáculo, Hobbes dirá que ainda assim Deus se comunicou através de um anjo, como expressa *Atos 7, 38 e 53* e também *Gálatas 3,19*, logo, por meio de uma visão, ainda que mais clara que a dada a outros profetas, passagem que já trabalhamos no capítulo anterior quando tratamos da inefabilidade divina.¹⁹⁵

¹⁹³ IBIDEM. §4 p. 353-354

¹⁹⁴ IBIDEM. §8, p. 356-357

¹⁹⁵ IBIDEM. §10,p. 359

Ele também volta a discutir neste capítulo o que significa falar sob *inspiração* ou pelo *espírito*, algo que já vimos que ele nega ser a infusão ou posse de um espírito substancial, não sendo “uma maneira especial de Deus falar, diferente de uma visão”, ou como uma “inclinação”, “tendência e disposição” para servir a Deus, ou seja, ele vê a inspiração como um termo metafórico usado para significar uma intervenção divina, já que a noção de espírito nas Escrituras “é tomado como poder de Deus, atuando por meio de causas que nos são desconhecidas”; portanto a inspiração deve significar “que Deus inclinou o espírito ou mente desses autores a escrever o que seria útil para ensinar, reprovar, corrigir e instruir os homens no reto caminho da vida”.¹⁹⁶

O que chama a atenção ainda no capítulo XXXVI é que mesmo depois de ter afirmado que os profetas recebiam revelações tanto da presença divina como de suas leis por sonhos ou visões, ele nega que seja claro como Deus se comunicava com eles, mesmo no caso de Moisés, como também já exploramos anteriormente. Depois de dizer que o encontro de Moisés com Deus no Sinai não pode ter sido apenas um sonho ou uma visão como no caso dos demais profetas graças a sua relação única com a divindade, ele afirma que dizer que Deus apareceu “na sua própria natureza é negar a Sua infinitude, a sua invisibilidade e a sua incompreensibilidade”; dirá ainda que quando o texto bíblico sugere que Moisés estava sendo inspirado pelo Espírito Santo não quer dizer a infusão da substância divina, o que faria dele igual a Cristo, e segue dizendo que falar pelo Espírito Santo, o que significa suas dádivas ou sua graça, não seria

atribuir-lhe nada de sobrenatural. Porque Deus predispõe os homens para a piedade, a justiça, a misericórdia, a verdade, a fé, e toda espécie de virtude, tanto moral como intelectual, através da doutrina, do exemplo, e de diversas maneiras naturais e comuns.¹⁹⁷

Mas isso não seria, por fim, minimizar a origem e o caráter sobrenatural da revelação divina ou borrar sua diferença em relação às “diversas maneiras naturais e comuns”? De fato ele afirma o mecanismo sobrenatural da inspiração dizendo que todos os profetas bíblicos

¹⁹⁶ IBIDEM. Cap. xxxiv, §25, p. 341-343

¹⁹⁷ IBIDEM. Cap. xxxvi, §13, p. 361

tomaram conhecimento da palavra de Deus através dos seus sonhos ou visões, quer dizer, através das imaginações que tiveram durante o sono ou um êxtase, imaginações essas que em todos os verdadeiros profetas eram sobrenaturais, mas nos falsos profetas ou eram naturais, ou eram fingidas.¹⁹⁸

A definição do profeta aqui como aquele que possui uma imaginação de origem sobrenatural e o falso profeta como possuindo uma de origem natural ou fingida é seguida por uma posição a favor da origem natural da revelação dada aos profetas subordinados, dizendo que não encontra na bíblia que Deus falava com eles

sobrenaturalmente, mas apenas daquela maneira que inclina os homens para a piedade, a crença, a retidão e as outras virtudes de todos os cristãos. E essa maneira, embora consistisse na constituição, instrução e educação, e nas ocasiões e propensões dos homens para as virtudes cristãs, é apesar disso corretamente atribuída à intervenção do Espírito de Deus, ou Santo Espírito (que costumamos chamar Espírito Santo). pois não há boa inclinação que não seja produto da intervenção de Deus, mas essa intervenção nem sempre é sobrenatural.¹⁹⁹

Hobbes parece sugerir que a inspiração bíblica não exige uma concepção sobrenatural do seu mecanismo ao mesmo tempo que afirma que nos falsos profetas ela tem origem natural e fingida. A pergunta que podemos fazer é: qual é a diferença entre o verdadeiro e o falso profeta se ambos podem receber a inspiração ou a revelação de modo natural?

O problema é que a origem natural da revelação faz ela ser objeto de investigação e de busca por averiguação e constatação, ou seja, faz ela ser questionável e suspeita de ser uma pretensão que decorre da busca incansável por poder que mobiliza a antropologia de Hobbes. A revelação supõe um sonho ou uma visão que por vezes é uma “intervenção sobrenatural e imediata” e por vezes é dada “através de uma intervenção natural e da mediação de causas secundárias”, de modo que é a razão que deve distinguir “entre dons naturais e sobrenaturais, entre visões ou sonhos naturais e sobrenaturais”.²⁰⁰ O argumento conduz o leitor a ser “circunspecto e cuidadoso” em relação a indivíduos que se

¹⁹⁸ Hobbes retirou essa passagem da versão latina.

¹⁹⁹ IBIDEM. cap. xxxvi, §15, p. 361

²⁰⁰ IBIDEM. §19, p. 364

auto proclamam profetas ou que conhecem “o caminho para a felicidade” por meios sobrenaturais, e desse modo tomar esta pretensão como indício de que o objetivo deles é governar e serem obedecidos em nome de Deus, pois quem pretende ter esse conhecimento tão valioso procura reinar, dirigir e governar os outros, “coisa que todos os homens naturalmente desejam” e por essa razão é preciso “desconfiar que se trate de ambição e impostura”, logo é necessário “o uso da razão natural, aplicando a toda e qualquer profecia aquelas regras que Deus nos deu para distinguir entre o verdadeiro e o falso”, regras que ele volta a sustentar que no Antigo Testamento eram a conformidade com a doutrina mosaica e a confirmação dos acontecimentos profetizados, mas que no Novo Testamento é a confissão de “*que Jesus é o Cristo*, isto é, o rei dos judeus prometido no Antigo testamento”.²⁰¹

No entanto, mesmo esses sinais são frágeis se levarmos em conta que mesmo qualquer um que confesse que Jesus é o Cristo pode não ser um eleito ou alguém piedoso, quer dizer apenas “que é um profeta reconhecido”, pois Deus fala por “intermédio de profetas cujas pessoas não aceitou, como foi o caso de Balaão, e quando predisse a Saul a sua morte por intermédio da feiticeira de Endor”.²⁰² E de fato ele afirma, como vimos acima, que a profecia é um emprego extraordinário e temporário e “na maior parte dos casos de homens bons, mas às vezes também de homens maus”.²⁰³ O que cria dificuldade é que ele parece negar essa afirmação quando diz que o número dos falsos profetas é superior ao dos verdadeiros profetas como mostra *1 Reis 12* e *Jeremias 14, 14 e 23,16*, além de ter afirmado antes que a feiticeira de Endor não era uma verdadeira profetisa apesar de ter sido uma “impostura” usada por Deus para enganar o rei Saul em *1 Samuel 28, 7-19*.²⁰⁴ O que chama a atenção é a discussão que ele faz no capítulo XXXII e que dá as bases que sustentam a suspeita que ele encoraja em relação às profecias e a dúvida acerca da revelação que é sugerida.

No capítulo que inaugura a parte 3 da obra intitulado “*Dos princípios da política cristã*”, ele entrega e debate os fundamentos que orientam a sua perspectiva acerca dos problemas que se apresentam quando envolve a “palavra profética” de Deus, dizendo que, apesar de tratar de coisas que dependem das

²⁰¹ IBIDEM. §20, p. 364-365

²⁰² IBIDEM. §20, p. 365-366

²⁰³ IBIDEM. xxxvi, §8, p. 356-357

²⁰⁴ IBIDEM.

“revelações sobrenaturais da vontade de Deus”, não é adequado “renunciar aos sentidos e a experiência, nem aquilo que é a palavra indubitável de Deus, a nossa razão natural”, já que eles são os “talentos” que Deus dispôs para nós enquanto esperamos o retorno do Salvador, de modo

que não são para serem envoltos no manto de uma fé implícita, mas para serem usados na busca da justiça, da paz e da verdadeira religião, pois embora haja na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão, quer dizer, que não podem ser demonstradas nem refutadas pela razão natural, não há nessa palavra nada contrário a ela. E quando assim parece ser, a culpa é da nossa inábil interpretação, ou do nosso incorreto raciocínio.²⁰⁵

A razão, a experiência e a sensação são os paradigmas que determinam a postura de Hobbes e os rumos da sua exegese. Afinal, defender que há revelações acima da razão mas nunca contra ela não é defender algum grau de submissão da investigação bíblica às condições dessa “indubitável” palavra de Deus que é a própria razão como já vimos ele afirmar no *Do Cidadão*?²⁰⁶

A solução que ele dá para o nosso “incorreto raciocínio” ou “inábil interpretação” acerca de certos relatos das Escrituras é política. Ao tratar dos mistérios de difícil interpretação ele propõe, não um esforço de aplicar a lógica para tirar dos textos sagrados uma “verdade filosófica”, já que a eles não se aplicam as mesmas regras que se aplicam aos fenômenos naturais, como já vimos ele afirmar sobre a teologia e à própria revelação. Por isso, é preciso “cativar nosso entendimento às palavras”, concluindo que com os mistérios da religião se dá o mesmo que com uma pílula oferecida a alguém adoecido que “quando são engolidas inteiras têm a virtude de curar, mas quando mastigadas voltam na sua maior parte a ser cuspidas sem nenhum efeito”, passagem que já enquadrámos na nossa introdução como um traço da retórica do *Leviatã*.

Esse “cativeiro do entendimento às palavras” têm um aspecto etimológico, filológico e também político. Esse aspecto político está em evitar o conflito com a soberania instituída seja em atos ou em palavras, o que não quer dizer que esse “cativeiro do entendimento” seja a apologia de uma fé cega, ou seja, não é “uma

²⁰⁵ IBIDEM. §2, p. 314

²⁰⁶ De fato no *do Cidadão* ele afirma que a “razão reta” é palavra de Deus, mas não a chama de “indubitável”(undoubted). Ver IDEM. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes 2002. cap. ii, §1, p. 38.

submissão da faculdade intelectual à opinião de outrem, e sim à vontade de obedecer, quando a obediência é devida”, uma fé e uma confiança depositada na pessoa que fala “embora o espírito seja incapaz de conceber qualquer espécie de noção a partir das palavras proferidas”, e justifica a divergência de opiniões e crenças afirmando que as nossas opiniões, nossos sentidos, nossas experiências e nossas memórias não podem ser “mudadas à vontade, pois são sempre necessariamente tais como no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos. Não são, portanto, efeitos da nossa vontade, é a nossa vontade que é efeito deles”.²⁰⁷ Essa afirmação de que nossas opiniões são fruto de uma cadeia determinada por nossas experiências e não pela vontade parece preparar o ceticismo que se segue de sua concepção acerca da origem da revelação sobrenatural, pois ele antecipa neste capítulo justamente a natureza da profecia e do profeta que acabamos de discutir.

A maneira como Deus se revela de maneira imediata só pode ser compreendida por aquele que recebe a revelação, já que ela é um sonho ou uma visão fruto da imaginação, seja ela sobrenatural ou não, como vimos ele equalizando, e por isso é impossível de ser compreendida ou de ser verificada por outro, de modo que se alguém pretende ter recebido uma revelação ou crê estar ou ter sido inspirado por Deus é impossível forçar um outro a crer nele ou a lhe obedecer, a não ser que ele seja a autoridade política soberana que

pode obrigar-me à obediência, impedindo-me de declarar, por atos ou palavras, que não o acredito, mas não pode obrigar-me a pensar de maneira diferente daquela de que minha razão me convence. Mas alguém que não tenha sobre mim tal autoridade e pretende o mesmo não terá nada capaz de impor seja a crença, seja a obediência.²⁰⁸

Essa passagem é chave para entender a mecânica da retórica de Hobbes, e retrata mais uma vez sua perspectiva sobre a revelação bíblica, sua incerteza acerca dela e a dificuldade que encontra em vê-la como digna de confiança, pois Deus não se revela imediatamente pelas Sagradas Escrituras, mas pela mediação de seus autores, ou seja, os profetas e apóstolos. Isso também se dá quando se diz que Deus se comunicou com alguém em sonhos, o que “não é mais do que dizer que

²⁰⁷ IDEM. *Leviatã*. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xxxii, §2, p. 314

²⁰⁸ IBIDEM. §5, p. 315

sonhou que Deus lhe falou, o que não é de força a conquistar a crença de ninguém que saiba que os sonhos em sua maioria são naturais, e podem ter origem nos pensamentos anteriores”, além de ser um sinal de uma estima exagerada de si, uma arrogância ou falsa opinião acerca da própria virtude ou piedade, “pela qual julga ter merecido o favor de uma revelação extraordinária”, assim como dizer que falar “por inspiração sobrenatural é o mesmo que dizer que sente um ardente desejo de falar, ou alguma alta opinião de si mesmo”, e que não consegue dar “uma razão natural e suficiente” para isso.²⁰⁹

Outro erro que aprofunda essa insegurança e que Hobbes chama a atenção nos primeiros passos dados no *Leviatã*, é o que acontece com aqueles que dizem ter visões ou ouvir vozes, fenômeno que pode ser um sonho “entre o sono e a vigília”, e assim pode ser tomado por uma visão por aquele que não percebe que estava “dormitando”,²¹⁰ uma discussão que ele começa cedo quando discute a natureza da imaginação.

A dificuldade de distinguir a sensação do sonho resulta do fato de que os sonhos são as imaginações dos que dormem e têm sua origem nos movimentos ininterruptos do corpo vivo no silêncio das sensações que antes ofuscavam as demais impressões de um indivíduo desperto. É por essa razão que um sonho é tão claro e convincente fazendo com que não haja maneira de distinguir a sensação do sonho, mas somente o sonho da vigília, tendo os sonhos sua distinção da vigília a partir de suas inconstâncias e incoerências.

Dada essa reciprocidade entre o movimento externo dos objetos e o movimento interno da reação fisiológica que também resgata as imagens uma vez experimentadas pela sensação, é comum tomar as imagens que temos sonhando como objetos externos e reais, e muito mais se aquele ou aquela que sonha não percebe que dormiu, já que aquele que se prepara para dormir não confundirá com facilidade sonho e realidade, “pois aquele que se esforça por dormir e cuidadosamente se deita para adormecer, no caso de lhe aparecer alguma ilusão inesperada e extravagante, só pode pensar como um sonho”, esse não é o caso da visão de Marcos Bruto que diz ter visto o fantasma de Júlio César na noite anterior a batalha em Filipos, pois não tendo certeza de que dormia “nao podia ter nenhuma razão para pensá-la como um sonho, ou qualquer outra coisa que não fosse uma

²⁰⁹ IBIDEM

²¹⁰ IBIDEM.

visão”, o que é muito comum até com aqueles que estão acordados, e que “se forem temerosos e supersticiosos, se se encontram possuídos por contos de horror, e estiverem sozinhos no escuro, estão sujeitos a tais ilusões e julgam ver espíritos e fantasmas de pessoas mortas passeando nos cemitérios”.²¹¹

São dessas ilusões, que decorrem da confusão entre sonho e vigília e que produzem uma visão ou uma sensação, que surgem histórias de fantasmas, de feiticeiras e de entidades como faunos, sátiros, ninfas e fadas, “invenções de homens religiosos”, ou seja, invenções de pessoas “astutas e ambiciosas”, que têm o objetivo de manipular e abusar da “credibilidade da gente simples”.²¹²

De fato, Hobbes afirma que Deus tem poder suficiente para provocar aparições não naturais, mas que não é um dogma da fé que ele o faça com frequência a ponto de ser justificável temê-las mais do que o curso da natureza que ele também pode subverter.²¹³

Mas não é só essa confusão que tem potencial para alimentar questionamentos acerca de visões e sonhos proféticos de origem sobrenatural. A loucura, que Hobbes caracteriza como produto da violência de paixões extraordinárias e extravagantes, podem tirar sua origem “da má constituição dos órgãos do corpo, ou de um dano a eles causado” ou “pelo extremo prolongamento da paixão”, que é a causa da “convicção de inspiração”, e pode ter seu início

na feliz descoberta de um erro geralmente cometido pelos outros. E sem saberem ou lembrarem mediante que conduta da razão chegaram a uma verdade tão singular (conforme eles pensam, embora muitas vezes seja apenas uma inverdade), passam a admirar-se a si mesmos, como sendo uma graça especial de Deus todo poderoso, que tal lhes teria revelado sobrenaturalmente, por intermédio de seu Espírito.²¹⁴

Essa loucura é a que acomete também aqueles que eram ou são considerados endemoniados ou possuídos por espíritos malignos, que como já vimos no capítulo 1 são idênticos, algo que ele diz ser corroborado pelas Escrituras que não exigem que acreditemos “que os endemoniados eram outra coisa senão loucos”.²¹⁵ O erro estranho e curioso por parte dos judeus de confundir a loucura com possessão

²¹¹ IBIDEM, cap. ii, §5, p. 20

²¹² IBIDEM. §8, p. 23

²¹³ IBIDEM.

²¹⁴ IBIDEM, § 22, p.66-68

²¹⁵ IBIDEM, § 26, p. 72

demoníaca não se justifica por elas, pois “nem *Moisés* nem *Abraão* pretendiam profetizar graças à posse por um espírito, mas graças à voz de Deus, ou a uma visão ou sonho”, assim como aos demais profetas que Deus não falava “através deles, mas apenas a eles, por meio de uma voz, visão ou sonho”, opinião contrária a essa, segundo ele, só pode advir da ignorância acerca das causas naturais ou de uma estranha aptidão, ou de um defeito incomum de um indivíduo, e que por ser desconhecido muitas vezes não pode ser considerada natural, e por isso “é inevitável que o considerem sobrenatural; e então que pode ele ser, senão a presença de Deus ou do Diabo?”.²¹⁶

A concepção do caráter sobrenatural que se aplica tanto à inspiração divina como à possessão demoníaca decorre de uma ignorância daquilo que as produz, seja ela uma virtude extraordinária ou uma enfermidade, tornando nebulosa a distinção entre o que de fato é sobrenatural ou apenas a nossa ignorância acerca do fenômeno, levantando suspeita sobre a origem da inspiração, sugerindo que ela é consequência de uma vaidosa concepção de si mesmo que têm certos indivíduos ou de um distúrbio ou moléstia psíquica, que é o que se passa com os endemoniados.

A posição de Hobbes acerca da revelação divina e o caráter inspirado da Bíblia é difícil de mapear porque a dinâmica da sua retórica no *Leviatã* exige um confronto do texto consigo mesmo em afirmações, questionamentos e denúncias que ele distribui ao longo de suas considerações que, colocadas frente umas às outras, fornecem a chave de leitura que talvez tenha sido sua intenção provocar. Essa retórica se mostra bastante afiada na medida em que jamais questiona explicitamente que a revelação tenha ocorrido de fato ou não, mas dirige sua atenção para o seu mecanismo, ou seja, o problema não é se a revelação ocorreu, mas de que maneira ela ocorreu, o que dá terreno para justamente colocá-la em questão, tornando nebulosa a distinção entre revelação natural e sobrenatural, e consequentemente tornando a segunda passível de dúvida e investigação. Há em suas considerações uma tentativa de reduzir o fenômeno da revelação e da inspiração a mecanismos naturais e não sobrenaturais. Mesmo assegurando que Deus provoque “aparições não naturais”, sonhos e visões sobrenaturais e imediatas, ele também as provoca de maneira natural, e que por isso é necessário

²¹⁶ IBIDEM, p. 71

o uso da razão para distinguir uma da outra.²¹⁷

Mas o que deveríamos fazer com essa distinção? Por qual motivo a causa natural deve ser distinguida pela razão da sobrenatural se ambas são provocadas por Deus? A ambiguidade da discussão é intencional e convidativa. Ao mesmo tempo que ele não nega a distinção do tipo de revelação que Moisés teve de Deus, ele o coloca em alguns momentos como não tendo uma visão, aparição ou sonho diferente dos demais profetas cujo mecanismo era natural.²¹⁸ Esse mecanismo, que na passagem removida da versão latina, é o que caracteriza o falso profeta. Soma-se a isso a confusão causada pela falta de distinção entre as sensações que temos sonhando e as que temos na vigília, fazendo com que muitos tomem as visões, sonhos e aparições como coisas realmente existentes ou como fenômenos reais provocadas sobrenaturalmente. Essas perspectivas já seriam suficientes para suspeitar do caráter profético e sobrenatural do texto bíblico se não fosse também a busca pelo poder e por dominação por parte dos indivíduos que pretendem ser ou terem sido inspirados por Deus ou por parte de falsos profetas dos quais o próprio Deus se serve para cumprir e realizar a sua vontade. Porém, não é apenas a crítica epistemológica do mecanismo da profecia que Hobbes levanta como ótica que capacita o seu leitor a abordar o problema da revelação, mas também a perspectiva da história dos autores dos livros sagrados que alimenta ainda mais o problema como abordaremos a seguir

2.2 A história apócrifa da revelação divina.

A tradição sempre vinculou a autoria dos textos sagrados não só aos personagens que davam nome ao livro que narrava sua história ou a uma testemunha dos acontecimentos, mas também a uma revelação tanto sobre os eventos passados quanto futuros, o que teria sido dado obviamente de maneira profética, como vimos Hobbes definir o termo, no caso por exemplo de Moisés e

²¹⁷ *IBIDEM*, p. 364

²¹⁸ Veja o que Hobbes defende ser “falar pelo Espírito Santo” em *IBIDEM*. p. 360

dos livros que narram as origens (*Gênesis*), já que Moisés não estava lá para testemunhar por si mesmo os seus antepassados antes da escravidão egípcia.

Há também a revelação de uma mensagem para o presente como uma ordem ou conhecimento como no caso do *Deuteronômio* e das leis da Torá, que não eram uma previsão do futuro ou uma visão do passado. A Septuaginta também passou para a tradição e assumiu autoridade recebendo todo o seu conteúdo de maneira profética e sobrenatural quando os setenta sábios judeus sem conhecimento um dos outros traduzem paralelamente a Torá sem contradição, segundo os defensores da tradução grega da Torá. Essa é a posição de Agostinho, por exemplo, ao defender a tradução grega, uma tarefa dada pela polêmica entre judeus e cristãos acerca da tradução do texto bíblico, como é o caso da controvérsia acerca de *Isaías* e a profecia do nascimento virginal de Jesus, o que justifica o uso amplo dos autores do Novo Testamento da versão alexandrina.²¹⁹

A investigação crítica sobre a autoria dos textos bíblicos e sua história foi catapultada pelo impulso do humanismo e seu retorno às origens dos textos e às línguas originais, que também ganhou força com a reforma e sua crítica da tradição graças ao princípio da *Sola Scriptura*, que faz a investigação do texto bíblico uma urgência, já que a relação do crente com Deus já não seria mais mediada pela tradição, pela instituição da igreja ou pela autoridade eclesiástica.²²⁰

Com Hobbes temos uma investigação sobre a autoria do texto bíblico que está ligada às considerações que acabamos de abordar sobre a natureza da inspiração e da revelação de um ponto de vista epistemológico, que agora é vista sob a perspectiva da história, o que fará dele um dos precursores não só do *Tratado teológico político* de Spinoza, mas da abordagem que orienta ainda hoje a exegese e a hermenêutica histórico crítica das Escrituras. Hobbes foi um desses pioneiros, senão o primeiro, à publicamente desbravar e expor a um amplo conjunto de leitores as questões acerca do cânone e da história dos textos bíblicos.²²¹

Hobbes inicia sua investigação sobre o tema no capítulo XXXIII do *Leviatã*, chamando a atenção para o caráter normativo dos textos bíblicos, ou seja,

²¹⁹ Tradução produzida em Alexandria pelas comunidades judaicas residentes no Egito. Seu caráter inspirado já era afirmada por Filon de Alexandria. Ver *A Bíblia grega dos Setenta*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 50

²²⁰ SCHMID, Konrad e SCHROTER, Jens. *O Surgimento da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora vozes e editora Sinodal. 2023, p. 26

²²¹ BARTON, John. *Historical-critical approaches* in The Cambridge Companion to Biblical interpretation. Cambridge: 1998, p. 12.

afirmando que para quem ele é tido como palavra de Deus ela é lei e regra de conduta, o que destaca a sua natureza intrinsecamente política. Isso quer dizer que como Cânone (regra, medida) ela não é distinta ou está a parte do domínio da política ou do campo da organização do poder, já que como uma regra de vida “que os homens são em consciência obrigados a respeitar, são leis, o problema das Escrituras é o problema de saber o que é lei para toda a cristandade, tanto natural como civil”, logo, envolve por sua própria definição um problema jurídico.²²² Ele segue dizendo que a palavra revelada de Deus não determina o que os reis cristãos devem fazer de um ponto de vista positivo, mas apenas uma orientação de teor negativo, ou seja, determina o que eles não devem fazer. O que não fica claro de imediato quais seriam essas medidas às quais eles são interditados pela autoridade divina, um problema que envolve outras questões que por hora deixaremos de lado.²²³

O capítulo continua com uma tomada de postura que coloca a posição de Hobbes acerca do cânone bíblico no revés da tradição na afirmação de que ele não pode tomar como canônicos os livros bíblicos que a autoridade soberana não diz serem canônicos. Isso porque ele alega que já havia provado que só o soberano possui o direito de legislar, o que não é nada incoerente com o desenvolvimento da política hobbesiana, mas que rompe com a concepção teológica de que os textos bíblicos possuem autoridade através de seu conteúdo, algo que atravessa toda a discussão que faremos agora sobre a autoria dos textos bíblicos.

Depois dessa advertência, Hobbes argumenta que a questão não é a da obediência a Deus, pois ele é “o soberano dos soberanos, e portanto quando fala a qualquer súdito deve ser obedecido, seja o que for que qualquer potentado terreno ordene em sentido contrário”, levando seu questionamento para outro lugar que é o problema de saber *o que* ele disse e *quando*, um conhecimento que ele já de antemão declara que não pode ser conhecido por alguém que não tenha ele mesmo recebido essa revelação de maneira sobrenatural, uma tarefa, que como já vimos, é legada à razão natural, razão que conduz à paz à segurança e à obediência ao poder político instituído, o que já justificaria sua aceitação do cânone anglicano seguindo mais ou menos o conjunto de livros da Bíblia hebraica, chamado pelos cristãos de *Antigo Testamento*, considerados como tais por

²²² HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 4ed. São paulo: Martins Fontes, 2019. Cap. xxxii, §1, p. 313

²²³ IBIDEM.

Jerônimo e Josefo, ou seja, 22 livros, excluindo os chamados *apócrifos* pelos protestantes ou *deuterocanônicos* para os católicos, como *Sabedoria de Salomão*, *O Eclasiástico*, *Judite*, *Tobias*, *1 e 2 Macabeus* e *Esdras 3 e 4 dos quais*, no entanto, ele vai se servir posteriormente.²²⁴ Agora quanto aos livros do Novo testamento ele dirá que entre os cristãos há unanimidade quanto aos que são considerados legítimos “por todas as seitas de cristãos”, uma afirmação que não convencerá o leitor ciente das controvérsias da reforma e dos primórdios da formação do cânone no cristianismo primitivo e as fraudes recorrentes delineadas pela história e pela própria discussão de Hobbes, a qual vamos expor neste capítulo.²²⁵

Hobbes passa então a discutir a autoria dos textos bíblicos, uma questão que ele diz ter uma solução difícil senão impossível. A autenticidade dos autores carece de um testemunho histórico extra bíblico, o que lega essa averiguação apenas ao texto mesmo, curiosamente privado de qualquer intervenção da razão que era dita por ele ser o instrumento crítico apropriado, pois a razão “não serve para convencer da verdade dos fatos, mas apenas da verdade das consequências”, sendo inútil para a verdade histórica que lida apenas com o que é “matéria de fato”; logo, essa busca deve se orientar pela luz que provém da própria Bíblia, que embora não revele o autor de cada livro “não deixa de ter utilidade para nos dar a conhecer a época em que foram escritos”.²²⁶ Essa afirmação é bastante interessante porque de fato não deixa claro quem foi com segurança os autores dos textos, mas que pode dar o seu contexto, o que consequentemente esclarece ao menos quem não poderia tê-los escrito.

Isso é o que se pode concluir da análise exegética do *Pentateuco* (nome grego dado pela *Septuaginta*) ou *Toráh* (תּוֹרָה) que a tradição legou a Moisés. O fato de serem chamados livros de Moisés não é suficiente para argumentar que são seus livros, pois podem ser chamados “livros de Moisés” por destacar o tema e não o autor, o que não se aplica, por exemplo, ao livro do Gênesis que não tem Moisés como protagonista. O mesmo se aplica aos demais livros como *Juizes*, *Josué*, *Rute* e assim por diante, “porque nos títulos dos livros o tema é tão frequentemente assinalado como o autor”.²²⁷ Mas e os outros quatro livros do Pentateuco como

²²⁴ IBIDEM. Cap. xxxiii, §1, p. 319

²²⁵ Hobbes irá remover essa discussão de sua edição latina do *Leviatã*.

²²⁶ IBIDEM. §3, p. 320

²²⁷ IBIDEM. §4, 320-321

Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio? Eles não têm tanto Moisés como protagonista como discursos proferidos pelo próprio profeta? Bom, quanto a isso, Hobbes dirá que os próprios textos apresentam que não foi Moisés que os escreveu, ou ao menos boa parte deles. Isso pode ser demonstrado por uma passagem bastante curiosa que é a narrativa de seu sepulcro nas últimas passagens do *Deuteronômio*. Aqui, no capítulo 34, a narrativa nos conduz a lahweh mostrando a Moisés no monte Nebo a terra prometida a Abraão, Isaac e Jacó, terra da qual ele não tomaria posse junto com os israelitas, sendo enterrado no vale de Moab, de modo que “até hoje ninguém conheceu o lugar de seu túmulo”.²²⁸

Esse encerramento do *Deuteronômio* não indicaria que apenas essa conclusão do livro seria obra de outro autor, como Josué por exemplo - que dá nome ao livro que se segue -, mas que os outros livros anteriores teriam sido escritos pelo libertador hebreu, ou mesmo que ele teria escrito sobre sua própria morte e descrito o lugar do seu sepulcro de maneira profética? Dizer que Moisés descreveu a sua própria morte e sepultamento, dirá Hobbes, “seria uma estranha interpretação”, e passagens como a de *Gênesis 12, 6* que relata a presença dos cananeus na peregrinação de Abraão, assim como a menção em *Números 21, 14* de um livro perdido chamado de *O livro da guerras de lahweh* dão evidências de que “os cinco livros de Moisés foram escritos depois de seu tempo, embora não seja manifesto quanto tempo depois”.²²⁹

No entanto, ele afirma que mesmo que Moisés não tenha sido o compilador ou redator da versão final do Pentateuco como o temos hoje “ele escreveu tudo o que aí se diz que escreveu”, como no caso do “Código deuteronômico”, o conjunto de leis que ele diz que vai do capítulo 11 ao 27 do último livro da Toráh, escritos em pedras e entregue aos sacerdotes para serem lidos a cada sete anos ao povo por ocasião da festa dos tabernáculos ou Sucot, que celebra a peregrinação no deserto até a entrada dos israelitas em Canaã, posta ao lado da arca da aliança, e que foi recuperada depois de perdida por Helcias e entregue ao rei Josias (*2 Reis 22, 8*), o que culminou na sua reforma cultural descrita no capítulo 23 do mesmo livro.²³⁰

No caso dos livros de *Josué, juízes, Rute, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 reis e 1 e 2*

²²⁸ Deuteronômio capítulo 34

²²⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 4ed. São paulo: Martins Fontes, cap. xxxiii, §4, p. 320

²³⁰ Em nenhum momento é dito que apenas os capítulos de 11 a 27 são o dito livro recuperado. Na passagem o livro é chamado apenas de Livro da lei (Séfer haToráh/סֵפֶר הַתּוֹרָה)

Crônicas sugerem que foram escritos também após os acontecimentos ali retratados. Isso porque inúmeras passagens se referem ou citam lugares, artefatos e monumentos que teriam permanecido como testemunho dos acontecimentos até os dias do escritor com a expressão “até hoje” ou como no caso de *Juizes 18,30* em que é dito que Jônatas e seus filhos foram sacerdotes da tribo de Dã “até o dia em que a população da terra foi levada para o exílio”, evidenciando que o texto é muito posterior aos acontecimentos do tempo em que os juizes governavam Israel,²³¹ ou seja, assim como possivelmente os livros *1 e 2 Reis* e *1 e 2 Crônicas* eles podem ser posteriores ao exílio babilônico, como no caso explícito de *Esdras*, *Neemias* e *Ester*, partes dos *Salmos*, como revela os capítulos 137 e 126 e os atribuídos a Salomão que são os *Provérbios*, *Eclesiastes* e o *Cântico dos cânticos*.²³²

Quanto ao livro de *Jó*, apesar dos livros de *Ezequiel* e de *Tiago* terem ele como um personagem real, sua construção literária segundo Hobbes não parece ser um relato histórico, mas uma tratado sapiencial ou filosófico sobre a questão que ele diz ter sido muito debatida na antiguidade que é a do *Por que frequentemente os maus prosperam neste mundo, e os bons são afligidos?*, já que a interrupção da narrativa que começa em prosa e que depois se converte em hexâmetros não é característico de um testemunho histórico, pois “o verso não é o estilo habitual dos que se encontram em grande aflição”, sendo mais utilizado em tratados de filosofia moral.²³³ No caso dos livros dos profetas *Isaías* *Sofonias*, *Amós*, *Oséias*, *Miquéias*, *Jeremias*, *Abadias*, *Naum*, *Habacuque*, *Ageu*, *Zacarias*, eles viveram e profetizaram nos tempos dos reis ou no cativeiro babilônico como *Daniel* e *Ezequiel*.²³⁴

Toda a análise de Hobbes o leva a concluir que as escrituras hebraicas tais como as temos são posteriores ao exílio babilônico de 587 a.c e a permissão de retorno à Palestina pelos Persas após a conquista do império caldeu, de modo que fica claro, segundo ele, que o *Antigo Testamento* ou Bíblia hebraica foi compilada

²³¹ A expressão “até hoje” também é amplamente presente na Torá reverberando a tese de que o autor dos textos não é contemporâneo aos acontecimentos como destaca o próprio Hobbes.

²³² O texto não é claro acerca de que exílio está se referindo, se a referência é à deportação da população israelita pelos assírios em 720 a.c ou dos judaítas mais tarde pelos babilônios em 587.

²³³ IBIDEM. Esse também parece ser o caso do livro de Jonas

²³⁴ IBIDEM. Hobbes diz que apenas Joel e Malaquias não deixam evidente em que tempo foram escritos, mas Joel faz alusão à deportação pelos babilônios dos judaítas e também de um inimigo que vem do Norte que provavelmente se refere aos assírios.

após o regresso do cativo na Babilônia antes da conquista da Palestina pelos gregos sob Ptolomeu Filadelfo e a sua ordem de traduzir os textos sagrados dos judeus em Alexandria que deu origem à *Septuaginta*. É o que apresenta o texto apócrifo de *II Esdras*, que coloca o sacerdote e escriba Esdras como responsável por resgatar as Escrituras graças a uma intervenção divina.²³⁵

Não foi no *Leviatã* que pela primeira vez Hobbes pincelou a questão da formação do cânone, da história do texto bíblico e da lei mosaica. No *Do Cidadão* ao discutir o que era considerado pelos judeus como palavra escrita de Deus, apenas o *Deuteronômio* ou “o livro de toda lei” havia sido considerado como “a palavra escrita de Deus; e isso apenas (tanto quanto podemos inferir da história sacra) até o cativo”, que Moisés tinha ordenado aos sacerdotes e reis, que como vimos acima, era a lei que deveria ser depositada junto à arca da aliança e lida a cada sete anos na chamada Sucot (סוכות) ou festa dos tabernáculos,²³⁶ e que Hobbes já defendia ter sido recuperada e reconhecida depois de perdida como *palavra de Deus* pela autoridade do rei Josias, como apresenta a narrativa de *2 Reis 22*.²³⁷ Isso quer dizer que nem os livros de *Gênesis*, *Êxodo*, *Números* e *Levítico* teriam sido antes reconhecidos como palavra de Deus, de modo que “não está evidente quando foi que se recebeu pela primeira vez ao resto dos livros do Velho Testamento como parte do cânone”, mas os livros dos profetas, como Isaías, só podem ser posteriores, já que a lei deuteronômica exige que um profeta seja reconhecido como um quando suas previsões e profecias tivessem sido reconhecidas como realizadas, pois elas dizem respeito ao futuro, e como eles profetizaram acerca de acontecimentos que diziam respeito a situação “quer durante quer após o cativo”, eles só foram reconhecidos após o exílio babilônico, e foi só então “que os judeus depois vieram a considerar como proféticos, isto é, como sendo a palavra de Deus os escritos de alguns, a quem haviam matado no tempo em que profetizavam”.²³⁸

Mas e quanto ao *Novo Testamento*? O que Hobbes teria a dizer acerca da história da formação do seu cânone e de sua autoria? Essa é uma discussão que no *Leviatã* carrega um tom bastante polêmico e sugere uma leitura altamente crítica de sua parte sem que ele a declare explicitamente, o que exige uma abordagem

²³⁵ IBIDEM, §19, p. 325-327

²³⁶ Ver todo o capítulo 31 de Deuteronômio.

²³⁷ IDEM. *Do cidadão*, p. 271.

²³⁸ IBIDEM, cap. xvi p. 271-272

delicada e cuidadosa sobre o que Hobbes pensa do Cânon Bíblico, o que também exige levar em consideração as violentas lutas intestinas no seio do cristianismo primitivo pré e pós Constantino.

2.3. O Cânone, o dogma e o poder no cristianismo primitivo.

A gênese da Bíblia cristã é pouco discutida por Hobbes, o que não quer dizer que suas considerações não possuam o mesmo impacto ou até mais radicais. Ele não a discute no *Os Elementos da Lei natural e política* e nem no *Do Cidadão*, e quando no *Leviatã* toca no assunto é para dizer que os autores do corpus neotestamentário foram testemunhas de Jesus, menos Paulo e Lucas, de modo que seus escritos seriam tão antigos quanto a época dos próprios apóstolos. No entanto, quando eles

foram recebidos e reconhecidos pela Igreja como seus escritos não é uma época tão remota. Porque, assim como os livros do Antigo Testamento não nos vem de uma época mais antiga do que a de Esdras, que sob a direção do espírito de Deus os recuperou, quando estavam perdidos, assim também os do Novo Testamento, cujas cópias não eram muitas, nem facilmente poderiam estar todas nas mãos de uma só pessoa, não podem datar de uma época mais antiga do que aquela em que os dirigentes da Igreja os reuniram, aprovaram, e no-los recomendaram como sendo os escritos desses apóstolos e discípulos por cujos nomes são designados.²³⁹

A enumeração desses escritos pode remontar ao segundo bispo de Roma Clemente depois do próprio Pedro segundo a tradição, o que Hobbes tem como contestável, sendo mais seguro afirmar que foi no concílio de Laodicéia no ano de 364 D.C, ou seja, foi somente no século IV que eles foram recomendados como tais pelas autoridades eclesiásticas.

É então que ele faz uma declaração que, segundo Curley, oferece uma chave de leitura importante acerca da questão ao afirmar que, apesar de nesse período “a ambição fosse o que dominava entre os grandes doutores da igreja”, que

²³⁹ IDEM. *Leviatã*. cap. xxxiii, §20, p. 328.

os levava a procurar dominar e subordinar os príncipes e os imperadores ensinando as suas doutrinas “não como conselho e informação, na qualidade de pregadores, mas como leis, na qualidade de governantes absolutos”, mesmo que com “tais fraudes pretendessem tornar o povo mais piedoso e obediente à doutrina cristã”, Hobbes dirá que “apesar de tudo isto” estaria “convencido de que isso não os levou a falsificar as Escrituras, embora as cópias dos livros do Novo Testamento estivessem apenas nas mãos dos eclesiásticos”, pois se eles tivessem falsificado ou alterado algo delas “sem dúvida os teriam tornado mais favoráveis do que são a seu poder sobre os príncipes cristãos”, desse modo, ele dirá não ter “razão para duvidar que o Antigo e o Novo Testamento, tais com atualmente os conhecemos, são os verdadeiros registros das coisas que foram feitas e ditas pelos profetas e apóstolos”.²⁴⁰

Segundo ele, os textos chamados de Apócrifos não entraram no Cânon apenas porque não foram achados em hebraico e não por uma inconformidade doutrinária, que tem como causa a colonização grega que produziu a Septuaginta a tradução grega alexandrina, cuja língua era difundida entre hebreus da diáspora no helenismo como no caso de Fílon e de Flávio Josefo. Hobbes conclui com tudo isso que o que torna canônico um livro não é sua autoria, mas a “autoridade da igreja”; e mesmo que tenham sido escritos “por diversos homens, é manifesto que todos eles estavam imbuídos do mesmo espírito, pelo fato de todos eles conspirarem para o mesmo fim, que era o estabelecimento do reino de Deus, do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, de modo que o Antigo e o Novo Testamento e suas histórias desde o Gênesis “tiveram um só e único objetivo: a conversão dos homens à obediência a deus representado primeiro em Moisés, depois em Jesus e depois do pentecostes representado nos discípulos, destacando mais uma vez sua doutrina evidentemente heterodoxa da trindade divina.”²⁴¹

Ao destacar a índole dos líderes cristãos e dos autores bíblicos e suas disposições conspiratórias e fraudes piedosas para conduzir ao fim que desejavam, que era conduzir o povo ao reino de Deus, Hobbes parece estar convidando o leitor a ser suspeito e crítico quanto às intenções dessas lideranças que selecionaram esses textos e também quais doutrinas seriam, segundo eles, legítimas. a índole e o caráter dessas lideranças eclesiásticas iluminam ainda mais questão sobre o

²⁴⁰ IBIDEM.

²⁴¹ IBIDEM.

cânone que estamos debatendo, como o pequeno tratado *Uma Narrativa Histórica da heresia e de sua punição* de 1680 e na *História Eclesiástica* escrita em versos latinos publicada postumamente apenas em 1688. É nesse debate que Hobbes revela a dinâmica que conduz a história como uma lupa capaz de demonstrar a relação íntima entre cânone e poder.

2.3.1. A heresia e a dinâmica do poder.

Em *Uma Narrativa Histórica da heresia e de sua punição* Hobbes recupera a etimologia da palavra grega heresia (Αἵρεσις) que se traduz como seita (secta, sequendo) pelo latim, e designa, antes de qualquer coisa, um “tomar qualquer coisa, e em particular a adoção de uma opinião”, sem ser um termo pejorativo na antiguidade entre as escolas filosóficas, designando os grupos de pitagóricos, platonistas, aristotélicos, epicuristas e estoicos. Na antiguidade como “cada homem adotava a opinião que lhe agradava, cada uma delas foi chamada de uma *heresia*, o que não significava nada além de uma opinião privada, sem qualquer referência à verdade ou à falsidade”, designando amplamente pegar, apanhar, tomar, agarrar. Esse é um Substantivo feminino derivado do verbo aieromai (αἰρέομαι), como escolher ou tomar algo para si.²⁴² No Novo Testamento, embebido do vocabulário grego, o termo serve para designar heresia é “partido” ou “seita” como em *Atos 5,17; 15,5; 26,5*, designando os saduceus e os fariseus e às vezes os cristãos como em *Atos 24,14* e *28,22*, ora também como ensinamento contrário e nocivo à doutrina cristã como aparece em *Tito 3,10* e *1 Coríntios 11,19* onde a palavra é usada como “divisão”, aparecendo também como secta em *Atos 26,5* e *28,22* e *2 Pedro 2,1*.

No entanto, segundo a análise de Hobbes, com o advento da fé cristã, homens “ignorantes e com muita frequência trapaceiros miseráveis”, assumindo as doutrinas das antigas escolas gregas, para ganhar a vida educando filhos de famílias ricas “e que incessantemente perturbaram ou enganaram as pessoas com quem conviveram, e que nunca foram tão numerosas quanto nos tempos da igreja

²⁴² IDEM. *Uma Narrativa Histórica das Heresias e de sua punição*. Tradução nossa. p. 6

primitiva”, logo se infiltraram nas comunidades cristãs graças à caridade compartilhada pela vida em comum e pela comunidade de bens, como relata *Atos 2, 42-47*, onde é dito que os que aceitavam a doutrina cristã por meio de Pedro e dos Apóstolos

eram assíduos em escutar o ensinamento dos apóstolos, na solidariedade, na fração do pão e nas orações. Diante dos prodígios e sinais que os apóstolos faziam, um sentido de reverência se apoderou de todos. Os fiéis estavam todos unidos e possuíam tudo em comum; vendiam bens e posses, e os repartiam segundo a necessidade de cada um. Diariamente acorriam fielmente e unânimes ao templo; em suas casas partiam o pão, compartilhavam a comida com alegria e simplicidade sincera. Louvavam a Deus e todo o mundo os estimava. O senhor ia incorporando à comunidade todos os que iam se salvando.²⁴³

Foi por esse motivo, pelo desejo de explorar essas comunidades, que indivíduos motivados por ganho pessoal se infiltraram nelas se convertendo à nova fé, “alguns verdadeiramente e outros de forma dissimulada, com fins facciosos ou por necessidade”, e logo foram incorporados pelas habilidades retóricas e oratórias que possuíam, foram vistas como úteis para a propagação das doutrinas evangélicas,

e, portanto, eram mais qualificados para defender e propagar o Evangelho, não há dúvida, digo, de que a maioria dos pastores da igreja primitiva foram por essa razão escolhidos das fileiras desses filósofos, os quais, mantendo ainda muitas doutrinas que assumiram a partir da autoridade dos antigos mestres a que reverenciavam, esforçaram-se, muitos deles, para tirar das *Escrituras* cada um a sua própria heresia. E foi desse modo que primeiramente entrou a heresia na Igreja de Cristo.²⁴⁴

Porém, ele dirá que esses indivíduos não poderiam não ser chamados de cristãos, pois foram batizados e não negavam os escritos dos apóstolos, mas interpretavam cada um esses textos pelos vieses de seus antigos mestres e suas filosofias, a mais difundida delas, “na revolução do tempo”, a de Aristóteles, levando à enormes e violentas dissidências que causavam “escândalo para os incrédulos, de modo que não só obstruiu o caminho do Evangelho, mas também trouxe desprezo e grande

²⁴³ Atos 2, 42-47

²⁴⁴ HOBBS, Thomas. *Uma Narrativa Histórica das Heresias e de sua punição*. Tradução nossa. p. 10

perseguição sobre a Igreja”.²⁴⁵

A solução encontrada pelos líderes dessas comunidades era se reunirem no surgimento de novas opiniões, ensinamentos ou doutrinas, para examinar o seu conteúdo. Se fosse tida por errônea, deveriam advertir o membro da comunidade de seu erro e admiti-lo caso aceitasse sua falta, “mas, se persistisse em seu erro, era afastado e considerado um pagão, o que para um verdadeiro cristão era de grande ignomínia, forçando-o a reconsiderar melhor sua doutrina, o que algumas vezes o fazia reconhecer a verdade”.²⁴⁶ Essa era a única punição que os líderes eclesiásticos podiam infligir aos seus membros, qualquer outra forma de castigo era uma prerrogativa total do soberano, tese que conduz e reduz toda a discussão do tratado, ou seja, de que a única forma de punição garantida aos líderes religiosos das comunidades cristãs era a “ignomínia”, não frente a toda a sociedade, mas “somente entre os fiéis, consistindo em que a sua companhia fosse evitada”, e que fosse tido por ela como *herege*, de modo que foi assim que esse termo ganhou força e um tom vergonhoso, desonroso e infame, levando Hobbes a considerar que “*católico e herege* eram termos relativos”.²⁴⁷

As opiniões ou doutrinas que mais causaram turbulências nos primórdios do cristianismo foram as que diziam respeito à natureza da trindade, ou seja, a relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, “Pois, de acordo com a usual curiosidade dos filósofos naturais, eles não podiam deixar de disputar acerca dos primeiros princípios do Cristianismo, no qual foram batizados”, alguns concebendo essa relação como alegórica; outros concebendo que haveria dois deuses, um que criaria o bem enquanto outro o mal, como era defendido pelo maniqueísmo; outros que Deus possuiria corpo orgânico; outros que concebiam que Jesus não possuía um corpo material, “mas era um mero fantasma”; outros que ele era apenas um homem sem qualquer natureza divina, ou que ele possuía duas naturezas, uma humana e outra divina; alguns defendendo que ele possuía apenas uma única natureza, heresias surgidas, segundo ele, “por meio da adesão excessiva a filosofias daqueles tempos”, combatidas pelo evangelista João, doutrinas que permaneceram sendo disputadas até o governo do imperador Constantino e mais tarde.²⁴⁸

²⁴⁵ IBIDEM.

²⁴⁶ IBIDEM.

²⁴⁷ IBIDEM.

²⁴⁸ IBIDEM.

A situação ganha um novo capítulo com a ascensão do imperador Constantino chamado de “O grande”, que “pela assistência e pelo valor dos soldados cristãos” conquistou o trono imperial se convertendo mais tarde à fé estabelecendo o cristianismo como religião oficial do império “como a única religião pública”.²⁴⁹ É então que surge a controvérsia ariana, o confronto entre as concepções de Ário e as de Alexandre, patriarca de Alexandria de 313 até a sua morte em 328 d.c, que suscitou o Concílio de Nicéia na então Bitínia, atual Turquia, no ano de 325, o primeiro dos quatro concílios ecumênicos.²⁵⁰ Para Ário (256-336 d.c), então diácono de Alexandria, O filho fora criado e era inferior ao Pai, uma radicalização dos ensinamentos subordinacionistas de Orígenes.²⁵¹

O desdobramento da controvérsia ariana se alastrou de tal maneira entre soldados e os alexandrinos que causou de modo incendiário insurreições e sedições que ameaçavam a paz romana, preocupando Constantino e o levando a convocar os bispos de todo o Império em Niceia para uma resolução e um acordo para pacificar as regiões em conflito a partir de um credo comum acerca da natureza da Trindade, que independente de qual fosse, seria sancionada por ele. Hobbes diz então que “Pode parecer uma indiferença da parte dele maior do que nossa época aprovaria. Mas essa é a história. Assim, os artigos de fé necessários à salvação não foram então tantos quantos seriam definidos mais tarde pela Igreja de Roma”.²⁵²

O tema dos artigos ou dos dogmas necessários à salvação foi muito debatida por Hobbes desde *Os Elementos da Lei Natural e Política* quando ele discute quais ordens do soberano devemos obedecer sem pecar contra a majestade divina. Essas ordens “são apenas aquelas que implicam a negação da fé necessária à nossa salvação; pois, de outro modo, não pode haver nenhum outro pretexto para desobedecer”, e que foram ensinadas pelo Cristo e seus apóstolos, e não as que são causa de discórdia, desunião, divisão e desentendimento, e que “distinguem as

²⁴⁹ Na verdade, o primeiro Imperador romano a tornar o cristianismo a única religião oficial do império foi Teodósio I (c. 346 - 395) em 380 por meio do édito de Tessalônica. Constantino de fato estabeleceu uma nova postura de tolerância em relação ao cristianismo por meio do édito de Milão em 313. IBIDEM.

²⁵⁰ Que foram os concílios de constantinopla em 381, o de éfeso em 431, e o de calcedônia em 451.

²⁵¹ LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas e edições Loyola. 2004, p. 180-182.

²⁵² HOBBS, Thomas *Uma narrativa Histórica das Heresias e de sua punição*. Tradução nossa. Ver a página 207 de nossa tradução apresentada nessa tese.

seitas entre papistas, luteranos, calvinistas, arminianos, etc”.²⁵³

Hobbes dividirá os dogmas evangélicos entre “pontos fundamentais”, que são necessários e suficientes para a salvação do fiel, e todos os demais como “superestrutura”, sendo a única crença necessária para a salvação a de que “Jesus é o Messias, isto é, o Cristo”, enumerando uma série de passagens bíblicas que corroboram essa tese, de modo que se fosse necessário para a salvação o assentimento a todas as minúcias e distinções teológicas, ela seria impossível, “já que para se tornar um grande teólogo é que se precisa de tantas sutilezas e conhecimentos estranhos”, cujos termos não passam de palavras sem sentido e “augúrias” de sofistas gregos.²⁵⁴ Esse é o caso das controvérsias acerca da predestinação e do livre arbítrio, por exemplo, que são questões filosóficas e não teológicas, questões entre tantas outras que causam divisões e discórdias, e que pertencem às “sutilezas de espírito, em que os homens buscam, carnalmente, dominar uns aos outros”.²⁵⁵ É essa questão que encerra o *Do Cidadão*, em que ele volta a afirmar que o único artigo necessário para a salvação é o de que Jesus é o Cristo, assim como será defendido também mais tarde e mais uma vez no capítulo XLIII do *Leviatã*.

Essas “sutilezas de espírito” que se mostram vazias e que possuem o domínio como objetivo é o que está expresso na discussão acerca da Trindade divina e que dirigiu o conflito que culminou no concílio de Nicéia no *Uma narrativa histórica das heresias*. Na tentativa de formular uma confissão de fé que resolvesse a questão entre o partido de Ário e o de Alexandre, é que o termo *consubstantialis* em latim e *Homousios* (ὁμοούσιος) em grego foram assumidos para destinguir um ariano de um católico, termos cuja obscuridade não foi resolvida, mas que foram, não obstante, aprovados e denominados por Constantino como *divina et arcana verba*, o que, segundo Hobbes, diz mais sobre a obscuridade mesma de questões que são “incompreensíveis ao entendimento humano” do que sobre a natureza da relação entre o Pai e o Filho, um termo não bíblico ou um *arcanum*, isto é, uma palavra não suficientemente compreendida, pela qual ele volta a dizer que deixou “clara a indiferença do Imperador e que o seu objetivo, ao convocar o Sínodo, era

²⁵³ IDEM. *Os Elementos da Lei natural e Política*. São paulo: Martins Fontes. 2010, p. 144

²⁵⁴ IBIDEM, p. 148-149

²⁵⁵ Hobbes não se exime de debater com um teólogo a questão do livre arbítrio e da predestinação como vamos discutir no próximo capítulo. IBIDEM, p. 149-150.

não tanto a verdade, mas a uniformidade da doutrina e a paz do seu povo, que dependia disso".²⁵⁶

Hobbes então volta no tratado a discutir o termo substância, essência, corpo, *ens, entia, subjecta, substantiae* e οὐσία no contexto teológico que domina suas discussões acerca da Trindade, além de discutir também o termo *hypostasis* e *persona* no mesmo contexto como vimos no primeiro capítulo.

O que fica claro na sua exposição é que a definição do dogma exigia a submissão do clero a uma regra comum que apaziguasse os partidos em conflito, exigindo apenas a submissão dos líderes religiosos e não dos leigos que falassem algo contrário, o que mostra que ninguém poderia ser condenado "*herege por consequência*", e que a punição dos hereges por Constantino era dirigida aos membros do clero que não aceitaram se submeter à definição trinitária decidida por ele, ou que ensinassem doutrinas que a contrariasse, primeiro sendo privados de seus cargos e ofícios e, numa segunda vez, com exílio. E foi assim que o termo heresia "que antes era o nome de uma opinião privada e não um crime, por uma lei do Imperador feita apenas para atingir a paz da Igreja tornou-se um crime para um pastor, primeiramente com a privação e depois com o exílio".²⁵⁷ O texto *Uma narrativa histórica das heresias e de sua punição* passa depois disso a traçar como a legislação inglesa se configurou e mudou ao longo do tempo segundo o monarca ou a monarca reinante, e como ela ora estava mais nas mãos dos bispos ora mais sob a supervisão da coroa, mas nunca sem a prerrogativa régia.²⁵⁸

Essa não foi nem a primeira e nem a última vez que Hobbes abordou a questão das heresias, já que ela envolve radicalmente o direito soberano sobre as opiniões e as ações humanas orientadas pelas religiões que tem seus dogmas como leis para os seus adeptos. No *Leviatã* ele já propunha que uma heresia "significa simplesmente uma opinião determinada, apenas com mais algumas tintas de cólera", e que resulta das diversas maneiras com que os indivíduos nomeiam as coisas "em função das diferenças entre as suas próprias paixões", logo, ao aprovar uma opinião "chamam-lhe opinião, e quando não gostam dela chamam-lhe heresia",²⁵⁹ parágrafo omitido da versão latina da obra que volta a abordar o tema

²⁵⁶ IDEM. *Uma narrativa Histórica das Heresias e de sua punição*. Tradução nossa. p. 17

²⁵⁷ IBIDEM. p. 29

²⁵⁸ IBIDEM. p. 35-41

²⁵⁹ IDEM. *Leviatã*. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xi, §19, p. 89

no capítulo II do seu Apêndice, em que uma heresia “denota apenas uma opinião que foi reconhecida, seja verdadeira ou falsa, de acordo com a lei ou contrária a ela”.²⁶⁰ A heresia é objeto de uma etimologia, ou seja, de uma história. Uma história que volta a dar as caras num poema dedicado mais uma vez ao problema e ressalta ainda mais violentamente o caráter e a índole do poder eclesiástico desde a sua gênese e que destaca a relação íntima, que viemos explorando e ainda exploraremos entre, entre religião e poder.

2.3.2: A história e a formação do clero.

Apesar de *Uma Narrativa histórica das heresias e de sua punição* retomar o que já havia sido tratado por ele no Apêndice da edição latina do *Leviatã*, Hobbes volta a trabalhar a questão no poema também em latim intitulado por ele de *Historia Ecclesiastica*, postumamente publicado em 1688, cuja tradução anônima para o inglês em 1722 trazia como paráfrase *A True Satirical Ecclesiastical History, from Moses to the Time of Luther*.²⁶¹

No poema, Hobbes volta a narrar o desenvolvimento do termo heresia na igreja primitiva e sua origem a partir das escolas filosóficas gregas como já havia feito anteriormente, mas com novas reflexões acerca não só do poder eclesiástico cristão como do caráter dos sacerdotes em geral na história. No poema, que segue em forma de um diálogo entre dois personagens fictícios chamados de Primus e Secundus, Hobbes volta a reforçar como a religião foi moldada a partir de um sistema incompreensível de dogmas teológicos em detrimento de uma piedade autêntica, consequência da atuação de lideranças que não ensinam nada mais que dogmas vazios sobre a natureza secreta de Deus, na pretensão de saber “o quê, quando, porquê, e de que maneira Ele age e quer”, ambição que deixa primus indignado e envergonhado das invenções malucas que ele diz já ter lido nos livros dos teólogos, de modo que qualquer um que discorde deles seja logo taxado por todos de “blasfemo, ateu e herege”.²⁶²

²⁶⁰ IBIDEM. *Leviatã*. Apêndice cap. ii, §8. tradução nossa.

²⁶¹ IDEM. *Historia Ecclesiastica*. Paris: honoré champion éditeur, 2008. p. 21

²⁶² “Nunc impossibilem quandam formatur in artem, Non Pietas vitam, Theologia dabit.

Deque Dei dicunt naturá dogmata
vana Pastores, populo non

Hobbes volta a destacar no poema a infiltração nas primeiras comunidades cristãs de falsos filósofos que não procuravam outra coisa que se beneficiar dos bens dos convertidos e das comunidades, como ele já havia denunciado anteriormente. Quando Paulo começou a disseminar e plantar as doutrinas cristãs em campos gregos

Havia no mundo todo uma maior abundância de falsos filósofos; a maré da maldade estava no seu auge. A Santa Igreja convidou um pouco mais que alguns deles para a sua mesa. A fé cresceu como um parasita (parasita Fides). Tão cedo um miserável, filósofo apenas no nome, percebeu que os discípulos de Cristo tinham sua vida em comum, e que na adversidade se ajudavam mutuamente, logo fingiu ser uma ovelha do rebanho de Cristo. E foi aceito. E por que não? Ele era útil no serviço de Cristo; ele era um líder e um homem sábio, já que ele era um orador, e esperto o suficiente para seduzir para longe do inimigo qualquer um que não gostasse de seus líderes. O mesmo era versado no difícil debate, e torcia argumentos incertos com ambas as mãos. Ele era experiente em lutar à distância com os projéteis da Cátedra, e sábio em vencer lutando com um garfo (furcis) em cada mão. Foi então que a Igreja passou a empregar muitos deles porque homens eruditos são tidos por alta conta por homens honestos, e o grande rebanho geralmente sustentava sozinho esses homens e eles dominavam os concílios.²⁶³

A crescente ânsia por poder e glória, segundo Hobbes, foi acompanhada pelo crescimento no número de facções nos quadros eclesiásticos, pois ser um líder de uma nova seita era ‘uma grande fonte de glória para um filósofo, sem a qual ele não poderia ter o que comer’, espalhando-se por todo o império diversas doutrinas e fazendo nascer um ódio “e um enorme desejo por conflito”, contido apenas pela proibição de armar o rebanho, o que por um tempo preservou a paz, de modo que “enquanto um homem condenava as doutrinas de um outro, nasceram os nomes de católico e herege”.²⁶⁴

O poema explora marcantemente o caráter dos líderes cristãos como “de má índole (Vile genus), ávidos por lucro (lucri cupidum), sem rejeitar qualquer vício vindo do cheiro doce que o ouro pode trazer”, os mais desprezíveis entre as

capienda rudi.

Excutitur natura Dei secreta. Sciendum est

Quid, Quando, Quare, Quomodo vult et agit.” . IBIDEM, p. 304-307 e 353.

²⁶³ IBIDEM. p. 354-355. Tradução nossa.

²⁶⁴ IBIDEM. p. 361. Tradução nossa.

massas, “insolentes e inúteis (atque superba, Nullius frugi)”, ostentando um ascetismo dissimulado por uma “barba pesada (barba gravis)”, homens ‘repulsivos, austeros na aparência’, vivendo o contrário do que pregavam.²⁶⁵

O caráter e a motivação desses líderes não eram estranhos a Constantino que, segundo Hobbes, ficou espantado com a “inveja e ambição desses homens santos, e de seus atos mesquinhos, falhos e repreensíveis”, cujo desejo de possuir um direito real só cresceu devido a falta de atenção dos Imperadores e do povo, até que de fato se tornasse maior que o poder e o direito deles, isso porque o Papa era um “pescador e procurava por peixe, e o Concílio era uma assembleia de pescadores. Mas ao contrário do peixe, o poder era a sua principal preocupação’, e “Uma água lamacenta provê uma captura fácil”.²⁶⁶ Não é fácil acreditar que os Papas desperdiçavam suas vidas no ócio, pois

Os desejos dos homens são sempre ampliados por desejos já realizados. A abundância crescente protege a riqueza já atingida. O pescador astuto não negligencia sua habilidade habitual, não importa quão grande é a presa capturada em suas redes. Ele sempre persegue sua própria vantagem, seja remendando suas redes, se em algum momento uma grande baleia tenha forçado seu caminho por ela, seja pensando em ganchos e novas iscas, ou procurando amarrar a ela alguma ferramenta ardilosa. Ou oferecendo a eles cores de iscas que eles gostam, ou venenos (Pharmaca) para poluir águas claras.²⁶⁷

A ferocidade e o desprezo que as descrições de Hobbes sobre o desenvolvimento do poder eclesiástico cristão permite vê-la como um critério e uma ótica para compreender os elementos norteadores da violência religiosa de modo que pode ser utilizada para compreender as sugestões que ele faz acerca das decisões conciliares que atravessaram a própria constituição dos textos bíblicos, uma crítica altamente destrutiva e que por isso mesmo é apenas sugerida cautelosamente por sua análise e discussão, e que ainda é e continuará sendo repercutida por uma postura que pode ser dita científica.

²⁶⁵ IBIDEM. 351. Tradução nossa.

²⁶⁶ IBIDEM, p. 407. A denominação de “pescador” é uma clara referência ao chamado apostólico das palavras de Jesus que diz que fará dos discípulos “pescadores de homens”. Ver *Mateus* 4,19, *Marcos* 1,17, e *Lucas* 5,10.

²⁶⁷ IBIDEM. p. 459

2.4. As consequências exegéticas e os ecos da hermenêutica hobbesiana da suspeita.

É difícil aceitar, dada a descrição de Hobbes da índole dos líderes religiosos dos primeiros séculos do cristianismo primitivo, que de fato as declarações feitas no *Leviatã* acerca do cânone do *Novo Testamento* não fossem irônicas ou sarcásticas. Apontar para o concílio de Nicéia como um campo de batalha por controle, dominação e poder coloca em xeque o dogma trinitário, já que defende que a base de seu desenvolvimento foi o conflito entre facções cuja violência foi encerrada pela espada de Constantino, e não pela natureza sacra da doutrina.

Não foi o conteúdo ou a verdade do dogma que providencialmente venceu as doutrinas de Ário. Foi a agência do poder imperial indiferente à autêntica natureza da trindade divina, mas não à paz do Estado. Quando trata do cânone no poema, Secundus questiona por que negar que as Escrituras não eram a palavra de Deus não foi tido como uma heresia pelo Concílio, e tem como resposta de Primus que naquele momento o imperador, e apenas ele, podia convocar o Sínodo, como foi necessário “quando dogmas estavam causando distúrbios à paz”, mas que até então “Não havia questão acerca dos Livros Sagrados. Pois tal questão nunca pode ser determinada pela Escritura como um juiz ou como uma testemunha (com outro como juiz)”, logo, se os Padres da igreja primitiva e os hereges disputassem acerca de quais livros eram ou não a palavra de Deus, mais uma vez apenas o imperador poderia colocar fim ao conflito, “você não vê meu bom homem”, pergunta Primus,

que tendo o Imperador como Juiz, palavras que não lhe agradassem não seriam consideradas as palavras de Deus? Se naquele ponto do Concílio tivesse sido condenado como heresia também aqueles que negassem que as Escrituras eram a palavra de Deus, a deliberação dos padres filósofos teriam sido reduzidas a nada e sua discussão espiritual teria sido uma coisa ignorada (ignota). Assim, foi resolvido envolver a fé em densas trevas e substituir a palavra de Deus por suas próprias palavras. Desse modo, desde que a Escritura controlou os reis crentes, os padres controlavam a Escritura como desejavam. Esse foi o primeiro passo em direção à supremacia do clero, que a partir de então enxerga as Sagradas Escrituras subordinadas a suas próprias opiniões.²⁶⁸

²⁶⁸ IBIDEM. p. 394-395. Tradução nossa.

De fato, Hobbes não defende explicitamente que houve adulteração ou corrupção do texto bíblico, mas que o clero intermediou a sua interpretação. Porém, destacar que no grande primeiro dos quatro primeiros concílios gerais, posto pela reforma elisabetana como paradigma da ortodoxia, antes mesmo da consolidação do cânone, o motor era a ambição, a glória e o desejo de poder que dominava o coração dos líderes cristãos, Hobbes estava traçando uma história que não é conduzida pelo desejo da verdade ou pela providência divina no estabelecimento das verdades da fé, principalmente no mais importante deles, não só para o cristianismo primitivo, que era o da trindade. Isso expressa a suspeita de Hobbes acerca da sacralidade da história da dogmática, tanto da natureza divino humana de Jesus como da canonicidade dos escritos bíblicos.

Vamos tentar entender agora como os três elementos que compõem a ótica hobbesiana sobre a revelação divina se articulam entre si. É possível afirmar que Hobbes tinha como projeto e missão dinamitar a confiança dos seus leitores na origem divina dos textos bíblicos, ou podemos apostar que ele pode ser isento da responsabilidade do que é consequência de uma leitura que não era a intencionada por ele? Há na perspectiva dele algo que sugere ou aponta para uma recusa da historicidade, conteúdo e origem da revelação que constitui a viga que sustenta as três maiores religiões monoteístas do mundo, e que dirigia a mentalidade com extrema violência da Europa do século XVII?

Ora, Hobbes encerra o capítulo no *Leviatã* sobre o cânone bíblico recolocando a questão “*de onde as Escrituras tiram sua autoridade*” e “*Como sabemos que elas são a palavra de Deus ou Por que acreditamos que elas o são?*”, problema que deve ser formulado de outra maneira, já que “em todo lado se acredita que foi Deus o seu primeiro e original autor, logo, não é essa a questão que está em disputa”.²⁶⁹ Mas o que ele faz na sua consideração acerca do cânon hebraico não elimina ou dá a questão como incontestável. Pelo contrário. A autenticidade da autoria divina só está resolvida para quem já está convencido dela ou ignora a história contada nela mesma acerca de seus autores e que Hobbes traça no capítulo XXXIII do *Leviatã*. Esse deslocamento de uma questão que não foi resolvida se segue a que já é colocada no início do capítulo e que também não é explicitamente solucionada, que é o fato de que não é colocado em questão que

²⁶⁹ IDEM. *Leviatã*. cap.xxxiii, §20, p. 328

quando Deus fala ele deva ser obedecido, o problema é *o que* e *quando* ele falou, o que por sua vez aponta para *quem* ou com quem ele se comunicou.²⁷⁰

A identidade dos autores bíblicos é uma questão que envolve a intervenção do testemunho histórico que só é corroborado pelo próprio texto, que não possui outras fontes que possam indicá-los, de modo que apenas o *quando* e não *quem escreveu esses escritos pode ser atestado*. No entanto, é exatamente *quem* não poderia tê-los escrito que Hobbes apresenta ao leitor ao destacar a época deles, como é o caso da autoria mosaica do Pentateuco e dos demais livros que a tradição legou aos personagens bíblicos. É verdade que ele não aponta para os escritores positivamente, mas ao dar o contexto do texto inevitavelmente recusa certos autores, como o próprio Moisés ou Josué, ou os Juízes e Samuel por exemplo. Soma-se a isso o apontamento de literatura extrabíblica para a formação dos textos sagrados citados em *Números 21,14*, *1 Crônicas 29,29*, *2 Crônicas 9,29; 12,15; 13,22*, que assumem fontes perdidas, e sobretudo desconhecidas, de que os cronistas se serviram para compor seus escritos.

Esse foco no contexto que conduz o leitor ao testemunho histórico como crivo para abordar as Escrituras é pioneira no desenvolvimento do que hoje se denomina na pesquisa sobre a narrativa bíblica de Método Histórico Crítico, e que orienta uma pesquisa científica não apologética e teológica do desenvolvimento da Bíblia. A exegese hobbesiana opera uma mudança de perspectiva para compreender a narrativa bíblica, ou seja, a ótica da hermenêutica bíblica de Hobbes é a História. Sua análise não é a de um apologeta, mas a de um historiador em busca de indícios do tempo em que os textos foram escritos, ignorando a tradição que toma todo seu conteúdo como fruto da profecia, ou seja, como pura revelação sobrenatural.

Submeter o texto sagrado ao contexto de sua produção ignorando a sua natureza revelada permite uma investigação que não o teria surpreendido, como é o caso das inúmeras descobertas epigráficas, arqueológicas e históricas recentes, conduzidas pela mesma postura em relação aos textos bíblicos que ele propôs. É o que podemos constatar sobre a autoria mosaica do *Pentateuco* que não corresponde à possível época em que ele viveu pois o hebraico não estava ainda desenvolvido, sendo apenas mais tarde derivado do alfabeto fenício, cuja análise

²⁷⁰ Ver a página 18.

histórico literária demonstra que sua narrativa condiz mais com o primeiro do que com o segundo milênio a.c onde teria tido lugar os acontecimentos anteriores ao surgimento de Israel e Judá como estados, assim como as narrativas de Davi e Salomão - reis responsáveis por diversos escritos como *Salmos*, *Eclesiastes*, *Provérbios* e *Cântico dos Cânticos* - não correspondem ao quadro narrado pela Bíblia. No caso de Moisés e da *Torá (Pentateuco)* a sua elaboração remonta aos períodos da monarquia tardia.

No já mencionado *A Bíblia desenterrada*, as evidências arqueológicas demonstram que o pentateuco traz características do início do século VII a.c, como no caso das descrições de caravanas de camelos, mercadorias, a ocupação filisteia, lugares e nações retratadas na narrativa dos patriarcas, assim como o quadro desenhado no Êxodo atestam uma intensa produção escrita entre os séculos VIII e VI, ou seja, muito tempo após os acontecimentos relatados na Bíblia, expressando as ambições territoriais e políticas do reino de Judá sob o domínio de Josias (639-609 a.c), rei que sucedeu Amon (641-640).²⁷¹ Quanto ao *Deuteronomio*, livro que como vimos Hobbes associa ao encontrado pelo sacerdote Helchias sob Josias em 2 Reis 22,8-10, para Römer é uma “literatura de propaganda” que teve sua origem entre redatores submetidos à corte josiânica cujo contexto é o século VII a.C, e a própria história da descoberta do livro em 2 Reis 22 reflete a mentalidade judaíta do período Persa após a deportação, apresentando o livro como substituto do templo, um “mito fundante” do chamado “grupo deuteronomista”, ao qual Helchias e Safã da narrativa de 2 Reis 22 podem estar associados.²⁷² Esse grupo foi ao qual também possivelmente Esdras pertenceu, personagem a quem vimos Hobbes creditar parte na constituição e compilação dos escritos bíblicos, algo que Römer defende ser plausível, de modo que

é bem provável que a reunião de diferentes códigos e narrativas legais num único “livro” em cinco partes, o pentateuco, remonte realmente ao tempo da missão de esdras em Jerusalém. é interessante que esdras é apresentado em esdras 7,1-6 ao mesmo

²⁷¹ Ver toda a Introdução do *A Bíblia desenterrada*. A narrativa bíblica coloca o período dos patriarcas entre 2.200 a.c (século XXIII a.C), a narrativa do Êxodo e a de Josué entre 1.900 e 1.400 a. C (Séculos XX e XV a.C). Finkelstein e Silberman apontam Josué 15,21-62 como correspondendo às fronteiras de Judá durante o reinado de Josias. Ver *A Bíblia desenterrada*, p. 25, 33, 48, 77 e 101.

²⁷² A escola deuteronomista pode ter se originado nas fileiras de altos funcionários reais em Jerusalém, provavelmente escribas aliados a grupos sacerdotais, e que são responsáveis por porções do Gênesis ao Números. ROMER, Thomas. *A história deuteronomista*. p. 32, 41, 50, 61 e 73.

tempo como sacerdote e escriba; dessa forma, ele simboliza o fato de que a publicação do pentateuco resultou sobretudo de um compromisso entre a escola sacerdotal e a escola deuteronomista [...] A elite dos sacerdotes e dos escribas sentiu sem dúvida a necessidade de produzir um documento único, que poderia dar uma identidade comum ao judaísmo nascente. este documento tencionava ser aceitável à elite sacerdotal e deuteronomista, aos judeus que haviam permanecido na terra e também aos da diáspora.²⁷³

A participação de Esdras na recuperação dos textos bíblicos não era ignorada pela tradição. No *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia (265-339 d.C), o “Herodoto da Igreja”, ao tratar do caráter inspirado da tradução bíblica dos Setenta, a chamada Septuaginta, por Ptolomeu II Filadelfo para a biblioteca de Alexandria, citando Irineu de Lyon (c. 130-202), corrobora que Esdras teve um papel nesse processo e que foi inspirado por Deus para resgatar a lei de Moisés após o cativeiro babilônico.²⁷⁴

Sabemos que Hobbes tinha amplo acesso à patrologia graças à Biblioteca de Hardwick Hall, da qual ele participou da organização e do registro, acervo que contava com um amplo conjunto de obras da patrística acerca da história da Igreja, não só a de Eusébio.²⁷⁵ Mas a *Historia Ecclesiastica* que ele expõe não tem o mesmo ponto de partida nem a mesma disposição apologética de Eusébio, que começa pela economia divina, e pinta um panegírico exaltado da sucessão apostólica e do cristianismo nascente.²⁷⁶

Já no início do seu poema os erros e as disputas das teologias são vistas como produto da atuação de sua própria difusão por certas lideranças como mestres e professores. “A Natureza nem sempre faz os homens excepcionalmente bons ou maus, estúpidos ou sábios: mestres completam o seu trabalho”, querendo dizer com isso que a natureza não possui por si mesma uma teologia ou outra, apenas sugere, o que domina a postura de Hobbes, que Deus é ou existe, mas não conduz a este ou aquele culto, o que não satisfaz o interlocutor do Poema *Secundus* que pergunta se um mestre ou professor pode ensinar algo que a natureza não o ensinou, o que *Primus* responde perguntando: “Como não, se o

²⁷³ IBIDEM. p. 178-179.

²⁷⁴ EUSÉBIO de Cesareia. história eclesiástica. São paulo: Editora Paulus. p. 245-246. Eusébio também apresenta a crítica da tradução dos setenta e o problema da “virgem” de Isaías 7,14.

²⁷⁵ Ver o Appendix B da *História Ecclesiastica*, HOBBS, Thomas. p. 281-292.

²⁷⁶ Eusébio afirma que a história eclesiástica deve começar pelo Cristo.

próprio Deus ensinar o mestre?”.²⁷⁷ É então que o poema se volta para a questão a quem Deus ensinou e por quais testemunhos críveis nós podemos saber que ele próprio tenha ensinado algo a alguém, o que é respondido por *Primus* que “Moisés foi o primeiro”, e que os milagres realizados por ele foram o testemunho disso.²⁷⁸

Se Hobbes tivesse se detido aí sua história não seria diferente dos apologetas anteriores da história sacra, apesar do tom derrisório e mordaz de *Primus* de que a educação teológica, e não a natureza, faz os homens estúpidos e maus. Porém, apesar de *Primus* seguir dizendo que Aarão e os sumos sacerdotes, os profetas do *Antigo Testamento*, Jesus e a Igreja devem ser reconhecidos como mestres da verdadeira palavra de Deus, e que ele fala com cada um pela Bíblia, *Secundus* continua insatisfeito e pergunta para *Primus*, já que ele era interessado “em tempos antigos” e “um crítico suficientemente severo em questões históricas, qual homem (que também não fosse um rei) foi o primeiro a afirmar que era ensinado por Deus?” *Primus* responde fazendo a descrição de “inimigos formidáveis”, mais perigosos que quaisquer outros oponentes ou armas, e que “Existe um outro mundo contíguo (conterminus) ao nosso, diferente dele, porém seu perpétuo companheiro. Um mundo que nunca tem visto o sol e nunca verá”, povoado por seres que não conhecem a morte e a doença, esses “são uma raça espiritual (*Spirituale genus*)”, chamados por ele de demônios e assombrações,

E todos os nossos homens daqui, que vão até eles
na morte, as leis dos reis são incapazes de impedir.
Esses são os nossos inimigos, que nos enchem de
terrores, que não permitem descanso para almas
exaustas,
provocando horror com os seus olhos, suas garras e suas ameaças,
lançam-se sobre os homens ao anoitecer quando estão pelo sono
atados. Porém, no primeiro raio de luz, toda a procissão de
espectros, com peito aflito, fogem mais velozes que os ventos.
Mas desde que a multidão inconstante temeu o que era
preciso temer e esperava deles tudo,
não foi preciso muita habilidade, uma vez suas bocas morderam um
pedaço
- conduzir seus servos pelo caminho que
desejavam. Pois foi suficiente para os charlatões
conspirando juntos, quando obtiveram a fé do
povo,
Magnificar a virtude uns dos outros atribuindo novas

²⁷⁷ HOBBS, Thomas. *Historia Ecclesiastica*, Paris: honoré champion éditeur, 2008
. p. 306-307

²⁷⁸ IBIDEM.

palavras para dar uma aparência de arte.
Por essa razão o mago, ou astrólogo, o vidente e o
adivinho, o não educado acreditou que eram eles
profetas de Deus.
E em tais homens o povo quer confiar as leis do
reino ou tê-los como mentores de seus próprios
reis.²⁷⁹

Essa descrição do caráter manipulador dos indivíduos que se pretendem profetas vimos ele aplicar aos líderes, sacerdotes e mestres cristãos não só dos primeiros séculos, mas de seu próprio tempo no capítulo que encerra o *Leviatã*, em que desenha os dogmas a partir do princípio do *Cui bono* e a utilização do medo como dispositivo político, moral e religioso.²⁸⁰

A partir dessa descrição podemos nos perguntar se ela também pode ser aplicada aos profetas e sacerdotes hebreus, ou mesmo ao maior deles, Moisés, que reúne ambos na sua figura. Isso porque o poema passa a desenvolver a origem do status sociopolítico dos profetas e sacerdotes em geral remontando às práticas religiosas egípcias das quais não só gregos e assírios beberam, mas também os hebreus, remontando a religião israelita e judaíta a partir de uma cultura estrangeira e exterior a ela, o que é bastante distante do que apresenta a história e a narrativa bíblica. Indício disso é a resposta que segue à pergunta de Secundus sobre “a fonte da perniciosa habilidade deles”, e os primeiros a utilizarem de “tão imensa fraude”.²⁸¹

Primus começa a responder tratando dos primórdios da civilização e a origem das leis, do poder dos reis e dos estados, que remonta ao contrato ou pacto entre os indivíduos, e que é fruto da ação da Natureza ensinando-os a buscar cada um a sua própria vantagem, o que por sua vez os conduz a procurar as causas dos fenômenos celestes e meteorológicos responsáveis pelas colheitas, cheias e outros fenômenos naturais que impactam as vidas humanas, e com isso a boa e a má fortuna delas. É dessa fonte que surge a astronomia que, ao depender da sede de poder do observador dos corpos celestes, logo se converte em profecia, pois ao predizer um eclipse solar ou lunar visto como confirmação de uma profecia, o astrônomo é visto como tendo alguma associação com a divindade, “Quão grande

²⁷⁹ IBIDEM. p. 310 -315

²⁸⁰ IDEM. *Leviatã*. cap. xlvii, §1.

²⁸¹ “Sec. Scire velim fontem sceleratae qui fuit artis, Primaque quae tantae fraudis origo fuit”.
IDEM, *Historia Ecclesiastica*. Paris: honoré champion éditeur, 2008, p. 314-315.

foi o maravilhamento daqueles bípedes, quão alto eles costumavam olhar para o astrônomo”, diz Primus, “Acreditou-se que ele era um aliado de Deus (Socius creditur esse Dei)”, que percebendo essa estima popular, e que suas palavras eram vistas como as palavras do próprio Deus, “desejaram explorar a estupidez do povo”, e desse modo procuraram alimentar e provocar o terror e o temor nas populações, tendo uma índole alimentada por um nocivo desprezo pelo gênero humano.²⁸² Moisés aparece nesse contexto quando o poema passa a traçar a origem das artes matemáticas e astronômicas a partir do Egito e da Etiópia, berço das civilizações, e que as práticas religiosas influenciaram tanto os povos assírios quanto os gregos e latinos. Mas não apenas esses. O uso das pedras rituais Urim e tumim, que ornamentavam o peito da veste sacerdotal israelita, e a circuncisão foram herdadas das práticas daqueles povos, principalmente a egípcia.²⁸³

A história eclesiástica de Hobbes pode ser tomada como uma sátira, como sugeria o seu subtítulo posterior, porque dá ao sacerdócio hebreu o mesmo caráter dos demais profetas (vates) de outras nações guiados apenas pelo desejo de ter sobre o povo um poder alcançado através da ignorância e do medo. Isso fica explícito na passagem em que ele coloca o judeu no mesmo círculo que “o astrólogo”, “o cafetão”, “o filósofo”, e “o matemático, o vidente, o imprestável, o trapaceiro e o venenoso”, que “são uma lista de nomes para o mesmo tipo de homem”.²⁸⁴

Diante desse quadro fica mais difícil não ver ironia ou sarcasmo, como vê Curley, na certeza dele de que o clero cristão, apesar de sua sede de poder e ambição, não alterou os escritos cristãos, ou que nos transmitiram os textos com honestidade e autenticidade, ou apenas de maneira mais sutil que o cânon não tenha sido senão fruto dessas disputas por controle e poder entre facções que não tinha como horizonte a verdade, mas a glória e a dominação.²⁸⁵ Se levarmos em consideração seu conhecimento da teologia patrística e de suas fontes para a história eclesiástica fica ainda mais complicado apagar a ironia da afirmação, que o poema só faz reforçar. Uma rápida lida no *História Eclesiástica* de Eusébio já fornece uma pista acerca da autenticidade dos escritos bíblicos e da formação do

²⁸² IBIDEM, p. 318-319

²⁸³ IBIDEM, p. 328 -333

²⁸⁴ IBIDEM. 334-335

²⁸⁵ CURLEY, Edwin. Calvin and Hobbes as an Orthodox Christian. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 34, Number 2, April 1996, pp. 257-271 (Article). p. 261

cânone. Nela, Eusébio conhecia as controvérsias acerca da autenticidade da carta de Tiago e afirma que “ela não é autêntica” assim como a carta de Judas, apesar de ter conhecimento de que “essas cartas são lidas publicamente entre as demais, em grande número de igrejas”.²⁸⁶

O testemunho que Eusébio nos dá não é de um cânone fechado, mas em processo ainda no século IV. Apenas a primeira das três cartas de Pedro era reconhecida e a segunda, apesar de não ser reconhecida por todos, foi considerada útil por muitos e incorporada, assim como a carta aos hebreus dentre as 14 cartas paulinas.²⁸⁷ O Apocalipse de João também suscitava contestações, e apenas de sua primeira carta a autoria do discípulo não era questionada.²⁸⁸ Entre esses escritos também circulavam os que não tiveram entrada no cânone, mas que eram respeitados pela tradição ortodoxa como o *Pastor de Hermas*, e testemunha a circulação dos chamados apócrifos, “que entre os hereges, são apresentados sob o nome dos apóstolos”, como o *Evangelho de Pedro*, o de *Tomé* e o de *Matias*, os *Atos de André*, de *João* e dos demais apóstolos.²⁸⁹

Para esclarecer ainda mais a questão e como Hobbes pode ser posicionado nela e na difusão de sua crítica que hoje é sólida, precisamos compreender que

por muito tempo não houve limites claramente definidos entre escritos “canônicos” e “não canônicos”. Em relação à escritos, como por exemplo, a 2ª 3ª cartas de João, a 2ª *Carta de Pedro* ou a *Carta de Tiago*, por muito tempo não estava claro se deveriam ser incluídos no *Novo Testamento*. Escritos como o *Pastor de Hermas*, a *Didaquê* ou o *Apocalipse de Pedro* se movimentavam na circunvizinhança de outros que, por fim, vieram a integrar o *Novo Testamento*. O *Protoevangelho de Tiago*, a despeito de sua rejeição como escrito “herético”, era muito popular e difundido no cristianismo. Assim sendo, o *Novo Testamento* também poderia ter assumido uma forma diferente - com mais ou menos ou mesmo ainda outros escritos do que aqueles que, por fim, haveriam de formar o “cânone”, designação essa que só foi aplicada após escritos cristãos normativos no século IV.²⁹⁰

²⁸⁶ EUSÉBIO, de cesaréia. São Paulo: Paulus, 2000. p. 109

²⁸⁷ IBIDEM. p. 114-115

²⁸⁸ IBIDEM. p. 147-148

²⁸⁹ IBIDEM. p. 148-149 e 115

²⁹⁰ SCHMID, Konrad e SCHROTER, Jens. *O Surgimento da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes e Editora Sinodal, 2023, p. 331. Para uma constatação desses escritos em diversos códices nos período pré canônico ver GALLAGHER, Edmon L. e MEADE, John D. *The Biblical canon lists from early Christianity*. Oxford: Oxford university Press, 2017.

Quanto às adulterações dos escritos do Novo testamento, Eusébio não deixa de relatar também a prática de adulterar as cartas e os textos apostólicos. Ao reproduzir a carta de Dionísio, bispo de Corinto, que segundo Eusébio “era muito útil a todos pelas cartas católicas que compôs para todas as igrejas”, tinha suas próprias cartas falsificadas. Nas palavras dele citadas por Eusébio, ele diz que às cartas que ele enviara a pedido das igrejas “os apóstolos do diabo a elas misturaram o joio, cortes ou acréscimos, atraindo maldição sobre si. Não é de admirar que alguns tenham tentado alterar até as escrituras do senhor, se atacam até os escritos mais insignificantes”.²⁹¹ O próprio epílogo do *Apocalipse* de João (16,18 e 19) demonstra que o próprio autor estava ciente das falsificações.²⁹²

Hobbes não era alheio nem as discussões e controvérsias dos primeiros séculos da formação do cânone e muito menos das contemporâneas suscitadas por Lutero que recusava a carta de Tiago, a dos Hebreus e o Apocalipse de João e as adulterações e falsificações exploradas por Erasmo de Roterdã e Lorenzo Valla, dos quais, segundo Springborg, a própria postura exegética de Hobbes é devedora.²⁹³

O relato de Eusébio procura destacar que a falsificação ou adulteração dos textos bíblicos acontecia por parte apenas dos grupos heréticos, no entanto, como demonstra o mais popular estudioso do *Novo Testamento*, Barth Ehrman em *The Orthodox Corruption of Scripture*, escritos apostólicos eram amplamente forjados e disseminados, mas não eram uma prerrogativa apenas dos grupos dissidentes ou hereges. A carta de 2 *Tessalonicenses* 2,1-2, que alerta para falsificações, é ela mesma hoje tida como pseudoepígrafe. São atestadas inúmeras variações nos textos tidos por ortodoxos, como o *Evangelho de Lucas*, com o objetivo de se posicionar contra grupos de adocionistas para ressaltar o nascimento virginal de Jesus e sua origem divina.²⁹⁴ Os escribas ortodoxos que copiavam os textos não eram imunes ao contexto e aos conflitos que os cercavam. Suas transcrições deixam registros das controvérsias teológicas em que estavam envolvidos, e o que a história dos manuscritos que temos acesso hoje vem mostrando é o fim da ideia

²⁹¹ IBIDEM. p. 210.

²⁹² Eusébio dá outros exemplos como o de Taciano e o Diathesaron, obra muito popular que reunia os quatro evangelhos que havia mudado “determinadas expressões do apóstolo, sob pretexto de corrigir a sintaxe.” Ver IBIDEM. p. 216, 217, 277.

²⁹³ HOBBS, Thomas. *Historia Ecclesiastica*. p. 445

²⁹⁴ Ehrman cita casos de variantes em antigos manuscritos latinos, gregos e siríacos de Lucas 2,27,33, 48; 3,23-38, 97-98 entre outros. Ver Ehrman, Barth. *The Orthodox Corruption of Scripture*. Oxford University Press, 2011.

de uma ortodoxia no cristianismo primitivo. Que ortodoxia e heresia são grupos de pessoas cujas doutrinas não são isentas de juízos de valor; que é na vitória de um grupo de pessoas sobre outro que uma ortodoxia surge; que o cânone é produto desse conflito, usado como arma para estabelecer um conjunto de escritos alinhados, ou seja, ortodoxos, o que faz com que a tarefa do historiador não seja privilegiar um grupo sobre outro.²⁹⁵ Hobbes estava alinhado prematuramente à concepção de que “o canon é uma reunião de textos, mas também a exclusão de muitos outros, o que supõe, portanto, debates e lutas”.²⁹⁶

Essa é exatamente a postura de Hobbes quando procura desbravar etimologicamente e historicamente o conceito de heresia, a gênese do poder eclesiástico no cristianismo em ascensão, e o coroamento da ortodoxia nos concílios da igreja primitiva como um processo conflituoso entre grupos em disputa para assumi-la. Para Karl Schuhmann, tanto o *Behemoth* quanto o *Historia Ecclesiastica* podem ser considerados trabalhos de história no sentido estrito do termo.²⁹⁷

Hobbes inaugura sua carreira como escritor com a tradução de Tucídides e a termina com o *Behemoth* e a *História Ecclesiastica*. Seu afastamento em relação à história é a da história a partir da perspectiva ciceroniana e humanista que a vê como *res gestae* e que a enxerga como *magistra vitae* no seu louvor dos grandes atos virtuosos dos homens do passado.²⁹⁸ A história que Hobbes conta tanto no *Behemoth* quanto na sua *História Ecclesiastica* é a história envolvida pela lógica do poder como motor dos eventos, e desse modo toma distância da história sacra narrada por Eusébio.²⁹⁹ É verdade que a exclusão da história que aparece no *De Corpore* e no *Leviatã* por ser um conhecimento dos fatos e não um conhecimento das consequências de uma afirmação é uma questão para um filósofo que se esforçou tanto em produzir conhecimento histórico.

De fato há uma incapacidade epistêmica na história tomada apenas por ela

²⁹⁵ IBIDEM. p.7-12, e 20

²⁹⁶ ROMER, Thomas, e BOYER, Frédéric. Uma Bíblia pode esconder outra. Petrópolis: Editora Vozes, 2024, p. 191.

²⁹⁷ SCHUHMAN, Karl. Hobbes concept of history. Hobbes and History. London: Routledge. 2000, p. 10

²⁹⁸ IBIDEM,, p. 14.

²⁹⁹ Eusébio não esconde a atmosfera conturbada e desarmoniosa do século IV, mas atribui a situação à atuação dos hereges. Já em Hobbes, não há juízo de valor acerca de um partido ou outro, ambos estavam engajados em vencer motivados pelo desejo de poder e dominação. Ver EUSÉBIO. história eclesiástica, livro viii, cap, i, §7, p. 399.

mesma, que não passa de uma coleção de fatos e episódios que não podem ser remontados e mais uma vez testemunhados, e por isso passam pelo crivo da autoridade de quem as narram, o que para Springborg explica a razão do conhecimento histórico não concluir nada universalmente, o que não faz da história isolada uma ciência é a sua incapacidade de ser reproduzida, ou seja, ela não se repete, como o conhecimento científico exige.³⁰⁰

Para Hobbes a história está atrelada à experiência e por isso é marcada pela perspectiva do narrador e desse modo está refém do que ele chama de justo ou injusto, bom ou mau, assim como pela passagem do tempo e do espaço que evanesce as sensações e as impressões do passado.³⁰¹ Porém, isso não faz a relação da história com a filosofia ou a ciência ser de natureza excludente. Pelo contrário, a relação entre filosofia e história é de cooperação e interação. Ele não ignora o lugar do conhecimento factual para a elaboração da ciência natural, muito menos para a elaboração de sua política, como é o caso do lugar que os livros III e IV ocupam no *Leviatã*, mas não só eles como sua tradução de Tucídides, o *Behemoth* e a *história eclesiástica*, já que todos tem por objeto a “sede do poder” ou a sua dinâmica.³⁰²

No caso da história do cânone, dos dogmas e da construção da ortodoxia que nos interessa aqui, temos uma ótica que rompe com os autores do passado de modo radical, pois não é a virtude dos homens do passado nem a providência divina que parecem atuar sobre ela e dirigí-la. Como bem compreendeu Lessay, a visão que Hobbes tem da história é totalmente dessacralizada e não teleológica, pois na sua história eclesiástica o que prevalece é o ódio, a credulidade, a persuasão e a expansão do poder.³⁰³

*

³⁰⁰ SPRINGBORG, Patricia. Hobbes and historiography, p-. 45e 46

³⁰¹ IBIDEM.

³⁰² ROGERS, g.a.j. Hobbes, history and wisdom. in Hobbes and History. London: Routledge. 2000, p. 77 e 78. Tom Sorell também discute a superioridade da filosofia sobre a ciência remontando a influência da distinção baconiana entre memória e razão. Ver SORELL, Tom. Hobbes's uses of the history of philosophy. in Hobbes and History. London: Routledge. 2000, p. 82

³⁰³ LESSAY, Frank. Hobbes and sacred history in Hobbes and History. London: Routledge. 2000, p. 147 e 156.

Diante de tudo o que discutimos, podemos com razão questionar a perspectiva de Hobbes acerca da revelação divina e que lugar ela ocupa na sua filosofia. O modo ambíguo como ele trata a origem da revelação, procurando distinguir o natural do sobrenatural; convocando a razão para estabelecer esta distinção, dada a possibilidade dela não passar de alucinações ou ambição; a investigação da narrativa bíblica que conduz a uma crítica acerca de sua autoria; e a descrição que ele faz dos motivos e dos conflitos que estão na base do cânone e da ortodoxia são elementos suficientes para estarmos certos de que a revelação e as Escrituras Sagradas são um perigo para a sua política e que as questões que aborda têm como objetivo minar a autoridade e a crença nelas, como defende Strauss?

Para Strauss, a filosofia política de Hobbes se constitui em oposição tanto à política clássica como também exige a negação da revelação sobrenatural, que segundo ele é um perigo para ela. Assim sua crítica à religião e à revelação bíblica é uma exigência para a fundamentação da sua filosofia política, e por isso, apesar de ser mais forte nos livros III e IV, é o prolegômeno dela, de modo que Hobbes não sabe nem acredita que os escritos bíblicos são a palavra de Deus.

Sua negação da revelação não é declarada, mas retoricamente dissimulada com a intenção exclusiva de conduzir o seu leitor a isso. O núcleo da sua crítica estaria no elemento epistemológico de que a revelação não é atestada a não ser por aquele que a recebe.³⁰⁴ Para os teólogos Scott Hahn e Benjamin Wiker, Hobbes foi pioneiro no processo de secularização do ocidente na politização deliberada da Bíblia a partir do método histórico crítico, cuja paternidade também lhe pertence, e que segundo eles, conduz ao ceticismo e à relativização da crença dogmática e à dissolução de toda fé no sobrenatural. A tese dos teólogos é a de que os objetivos políticos de Hobbes de subordinar a religião ao Estado determina a sua exegese, usando seu posicionamento protestante como um escudo para esconder sua real intenção de fazer da Bíblia uma serva do poder secular, tese compartilhada por Morrow.³⁰⁵

Não são todos que são dessa opinião. Para Martinich e Popkin a crítica da

³⁰⁴ STRAUSS, Leo. A crítica da religião em Hobbes. p. 23-25, 81, 84, 90-91. e IBIDEM. A Filosofia política de Hobbes. p. 118 e 123

³⁰⁵ HAHN, Scott e WIKER, Benjamin. A politização da Bíblia. p. 17, 20-21, 337, 393. MORROW, Jeffrey, L. Three Sceptics and the Bible. p. 2, 86 e 92.

autoria dos textos bíblicos não implica que ele estava empenhado em eliminar a confiança na revelação, já que Erasmo e Lutero também o haviam feito, apesar de ambos declararem que essa é uma consequência possível de sua exegese.³⁰⁶ Não podemos ignorar que ela deixa espaço para uma “hermenêutica da suspeita” ao questionar a natureza sobrenatural da revelação ou sua atestação, ao apontar para a nossa ignorância acerca da autoria da Toráh, com isso permitindo questionar o cânone como um todo, além de destacar as disputas sem limites por poder que moldaram a ortodoxia, o que faz da abordagem hobbesiana das Escrituras uma via crítica da via apologético-teológica da inspiração e da revelação divina, sementes de fato iconoclastas que as pesquisas histórica, arqueológica, sociológica e etimológica atuais vem colhendo frutos.³⁰⁷ É mais tarde que discutiremos qual é o impacto dessa crítica para a soberania pensada por Hobbes, pois no próximo capítulo vamos continuar discutindo como a natureza do poder está presente desde os elementos mais fundamentais da sua antropologia da religião, de sua teologia e de sua *Philosophia Prima*.

³⁰⁶ MARTINICH, A. P. The Two gods of Leviathan. p. 224, 312, 316. POPKIN, Richard, H. The history of Scepticism.p. 195-197

³⁰⁷ BARTON, John. The Cambridge Companion to biblical interpretation. p. 12, 18, 41, 68, 207.

Capítulo 3

Da antropologia à necessidade e ao milagre da onipotência divina.

Resumo.

Discutimos no primeiro capítulo qual é a perspectiva hobbesiana sobre a ideia de Deus e de uma possibilidade de teologia natural que partisse dessa ideia, contra a qual Hobbes se posiciona. No segundo capítulo abordamos como Hobbes enxerga a revelação divina e a inspiração bíblica e profética que o judaísmo e o cristianismo assumem como centrais para a suas doutrinas e para as suas relações com a divindade. Agora, neste capítulo, vamos apresentar os pilares do fenômeno religioso em geral que antecedem ou que vão além das religiões reveladas, a partir de uma ótica natural ou puramente racional, sem a intervenção da inspiração sobrenatural como apresentada pelas *Escrituras Sagradas* e a relação de Deus com os hebreus e com aqueles que creram na missão e na natureza do Cristo. Ou seja, vamos analisar qual é a posição acerca do fenômeno religioso para além de uma perspectiva judaico cristã, uma abordagem que acreditamos poder chamar de antropológica. Essa antropologia da religião é atravessada por elementos que são determinantes para a antropologia de Hobbes como um todo. Possui como seus elementos a causalidade natural que está na mira do gênero humano e na sua luta pela existência, as esperanças e os medos que correm lado a lado com ela, e a atenção aos poderes sobrenaturais que a governam e que passam por sua vez a serem louvados e cultuados pelos indivíduos e pelas sociedades humanas do nível individual ao nível social e político.

Em um segundo momento de nossa discussão veremos esses poderes invisíveis e desconhecidos serem transferidos para um Deus que os carrega no seu grau mais absoluto e pelo qual ele governa e reina sobre o mundo de maneira imperativa. Essa onipotência divina é o que garante o direito de Deus de dominar as suas criaturas e justifica todas as suas ações, mesmo as que parecem a nós

injustas. Mas não só isso, essa onipotência é o que garante a necessidade total dos eventos e dos fenômenos no mundo, o que é um obstáculo para a concepção de um livre arbítrio humano que independe e escapa do curso e das operações da natureza; ou seja, um atributo que também é negativo, pois a onipotência seria uma incapacidade nossa de impor limites ao poder divino que é infinito, ao mesmo tempo que acaba garantindo paradoxalmente a inteligibilidade da causalidade natural como veremos. Essa onipotência não só permite assegurar a doutrina hobbesiana da necessidade como está em comum acordo com a epistemologia nominalista do filósofo. O papel que a onipotência assume no conjunto da sua teologia também funciona na sua posição a favor da existência dos milagres, já que seria contraditório um Deus onipotente que não pudesse transgredir o curso da natureza criada por ele mesmo. No entanto, a averiguação e certeza de que um fenômeno é um milagre e não algo cujas causas são desconhecidas também é posta sob suspeita, alimentando ainda mais, como vimos no caso da inspiração e da revelação, a posição cética e desconfiada de Hobbes acerca da atuação sobrenatural como garantia da presença e da intervenção divina no mundo como capaz de assegurar o aval divino às ações morais e políticas. Logo, a onipotência opera na doutrina hobbesiana do direito e na sua epistemologia por meio desse atributo assim como a possibilidade dos milagres, mas que no entanto possuem uma garantia nebulosa e frágil, o que mostra a complexidade da concepção hobbesiana do poder irresistível da infinitude divina.

3.1. A antropologia e a epistemologia do fenômeno religioso.

O interesse de Hobbes pela religião em geral e sua discussão acerca do seu conteúdo aparece cedo no pensamento dele e acompanha o problema da ideia de Deus que vimos no capítulo XI do *Os elementos da Lei natural e Política* quando abordamos os fundamentos da teologia negativa do filósofo. Aqui ele já discutia o conteúdo das representações do sobrenatural como *imaginações* e os movimentos internos da mente decorrentes desses conteúdos como *paixões* suscitadas por eles como a própria ideia de Deus, a de anjos, a de espíritos em geral e a inspiração

profética e bíblica.³⁰⁸

Pensar esses objetos a partir de *imaginações* e *paixões* parece indicar que Hobbes está pensando-os de um ponto de vista fenomênico. Ele não parece estar procurando abordá-los neles mesmos como objetos isentos da nossa percepção deles, mas como são representados e que natureza ou tipo de movimentos a mente fica disposta quando se apresentam a nós.

Esse ponto de vista fenomenológico ganha ainda mais significado se dermos atenção ao apelo que os nomes fazem a esses conteúdos. Isso porque esses objetos sobrenaturais, assim como os naturais, também são nomeados, objetos que nomeados devem necessariamente “ter algum significado ou concepção”, e é por esse motivo que o nome de Deus e seus atributos, ou seja, não só como nomeamos o que ele é mas como ele é (sua existência e sua natureza), precisa ser investigado, o que se mostra, como já vimos no capítulo 1, totalmente impossível desde muito cedo para ele, pois Hobbes já tinha bem claro que ele é “incompreensível e infinito”, seu nome apenas “implicando eternidade, incompreensibilidade e onipotência”, destacando, como também já abordamos, que atributos como ver, ouvir, falar, conhecer, amar, ser justo e misericordioso são nomenclaturas antropomórficas pelas quais o reverenciamos “sem o que não somos capazes de entendê-lo”.³⁰⁹

É então que ele avança para a discussão acerca da natureza dos espíritos que apresenta o fenômeno religioso entre aqueles povos que não receberam a revelação, ou seja, qual é a causa das concepções teológicas ditas pagãs que é o que interessa para nós nesse capítulo. As concepções pagãs acerca das divindades ou do fenômeno religioso em geral (que aqui aparece como uma discussão acerca dos espíritos) na verdade não são concepções propriamente ditas. Isso porque recuando à origem delas, que são as sensações, não é possível rastrear que essas ideias de espíritos bons e maus tenham algum conteúdo. É certo, ele dirá, que todas as nações admitiam a existência de espíritos, e que eram incorpóreos, mas isso é a consequência da ignorância acerca da natureza e da força da imaginação, resultado de uma ignorância acerca dos mecanismos epistemológicos que produzem os fenômenos vistos como produzidos por espíritos

³⁰⁸ HOBBS, Thomas. Os elementos da lei natural e política, cap. xi, §1, p. 51-52.

³⁰⁹ IBIDEM. p. 52-53

ou potências divinas.³¹⁰ No *Leviatã* é possível enxergar uma análise mais aprofundada da discussão, onde ele traz novos elementos que conduzem para uma antropologia bastante avançada e que foi inaugural sobre o tema.

No capítulo XII da obra, ainda na parte I “Do Homem” antes de adentrar à discussão acerca da constituição dos estados e das Repúblicas, Hobbes passa de fato ao fenômeno religioso que havia apenas pincelado no *Os elementos da Lei Natural e Política* e que não foi abraçado no *Do Cidadão*, que evita o problema, e que se permite ir direto à questão do reino de Deus por natureza que também vamos discutir neste capítulo. No *Leviatã*, no capítulo XII, se ele havia nos primeiros anos da década de 1640 apontado para a epistemologia que dirige as concepções pagãs acerca dos espíritos a partir ignorância acerca da natureza e a força da imaginação, a discussão e a análise parte de um traço que é peculiar e que ele considera exclusivo da natureza humana. É “só no homem que encontramos sinais, ou frutos da religião”, logo, a sua “semente” deve ser algo peculiar a sua natureza ou “em alguma qualidade peculiar” a ela, “ou pelo menos em algum grau eminente dessa qualidade”, o que não é observável em nenhuma outro ser vivo, justamente destacando o caráter antropológico e não metafísico ou dogmático da sua perspectiva.³¹¹

Hobbes elenca três motivos que alimentam essa qualidade e que fazem frutificar essa “semente” religiosa arraigada na natureza humana. O primeiro desses motivos está relacionado a um interesse muito particular acerca dos maus e dos bons acontecimentos que nos acometem e que despertam a nossa curiosidade quanto a nossa boa ou má fortuna, o que pode ser mais estimulante para uns do que para outros, mas que não isenta ninguém a ponto de ignorar o futuro e o mal ou o bem que sobrevirá, o que leva essa “curiosidade” à investigação das “causas dos eventos” que observamos, e como dissemos, interessa a todos e que nos atinge sem exceção em maior ou menor grau.³¹² Essa curiosidade é acompanhada por outro traço que também é único aos seres humanos que é “perante toda e qualquer coisa que tenha tido um começo, pensar que ela teve também uma causa,

³¹⁰ IBIDEM. p. 55

³¹¹ Essa abordagem não metafísica e não dogmática ou apologética do fenômeno pode ser confrontada com a concepção por exemplo do *Salmo 148* e o *150* assim como *Apocalipse 5, 13* que declaram o louvor e a adoração de todos os seres criados assim como dos corpos celestes. IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo XII, §1, p. 92.

³¹² IBIDEM, §2, p. 92-93

que determinou esse começo no momento em que o fez, nem mais cedo e nem mais tarde”,³¹³ ou seja, o interesse pelo nosso próprio futuro bem estar e destino, somado a uma concepção de causalidade, promove a disposição religiosa do gênero humano e a nutre.

A religiosidade como traço único e exclusivo à espécie humana é ressaltado também pelo fato de que os animais não possuem a mesma “previsão dos tempos vindouros” e “por falta de observação e de memória da ordem, consequência e dependência das coisas que vem”, restritos a apenas à única felicidade do prazer imediato do repouso, dos alimentos e dos “prazeres imediatos”, o que é diferente da espécie humana que “observa como um evento foi produzido por outro, e recorda seus antecedentes e consequências”, e que confrontado com a “impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas (dado que as causas da boa e da má sorte são em sua maior parte invisíveis) supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas por sua própria fantasia, quer as que aceita da autoridade de outros homens, aos quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio”.³¹⁴

Apontar para a fantasia acerca das causas dos fenômenos e a uma certa credibilidade ingênua e inocente naqueles que confiamos como sustentáculo da suposição numinosa da causalidade natural não parece ser uma defesa de Hobbes de que a disposição religiosa dos seres humanos não os coloca em um lugar privilegiado em relação aos animais, que estão restritos ao presente e aos prazeres imediatos, sem a previsão do futuro e sem uma concepção exata da correspondência causal desses fenômenos?

Se seguirmos os parágrafos seguintes do capítulo, veremos que Hobbes defenderá que essa disposição peculiar produz uma inquietude e uma ansiedade em relação ao futuro que coloca os indivíduos na mesma condição de um *Prometeu* acorrentado que é incapaz de descansar ou repousar, tendo a águia que come suas entranhas eterna e diariamente como um símbolo desse sempre e constante vislumbre incerto de sua condição e dos males que podem lhe sobrevir, de modo que “também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o seu dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades”, nunca encontrando descanso “nem paz para a

³¹³ IBIDEM, §3, p. 93

³¹⁴ IBIDEM. §4

sua ansiedade a não ser no sono”, já que a certeza de que existem causas para tudo o que ocorre ou ocorrerá provoca um esforço constante e interminável de se precaver e garantir-se contra possíveis males ou para “obter o bem que deseja”, se enredando nessa constante “preocupação com os tempos vindouros”.³¹⁵

Hobbes segue no parágrafo seguinte dizendo que “Este medo perpétuo que acompanha os homens ignorantes das causas, como se estivessem no escuro, deve necessariamente ter um objeto”, de maneira que “Quando portanto não há nada que possa ser visto, nada acusam, quer da boa quer da má sorte, a não ser algum *poder* ou agente *invisível*”, como também defendido pelos poetas antigos ser a causa das concepções acerca dos deuses, que segundo alguns “foram criados pelo medo dos homens”, o que não se aplica à concepção e ao “reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente” que pode muito bem, segundo ele, advir ou derivar “do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais e suas diversas operações, mais facilmente que do medo do que possa vir a acontecer-lhes nos tempos vindouros”, pois o encadeamento observável dos fenômenos, como já discutimos também no capítulo 1, pode apontar para uma primeira causa ou um primeiro motor eterno que nomeamos *Deus*, o que não impede, no entanto, que “a sorte, por cuja preocupação se produz nos homens uma tendência para o medo” os desvie, “ao mesmo tempo, da investigação das causas das outras coisas, dando-lhes assim ocasião de inventar tantos deuses quantos forem os homens que os inventem”.³¹⁶

Esse desvio toca tanto a natureza dessas causas quanto suas operações. A natureza delas é tida por esse erro como imateriais, substâncias invisíveis semelhantes às almas humanas, também erroneamente tidas por incorpóreas, como as que aparecem nos sonhos ou nos reflexos como “nos espelhos, aos que estão despertos”; forças ou poderes tidos por coisas externas à fantasia e à imaginação, seres espectrais e fantasmagóricos.³¹⁷ Já o modo como esses seres ou potências operam é resultado do que a maioria ignora o que seja *causar*, e que não

dispõem de outra regra para descobri-las senão observando, e

³¹⁵ IBIDEM.

³¹⁶ IBIDEM. §6, p. 94

³¹⁷ IBIDEM., §7, p. 94-95

recordando aquilo que viram preceder o mesmo efeito em alguma outra ocasião ou ocasiões anteriores, sem verem entre o antecedente e o evento conseqüente qualquer espécie de dependência ou conexão. portanto, de coisas idênticas no passado esperam coisas idênticas no futuro, e supersticiosamente ficam esperando a boa ou a má sorte de coisas que nada tiveram a ver com a produção dos efeitos.³¹⁸

Hobbes toma como exemplo a presença na guerra de certas pessoas ou conjurações e esconjuros de palavras e procedimentos litúrgicos, “especialmente se entre elas estivesse o nome de Deus”, e que poderiam possuir “o poder de transformar uma pedra em pão, de transformar o pão num homem, ou qualquer coisa em qualquer coisa”.³¹⁹

Como uma terceira consequência ou resultado epistemológico desse erro ou confusão é o culto ou adoração prestados a estes agentes sobrenaturais que naturalmente segue a regra de uma antropomorfização, ou seja, são usadas expressões de reverência que somos acostumados a prestar “em relação aos homens, como oferendas, petições, agradecimentos, submissão do corpo, súplicas respeitadas, comportamento sóbrio, palavras meditadas” e “juras” oferecidas “ao invocar esses poderes”, o que não é limitado pela razão que é permissiva em relação aos inúmeros tipos de cerimônias ou mesmo que os indivíduos “confiem naqueles que consideram mais sábios que eles próprios”, algo que vimos no capítulo 2 ele ressaltar quanto à confiança que temos de que um determinado indivíduo obteve uma revelação ou inspiração divina, revelações que também são comunicadas como tendo origem sobrenatural mas que são acidentais tomadas como “prognósticos feitos por outros homens, dos quais conceberam uma opinião favorável”, de modo que ele acaba concluindo que

é nestas quatro coisas, a crença nos fantasmas, a ignorância das causas segundas, a devoção pelo que se teme e a aceitação de coisas acidentais como prognósticos, que consiste a semente natural da religião. A qual, devido às diferenças da imaginação, julgamento e paixões dos diversos homens, se desenvolveu em cerimônias tão diferentes que as que são praticadas por um homem são em sua maior parte consideradas ridículas por outro.³²⁰

³¹⁸ IBIDEM. §8, p. 95

³¹⁹ IBIDEM. Hobbes nessa frase tem claramente como alvo a doutrina da transubstanciação e a metafísica envolvida nela, como mostra em outros lugares no Leviatã..

³²⁰ IBIDEM, §10-11, p. 96

Essa perspectiva, a de assimilar a disposição religiosa humana ou a semente dela ao medo e à ignorância, pode ser herança da influência que a ótica de tradição epicurista teve sobre ele segundo os trabalhos e as pesquisas amplas e críticas de Patricia Springborg, o que não é exclusiva dela, mas também está presente e marca as análises de Leo Strauss.³²¹

Na doutrina de Epicuro (341 a.c - 270 a.c) a crítica da religião ocupa um lugar privilegiado. No que nos sobrou de sua filosofia em algumas cartas e máximas, uma correta compreensão da natureza, principalmente dos fenômenos meteorológicos e celestes, elimina o temor e o medo supersticioso das potências divinas e seus castigos e recompensas, conduzindo os indivíduos a alcançar a paz e a felicidade que se encontra nos prazeres simples e na fuga da dor e das mazelas tanto da alma - ansiedade, medo e tristeza - quanto do corpo, como doenças e aflições físicas, o que resume a tranquilidade e a felicidade concebida por ele. No centro das perturbações que adoecem os indivíduos está o temor dos deuses e das consequências da vida após a morte e as aflições que esperam as almas que não morrem com o corpo por serem concebidas serem de natureza diversa desse, e por isso imortais.

Epicuro, na sua *Carta a Meneceu*, recomenda ao seu destinatário como “elementos do bem viver”, seguir “a noção comum de deus como traçada em nós”, ou seja, considerá-los ou considerá-lo “como um vivente incorruptível e bem aventurado”, sem nada atribuir a eles de “estranho à sua incorruptibilidade nem de impróprio à sua bem-aventurança” preservando esses atributos para evitar o erro da maioria, que sabem que eles são assim, mas que não preservam essas noções, mas atribuem aos deuses recompensas aos bons e castigos aos maus, algo que não interessa a eles em sua incorruptibilidade e felicidade impassível que os faz alheios às ações e às condutas humanas, de modo que

ímpio não é quem rejeita os deuses da maioria, mas aquele que

³²¹ SPRINGBORG, Patricia. HOBBS'S CHALLENGE TO DESCARTES, BRAMHALL AND BOYLE, p. 927. Aqui Springborg comenta a posição favorável de Foisneau a respeito disso em *Beyond the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God*, *Rivista di storia della filosofia*, 1 (2004). Ver também STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes*, p. 14, 70-71 e 77

atribui a eles as opiniões da maioria. porque as asserções da maioria impostas aos deuses não são prenoções, mas falsas suposições, de que os maiores prejuízos aos maus e os maiores benefícios aos bons advém por causa dos deuses, pois em total afinidade com as virtudes se acolhem os iguais, considerando estranho tudo o que não o for.³²²

Assim, a concepção epicurista dos deuses ou do deus está fortemente em oposição a toda e qualquer concepção de uma providência sobrenatural no mundo ou de um plano ou desígnio divino na natureza, já que um “ser bem-aventurado e imortal está livre de preocupações e não as causa a outrem”, não manifestando “cólera, nem favoritismo” que são traços típicos de uma natureza fraca, imperfeita e débil.³²³

Essa posição não se opõe somente à cosmologia e a teologia judaico cristã como mesmo às religiões greco romanas, como mostra a aversão do último imperador pagão de Roma Juliano, também chamado de “o Apóstata” por ter abandonado o cristianismo e se converter à religião romana, que via no desaparecimento das obras epicuristas a vingança dos deuses.³²⁴ A noção anti providencial do mundo é tida como oposta à ordem e à beleza evidente da natureza por exemplo por Cícero no *De Natura Deorum*, que também se opôs à relação entre virtude e prazer, e também à teoria da justiça epicurista que a reduz aos contratos firmados pelos indivíduos e não em leis naturais objetivas ou em instintos sociais inerentes à espécie humana. Ao discutir a questão, Cícero explica que há filósofos que “pensam que os deuses não têm absolutamente qualquer governo das coisas humanas”, e que se isso for verdade

que piedade pode existir, que santidade e que religião? Com efeito, todas essas, pura e castamente, devem ser tributadas ao poder dos deuses somente se são notadas por eles e se existe algo tributado pelos deuses imortais ao gênero humano. Mas se, ao contrário, os

³²² Epicuro. Carta a Meneceu. In Cartas e máximas principais: como um deus entre os homens. São paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020. p. 85-86 [123-124].

³²³ IBIDEm. Máximas principais. p. 128, I [139].

³²⁴ Epicuro foi um escritor bastante frutífero segundo o testemunho histórico, porém o que nos restou de seus escritos foram algumas poucas cartas e aforismos. Temos notícia e conhecimento mais apurado de suas doutrinas a partir do historiador grego Diógenes Laércio em suas Vidas dos filósofos ilustres e a partir do poema de seu discípulo romano Lucrécio no poema Sobre a Natureza das Coisas. Ver a introdução de maria Cecília Gomes dos Reis. Epicuro. Carta a Meneceu. In Cartas e máximas principais: como um deus entre os homens. São paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020p. 8-9

deuses não podem e não querem nos ajudar; se absolutamente não governam e não notam o que fazemos e se não há nada que vindo deles possa penetrar na vida dos homens, por que é que dirigimos aos deuses imortais esses cultos, honras e preces? Ora, assim como as demais virtudes, também a piedade não pode existir sob uma aparência vazia e, com ela juntamente, é necessário que se destruam a santidade e a religião; e com a destruição dessas, seguem-se desordem e grande confusão na vida civil e, talvez, desaparecida a piedade para com os deuses, também se acabem a boa-fé, a sociedade do gênero humano e, ao mesmo tempo, a justiça, a mais eminente virtude.³²⁵

Cícero expressa valiosamente o vínculo delicado para a sociedade romana entre teologia, moral e política, e qual era o lugar reprovável dos círculos epicuristas entre as escolas filosóficas de seu tempo.³²⁶

Quanto à relação entre causalidade natural, o temor e o culto dos deuses eles estão intimamente ligados à função do conhecimento na filosofia epicurista em geral que está a serviço do apaziguamento do medo, da dor, da ansiedade e da angústia frente à morte, pois, como declara o fragmento 11 e 12 das *Máximas Principais*, “Se nunca nos perturbasse apreensões diante dos fenômenos celestes nem acerca da morte, como algo que de algum modo nos afetasse, ou ainda o fato de não compreender os limites das dores e dos desejos”, não haveria razão, motivo ou “necessidade de estudar a natureza”, sendo impossível dissipar o medo “sem saber qual é a natureza do Universo”, o que acaba por alimentar os mitos e as superstições, “de modo que, sem estudos sobre a natureza, não haveria como recuperar prazeres puros”.³²⁷

Se nos voltarmos para o discípulo mais célebre das doutrinas de Epicuro, Lucrécio (c.94 a.C.- c.50 a.C.), o autor do poema *Sobre a Natureza das Coisas*, vemos essa posição é ainda mais refinada dentro do seu conjunto a partir do ensinamentos do seu mestre. Perdido por mais de mil e 300 anos, e encontrado acidentalmente no século XV por um frade alemão, o poema traz o fenômeno religioso como uma verdadeira servidão e submissão, fruto de uma dominação psicológica e, se for permitido dizer, propriamente ideológica.³²⁸ Na única obra que

³²⁵ CÍCERO. Da natureza dos Deuses. Tradução de VENDEMIATTI, Leandro Abel. Unicamp. 2003. p. 18.

³²⁶ A noção de providência (pronóia) era de suma importância para as escolas estoicas de onde a noção ganha prevalência num cosmos pensado de modo racionalmente, teleologicamente e hierarquicamente organizado e governado.

³²⁷ EPICURO, Máximas principais, frag. 11 e 12, p. 128, [142-143].

³²⁸ WILSON, Catherine. Epicureanism at the origins of modernity. Oxford: Oxford university Press, 2008,. p. 6

nos restou incompleta do poeta epicurista romano, Lucrécio celebra seu mestre dizendo que “Quando jazia a humanidade diante de todos pela cruel religião tão terrível oprimida que mostrava suas garras do alto dos campos celestes”, foi Epicuro o primeiro a “lançar contra ela seus olhos” que “nem a fama dos deuses, nem raios minazes nem o céu com trovões subjugou”, com uma disposição ou ânimo

que a vivida veia da alma venceu e ainda foi além das flamejantes muralhas do mundo, toda a imensidão viajou em espírito e mente, donde nos conta, vencedor, o que pode gerar-se, e o que não pode, qual a razão para que todas as coisas tenham finito poder e bem fincada fronteira. E, por sua vez, a religião sob os pés submetida é esmagada e nos iguala aos céus a vitória.³²⁹

Ao alertar que o assunto e o conteúdo do seu poema possam ser tomados como impiedosos ou criminosos, o poeta declara ao seu destinatário, Mêmio, que “ao contrário” foi “a religião, que amiúde pariu feitos ímpios e crimes”, e que ele não deve se deixar vencer “por ditos terríveis dos vates”, “que podem verter da vida as razões e perturbar com temores todas as tuas fortunas”, uma capacidade dada a nossa ignorância acerca da finitude do mal que acomete a todos nós, que se fosse assim compreendida nos ajudaria a resistir “às religiões” e as “ameaças dos vates” – uma concepção fiel ao ensinamento epicurista de que o mal, como a doença e a dor, é passível de ser suportado e superado, e com ele o medo da morte que “é a fonte das dores”.³³⁰ Esse terror incitado pelas religiões e pelos seus profetas e emissários (vates) alimenta nos indivíduos o temor das “penas eternas na morte”, o que só pode ser vencido por uma clara e correta concepção acerca da natureza da alma, que na parte III do poema é concebida como corporal e mortal, composta pelos mesmos elementos primevos de todas as coisas, os átomos, excluindo qualquer ideia de uma vida após a morte, de modo que “Nada, portanto, é a morte para nós, nem a nós diz respeito, uma vez que é mortal o ânimo por natureza”.³³¹

Segundo Lucrécio seu objetivo com o poema é “livrar o espírito da sujeição religiosa”, que exige para isso, como prega a tradição epicurista, “ter uma boa

³²⁹ LUCRÉCIO. Sobre a natureza das coisas. Belo Horizonte: Editora autêntica. 2021. Livro I, p. 31 [60-70].

³³⁰ IBIDEM. p. 33 [100-110] e livro III, p. 167 [80]

³³¹ IBIDEM. Ver também todo o livro III.

razão” acerca dos “assuntos do alto”, isto é, conhecer “os movimentos do sol e da lua, quais suas razões e suas causas, assim como “a natureza da ânima e do ânimo”, como também “ver de que constem e qual coisa a nós, em vigília apresenta-se à mente e aterroriza, em doença afetados, sepultos no sono, de tal forma a crermos que vemos e ouvimos aqueles findos da morte, dos quais a terra os ossos abraça”, uma alusão às visões de espectros e fantasmas de falecidos ou de pessoas mortas.³³²

Aliado a esses elementos temos a noção precedente, que destacamos acima de Epicuro, de que os deuses não cuidam e não se interessam pelos afazeres e condutas humanas, o que elimina a noção de uma providência. Mas não só isso. Em Lucrécio é eliminada não só a providência como a procedência e a criação da natureza e do mundo pelos deuses ou por um Deus. Ainda no livro I do poema ele afirma que “decerto, nem por desígnio os primórdios das coisas se colocaram em ordem pela sagaz providência, nem decidiram quais movimentos perseguiram”.³³³ De uma correta compreensão das coisas Lucrécio dirá que é possível enxergar que a

natura parece livre pra sempre, privada de soberanos soberbos, por sua própria vontade agindo isolada dos deuses. Pois, pelos peitos sagrados dos deuses, que passam as eras plácidas em paz tranquila, levando uma vida serena, quem regerá a soma do imenso, quem, do profundo em suas mãos poderá levar as rédeas potentes, e, ao mesmo tempo, verter e girar os céus em seus eixos, aquecer com fogos etéreos frutíferos terras, ou estar em todos os lugares e todos os tempos, para que faça com nuvens as trevas, ou que perturbe com trovões os céus serenos, envie seus raios que tremem templos (às vezes seus), e aos desertos se afaste louco, exercitando esses raios, que erram às vezes os culpados, examinando os não merecentes?³³⁴

Na teologia epicurista ou lucreciana, se é que podemos chamar propriamente de uma teologia, os deuses em sua perfeição, impassibilidade e bem aventurança não só não tem parte no mundo humano nem são mantenedores da ordem natural, como também não a criaram, tendo ou não algum desígnio, o que nos faz questionar que tipo de deuses seriam esses que parecem bastante distantes da noção de divindade em geral, pois são tanto produtos do entrechoque dos

³³² IBIDEM.

³³³ IBIDEM. p. 85 [1020].

³³⁴ IBIDEM, livro II, p. 153-155 [1090-1100]

chamados “corpos primevos” ou átomos como nem mesmo gerenciam em nada a natureza das coisas, seja para punir ou para recompensar a espécie humana, o que demonstra o mal que se abate tanto sobre os inocentes quanto a lugares remotos, como no caso dos raios lançados sobre os desertos e sobre os seus próprios templos citados acima no poema.

No livro V da obra, vemos o poeta epicurista traçar o desenvolvimento da civilização e das sociedades humanas que facilmente parecem ter inspirado Hobbes a partir de uma concepção prematura de estado bélico de natureza e ausência de lei, a de uma espécie de contrato entre os indivíduos como pilar da possibilidade de uma mínima segurança e paz social e política, e a religião mais uma vez como nascida do medo e como instrumento de dominação que Hobbes também destaca no capítulo *Da religião* no *Leviatã*.

A partir dos versos 925 até o final do livro antes da sua sexta parte, onde a obra termina inacabada, Lucrécio discorre sobre a condição primitiva da humanidade em que o gênero humano vagava pela terra “qual besta selvagem” antes da invenção da agricultura, pois não “havia qualquer condutor robusto do arado curvo, nem se sabia afofar os campos com ferro, nem plantar novas mudas na terra, nem mesmo das altas árvores com uma foice podar os ramos mais velhos”, vivendo apenas do alimento que o Sol, as chuvas e os rios por si mesmos forneciam.³³⁵ Com a proliferação da espécie, a associação amistosa foi se frutificando, e assim “os vizinhos passaram a juntar-se, amistosos nos laços; para evitar que sofressem entre si qualquer violência”, apesar da concórdia ser frágil, “grande parte, contudo, conservava seus pactos castamente, se não o gênero humano ali mesmo já teria se extinguido, sem propagar-se até hoje”.³³⁶ Porém, o uso benéfico do fogo, o desenvolvimento da segurança da propriedade, da riqueza e da frugalidade não foram suficientes, segundo Lucrécio, para aplacar e impedir o florescimento do desejo pela fama e pela honra, precipitando muitos na inveja, de modo que

Tudo, assim, retornava à confusão e às turbas, todos buscavam o império pra si, o domínio supremo. Foi então que alguns criaram as magistraturas, constituíram leis, pra que as normas fossem usadas. Pois o gênero humano, cansado de cólera e ódio, inimizades deixava de lado por própria vontade, de tal modo que submeteu-se

³³⁵ IBIDEM, p. 355-357 [930-940]

³³⁶ IBIDEM, p. 361

às leis e à ordem”.³³⁷

Por fim, a religião passou a ocupar as mentes e os comportamentos tendo como causa as imagens das “divinas faces egrégias no ânimo” no sono e nos sonhos “com corpos enormes, incríveis. Atribuíam sentimentos a eles, portanto, pois moviam os membros e pareciam lançar as vozes soberbas, enormes, de acordo as faces e forças”, atribuindo a essas visões vida eterna por sua constância e forma “idêntica sempre”, imensamente poderosos e imortais, percebendo

que, em ordem precisa sucediam-se as estações e os estados celestes, mas não sabiam quais as causas de tais ocorrências. Por tal motivo tiveram refúgio em pensar que tais coisas eram trazidas pelos deuses com meros acenos. Criam no céu os locais das sedes e templos dos deuses pois no céu se viam a lua e a noite volvendo, lua, dia e noite e os signos severos da noite e as notívagas tochas do céu e os fogos volantes, nuvens, sol, chuva, neve, vento, raio e granizo, rápido estrondo, enormes murmúrios de ameaça celeste.³³⁸

No seu lamento, Lucrécio continua: “Ó infeliz raça humana, que tais potências aos deuses atribuiu, e juntou a elas as iras acerbais!”³³⁹ e continua a discorrer sobre como os eventos naturais despertam o pavor e o terror que alimenta o recurso “aos votos de paz aos deuses” e o culto a eles prestado.³⁴⁰

Na análise crítica de Springborg, uma introdução à sua tradução para o inglês do *Historia Ecclesiastica* de Hobbes, a pesquisadora aponta para a influência de uma ótica epicurista sobre o medo e a ignorância como promotoras da superstição religiosa que é manejada pela sua crítica ao clero cristão e à violência que repercute o desejo imparável pelo poder que discutimos no capítulo anterior. Para ela, a epígrafe do poema que cita Ovídio é um sinal de uma posição epicurista ou deísta que trata não só a superstição, mas a religião mesma como fonte de todas as enfermidades humanas, assim como o destaque privilegiado que ele dá para o medo nesse contexto, e em particular o medo da morte.³⁴¹ A capitalização

³³⁷ IBIDEM, p. 365

³³⁸ IBIDEM, p. 369-371.

³³⁹ IBIDEM. p. 371

³⁴⁰ IBIDEM. Ver do verso 1200 ao fim do livro V. p. 371-385.

³⁴¹ A passagem de Ovídio traz: “Fraudesque dolique Insidiaeque et Vis, amor scleratus habendi” e que é usada por Hobbes nos mesmos moldes no seu próprio poema nas linhas 100-110 do *História Ecclesiastica*. Ver SPRINGBORG, Patricia. in HOBBS, thomas. *Historia Ecclesiastica*. Critical editions, including text, translation, introduction, commentary and notes. Paris Honoré champion éditeur, 2008, p. 32-33-34 e 38-40.

desse medo pelos sacerdotes, que podemos dizer que é o escopo do poema de Hobbes, é tipicamente lucreciana, como a tradutora e intérprete aponta, assim como o uso que ele faz do termo *vates* para designá-los a maneira de Lucrécio, que explora bem a manipulação dos medos que decorrem das ilusões ocasionadas pelas aparições provocadas pelos sonhos, além do uso de um trecho repetido diversas vezes do poeta latino que estampa *Uma narrativa histórica das heresias e de sua punição*.³⁴² As proximidades entre a filosofia de Hobbes e as de Epicuro são inúmeras e atingem até sua noção de justiça como convencional e como surgindo dos pactos entre os indivíduos, como pode apontar também sua estreita e íntima amizade com Pierre Gassendi (1592-1655), o maior difusor do epicurismo na Europa do século XVII.³⁴³

Apesar do *Sobre a Natureza das coisas* esboçar uma crítica prematura da manipulação ideológica é com Hobbes que vemos uma discussão aberta sobre o tema quando ele segue no mesmo capítulo a discorrer sobre como os reis e os governantes utilizaram dessa ignorância e desse medo, que são o terreno fértil para a disposição religiosa, com o objetivo de curvar o povo à obediência. Segundo ele, os “autores da religião dos gentios” tiveram o cuidado de observar e nutrir essa “ignorância que os homens têm das causas” e sua tendência a “atribuir a sua sorte a causas das quais ela em nada aparenta depender, aproveitaram para impor à sua ignorância, em vez das causas secundárias, uma espécie de deuses secundários” capazes de ministrar ou inspirar as artes, a fecundidade, a sutileza, a sagacidade, assim como os fenômenos naturais como as tormentas, as tempestades, responsáveis também por comunicar por prognósticos o futuro por uma “pretensa revelação” e outras “inúmeras outras supersticiosas maneiras de adivinhação”, oráculos recebidos pela intoxicação de cavernas sulfurosas, entranhas de animais

³⁴² A passagem diz: “Pois tal como as crianças tremem de medo de tudo /quando nas trevas, nós, à luz, às vezes, tememos/ coisas que em nada são temíveis mais do que aquelas/ que as crianças, apavoradas, supõem que há no escuro”. Essa passagem ocorre ao menos 4 vezes no poema e coaduna fortemente com a crítica de Hobbes às aparições de espectros e ilusões fantasmagóricas que podemos encontrar tanto no início como no fim do *Leviatã*. (Lucrécio, 2021, I, 146-8, p. 35; II, 55-61, p. 95; III, 87-93, p. 167; VI, 35-41, p. 391). IDEM. p. 313 e 335. Ver LUCRÉCIO. *Sobre a Natureza das Coisas*. Livro I, [102-35], p. 33.

³⁴³ Ver EPICURO. Máximas principais de 31 a 38. E sobre a noção de *Simulachra* de Lucrécio ver SPRINGBORG, Patricia. in HOBBS, Thomas. *Historia Ecclesiastica*. Critical editions, including text, translation, introduction, commentary and notes. Paris Honoré champion éditeur, 2008, p.223. As considerações de Goldschmidt sobre o direito epicurista e sua associação com a filosofia de Hobbes também são valiosas para pensar a relação entre eles. Ver *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 5ª ed. 2002, p. 141, 245-246.

ou pelo movimento dos astros e tantos outros presságios, que ele declara ser “vãs invenções”, concluindo que “Tão fácil é os homens serem levados a acreditar em qualquer coisa por aqueles que gozam de crédito junto deles, que podem com cuidado e destreza tirar partido do seu medo e ignorância”.³⁴⁴

Foi com a intenção ou objetivo “apenas de manter o povo em obediência e paz” que os primeiros fundadores das civilizações gentílicas e seus legisladores passaram a tanto fazerem acreditar que suas leis eram ditadas pelas próprias divindades como também em fazerem a todos acreditarem que eles possuíam uma natureza distinta das massas “a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas”, como no caso de Numa Pompílio, os governantes da civilização Inca e das civilizações islâmicas, sob a orientação de Maomé, e que tinham como segundo ponto a ser observado “o cuidado de fazer acreditar que aos deuses desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis” e o de prescrever cerimônias, festivais e sacrifícios para aplacar a ira dos deuses que sem isso poderiam causar guerras, “grandes doenças contagiosas, terremotos e a desgraça de cada indivíduo; e que essa ira provinha da falta de cuidado com o culto a esses deuses e do esquecimento ou do equívoco em qualquer aspecto das cerimônias exigidas”.³⁴⁵ Assim, foi que por meio dessas instituições que o vulgo passou a ser mais obediente às leis “tornando-se assim menos capaz de se rebelar contra os seus governantes”, entretido e distraído por festas e jogos públicos feitos para agradar e celebrar os deuses, “nada mais necessitava do que pão para se manter afastado do descontentamento, de murmúrios e protestos contra o Estado”, o que explica a tolerância romana com a diversidade religiosa nos territórios conquistados, a não ser para com os judeus que, “por serem o próprio reino de Deus”, eram incapazes de reconhecer outro governante mortal ou sujeição a qualquer outro Estado.³⁴⁶

Hobbes toma o cuidado de destacar que a religião israelita não é uma fraude que tira proveito da ignorância popular para conduzi-la à obediência sem respaldo na realidade sobrenatural como é contrariamente descrita na revelação bíblica, traçando uma linha distintiva entre ela e o objetivo das religiões gentílicas ou maometana como no parágrafo 22 do capítulo, onde ele fala que a religião mosaica

³⁴⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xii, §17-19, p.98

³⁴⁵ IBIDEM, §20, p. 100-101

³⁴⁶ IBIDEM, §21, p. 101

foi estabelecida pelo próprio Deus com a finalidade de estabelecer “para si mesmo um reino particular”.³⁴⁷ Porém, logo ele deixa a questão de lado prometendo retomá-la para concluir, no parágrafo seguinte, que

Tendo em conta a maneira como a religião se propagou, não é difícil compreender as causas de sua decomposição nas suas primeiras sementes ou princípios, os quais são apenas a crença em divindade e em poderes invisíveis e sobrenaturais, que jamais poderá ser extirpada da natureza humana a tal ponto que novas religiões deixem de brotar dela, mediante a ação daqueles homens que tem reputação suficiente para esse efeito.³⁴⁸

Novamente, como fez com a crença na revelação e na inspiração que vimos no capítulo anterior, Hobbes sublinha a confiança que é depositada em certos indivíduos que fazem uso e instrumentalizam a credulidade dos demais para benefício próprio e com a intenção de governá-los.

Por fim, ele resume que “toda religião estabelecida” tem por alicerce a “fé de uma multidão em determinada pessoa” que não é considerada apenas um indivíduo de grande sabedoria, mas um santo a quem o próprio Deus inspira e dirige, o que só pode vacilar caso esse indivíduo especial imponha crenças contraditórias ou aja de maneira hipócrita, torpe e também contraditória, deixando transparecer uma ambição pessoal e levando ao enfraquecimento da fé que é depositada nele, o que consequentemente mina a sua mensagem ou doutrina. Exemplo disso seria a própria história israelita e a ascensão da fé cristã e a corrupção dos sacerdotes pagãos como fator decisivo para o declínio da religião romana, o que por sua vez parece enfraquecer a distinção entre a religião bíblica, mosaica ou evangélica, e as demais religiões colocando Moisés no mesmo círculo dos legisladores e governantes que fizeram uso dessa prerrogativa divina para atingir um objetivo de natureza meramente política, uma leitura próxima da de Maquiavel, que coloca no livro VI do *O Príncipe* o líder hebreu na mesma categoria ou grupo que líderes como Ciro, Rômulo e Teseu.³⁴⁹

Voltaremos a debater essa questão no final deste capítulo. O que é necessário discutir agora é o fato de que Hobbes não elimina totalmente o poder da

³⁴⁷ IBIDEM, §22, p. 102

³⁴⁸ IBIDEM, §23, p. 102

³⁴⁹ Maquiavel, *O Príncipe*, cap. VI.

instância do fenômeno religioso. Pelo contrário, ele o coloca como uma consequência de uma observação empírica da natureza e da produção dos efeitos e da geração das coisas, como também já debatemos no primeiro capítulo na sua concepção de que Deus pode ser suposto como uma causa primeira de uma série causal infinita que nele encontra o seu termo.³⁵⁰ A questão é que essa causa é pensada como um poder no seu mais alto grau, ou seja, como uma onipotência pela qual Deus governa o mundo firmando a sua justiça e o seu direito sobre tudo, o que garante a necessidade de todos os eventos não só físicos como inclusive os morais, o que por sua vez põe fim a concepção de livre-arbítrio como uma causa que escapa à cadeia dos fenômenos naturais.

3.2A onipotência como pilar do direito, da justiça divina e da necessidade.

A noção hobbesiana da onipotência divina aparece publicamente pela primeira vez no *Do Cidadão*. Sua discussão sobre o tema inaugura a parte III da obra no capítulo XV *No reino de Deus por Natureza*, ou seja, na discussão sobre o governo divino para além ou anterior ao pacto estabelecido com Abraão, Moisés e os israelitas, isto é, com o seu povo que ele escolheu particularmente para si mesmo como Hobbes ressalta.

De fato, no *Os Elementos da Lei Natural e Política* já havia a concepção de que *há um Deus* a partir dos efeitos que “reconhecemos naturalmente” e que “incluem necessariamente um poder que os produz, antes de eles terem sido produzidos”, reconhecimento que implicava eternidade, incompreensibilidade e onipotência, sendo algo reconhecido que esse poder ou essa “coisa que existe” possuía essa potência produtora, ou seja, a onipotência parece ser um traço implicado na suposição desse poder que é capaz de produzir tudo o que vemos ocorrer no mundo.³⁵¹ Mas é no *Do Cidadão* que a onipotência ganha evidência num contexto onde Hobbes aborda o reino que Deus possui naturalmente, justificando

³⁵⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, capítulo xi, § 25, p. 91

³⁵¹ IDEM, *Os Elementos Da lei natural e política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010., cap, xi, §2, p. 52

que a abordagem é necessária graças ao conflito que existe entre a obediência devida a Deus e a que é devida aos soberanos terrenos e o conflito que pode surgir da ignorância acerca dos mandamentos divinos, o que torna incompleta uma compreensão correta dos deveres políticos em geral, impactando a elaboração de uma ciência política ou uma certa e clara filosofia civil, já que se não conhecermos os mandamentos de Deus

não saberemos se as ordens do poder civil contrariam as leis de Deus, ou não; e por isso necessariamente, ou por excessiva obediência à autoridade civil, nos mostraremos insubordinados à Majestade Divina; ou, por medo de pecar contra Deus, incorreremos em desobediência ao poder civil. Para evitarmos ambos estes escolhos, temos de conhecer as leis divinas.³⁵²

Essas leis divinas que são correspondentes à dupla divisão entre o reino natural e o reino profético de Deus serão objeto do próximo capítulo. Basta por hora entendermos que o reino de Deus que é chamado de natural depende de seu poder “de tal modo que ninguém possa cometer nada se Deus assim não quiser”,³⁵³ o que já parecia envolver uma concepção de que toda ação humana tem na vontade divina alguma determinação, o que vamos ver ser desdobrado na sua concepção de necessidade como resultado desse domínio divino. Segundo ele, o direito que Deus possui de governar tudo não deriva de alguma lei externa a ele que garante sua regência ou que permita o seu domínio. Para Hobbes, o direito de punir quem transgride as suas leis deriva exclusivamente do fato de seu poder ser irresistível.³⁵⁴

Ele explica que o direito de governar os outros ou deriva da natureza ou de um pacto estabelecido entre as partes por meio do contrato que permite abolir o direito natural que todos têm de governar que “é tão antigo quanto a própria natureza”, derivado do direito a tudo, e que a natureza conduz à sua renúncia graças ao medo mútuo “com o fim de conservar a espécie humana”, já que a igualdade de força e poder natural de todos “necessariamente acarreta a guerra, e esta a destruição da humanidade”.³⁵⁵

Na hipótese de algum homem exceder a todos os outros em poder, seja por

³⁵² IDEM, *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 cap. xv, §1, p. 239

³⁵³ IBIDEM, §2, p. 240

³⁵⁴ IBIDEM, §5, p. 242

³⁵⁵ IBIDEM

uma força excessiva ou por uma inteligência extraordinária ou sabedoria excessiva, de modo que ninguém conseguisse resistir a ele, não haveria motivo ou razão para que ele renunciasse ao seu domínio sobre os outros, ou seja, não haveria uma lei que o obrigasse a isso ou que o forçasse a tal coisa, logo, o direito de dominar os demais só dependeria dos limites do seu próprio poder ou capacidade de preservar a si mesmo e aos outros, e por esse motivo “aqueles a cujo poder não pode haver resistência - e portanto o Deus Todo Poderoso - derivam seu direito de soberania de seu próprio poder”. Isso o leva a defender que tanto a punição divina como suas recompensas às suas criaturas por sua conformidade às suas leis ou às suas transgressões não derivam dessas infrações ou desses cumprimentos, de modo que nada torna injusto que ele aflija ou recompense independentemente disso, afligindo os justos ou recompensando os maus, pois “embora sempre que Deus castiga ou mata um pecador ele o faça pelos pecados deste último, isso não implica, porém, que fosse injusto Deus puni-lo ou matá-lo mesmo no caso de não ter pecado”, isso porque, apesar dele considerar os pecados cometidos ao punir, “não se segue daí que seu direito a afligir e a matar dependa dos pecados dos homens, e não da vontade divina”.³⁵⁶ Assim, mesmo que a sua intenção seja punir os pecadores por infringirem suas leis isso não exclui o fato de que ele possa sem injustiça puni-los mesmo que não tenham pecado de maneira alguma, bastando apenas que esse seja o seu querer. Assim, a justiça divina não depende de um parâmetro externo além de sua vontade de agir independentemente do efeito que resulte dela.

No *Leviatã*, Hobbes argumenta nos mesmos moldes. Aqui ele continua a apresentar a justificativa de que a discussão importa porque sem ela é impossível estabelecer os limites entre nossa obrigação em relação aos mandamentos divinos e nosso dever perante os nossos respectivos soberanos ou governantes, reafirmando o aparente obstáculo ou o aparente conflito que existe entre conduta religiosa e conduta política, numa reprodução do debate feito no *Do Cidadão*.

No capítulo xxxi, dedicado exclusivamente a esta discussão, intitulado *Do Reino de Deus por natureza*, ele afirma que “Quer os homens queiram, quer não, têm de estar sempre sujeitos ao divino poder. Negando a existência, ou a providência de Deus, os homens podem perder o seu alívio, mas não libertar-se de

³⁵⁶ Aqui a palavra usada para se referir à intenção divina é will. Ver IBIDEM, p. 242-243

seu jugo”.³⁵⁷ O direito pelo qual ele reina, assim como defendido no *Do Cidadão*, deriva exclusivamente do seu poder irresistível e não do fato dele ser o criador de todas as coisas como se todos lhe devessem obediência “por gratidão por seus benefícios”, repetindo que o direito de afligir os indivíduos e o de reinar sobre eles pertence apenas a ele “não como criador e concessor de graças, mas como onipotente”, como exemplifica o livro de *Jó*, que procura responder a questão *Por que razão os homens maus prosperam e os homens bons sofrem reveses*, ou *Por que direito Deus dispensa as prosperidades e os reveses desta vida*, um questionamento relativo à providência divina que “tem abalado a fé não apenas do vulgo, mas também dos filósofos e, o que é mais, dos santos”, algo também questionado pelo salmista (*Salmos 73,1-3*).³⁵⁸ Para ele, a questão expressa no livro de *Jó* revela que a resposta que Deus dá às aflições sofridas por seu servo independia de sua retidão, contrapondo não através de argumentos tirados a partir de sua conduta ou de suas transgressões, mas apenas e simplesmente a partir “de seu próprio poder”.³⁵⁹

Apesar da aparição do tema no *Do Cidadão* e no *Leviatã* ser breve e de impacto sutil, se levarmos em consideração os diversos temas que sempre foram mais destacados em ambas as obras, a concepção de Hobbes sobre a onipotência divina reflete uma visão radical de seu pensamento que envolve problemas acerca da natureza do direito e da justiça quando pensados a partir de um poder sem limites, assim como problemas epistemológicos e ontológicos envolvidos na necessidade dos fenômenos, que está implicada no poder infinito de Deus, como também na sua onisciência e vontade absoluta. Desse modo, a onipotência divina não é só o que permite o governo que Deus exerce sobre o mundo criado por ele mesmo, mas estabelece uma submissão de todos os eventos à sua vontade imperativa, que elimina a noção de livre arbítrio como uma causa espontânea e contingente que escaparia do encadeamento de causas antecedentes e determinadas, tais como se dá nos fenômenos naturais. Ora, na prática, isso exige conceber que toda ação humana, assim como qualquer outro efeito na natureza, é necessariamente como é, o que implica que não poderia ser de outra maneira, e que assim já estava dada desde toda eternidade no primeiro elo causal de todas as

³⁵⁷ IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, Capítulo xxxi, §2, p. 300

³⁵⁸ IBIDEM §5 e §6 p.301 e 302

³⁵⁹ IBIDEM. §6, p. 302

coisas que é o próprio Deus.

É na sua controvérsia com Bramhall que vemos essas implicações mais detalhadamente destrinchadas, e onde fica transparente o rompimento e a distância de Hobbes com a filosofia escolástica de paradigma aristotélico tomista, assim como sua concepção de causalidade, movimento, liberdade, vontade, apetite, razão, moralidade, justiça, direito, lei, e concepções de bem e mal como um todo, e como todos esses elementos somados colocam a sua concepção de natureza em forte oposição à tradição platônica, aristotélica e cristã de modo geral.³⁶⁰

Na apresentação das suas respostas ao bispo de Derry, Hobbes dirá que o problema que envolve a questão dos fenômenos serem produzidos necessariamente ou por acaso não levaram em consideração o atributo divino da onipotência. Segundo ele, o problema do livre-arbítrio não era um problema nem para os filósofos nem para os cristãos na antiguidade, o que revela o capítulo 9 da carta paulina de *Romanos*, que se opõe radicalmente à doutrina de que há um arbítrio que escapa da vontade de Deus e de seus desígnios.³⁶¹ Na concepção da carta, Paulo lamenta profundamente a rejeição de Jesus como Cristo pelos seus irmãos israelitas, rejeição que aparece para ele como fruto do próprio propósito divino, tal como figura a eleição de Jacó em detrimento de Esaú já no ventre de Sara, assim como a eleição de Isaque. No caso de Jacó e Esaú, Paulo declara que “ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama)”, defendendo que o amor e a preferência de Deus por Jacó e sua rejeição de Esaú já estava determinada antes de qualquer ação que tivessem cometido, como se dependesse de um mérito ou demérito deles, o que também é reforçado pela resistência do Faraó de deixar os israelitas saírem do Egito como consequência da própria ação divina, o que não dependia da disposição e da liberdade do faraó, de modo que tem “misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz”, e segue com o questionamento

³⁶⁰ A primeira posição de Hobbes à qual Bramhall responderá se encontra no volume 4 dos English Works como *Of Liberty and Necessity* que circulou primeiramente sem a anuência de Hobbes. Ver a introdução de Celi Hirata para a sua tradução do *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. HOBBS, Thomas. São Paulo: Editora Unesp, 2022. p. 9-10

³⁶¹ IBIDEM, p. 39

Tu, porém, me dirás: De que se queixa ele ainda? Pois quem jamais resistiu à sua vontade? Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim? Ou não tem o oleiro direito sobre a massa, para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra? Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição, a fim de que também desse a conhecer as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia, que para a glória preparou de antemão, os quais somos nós, a quem também chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios?³⁶²

A concepção paulina de que é Deus quem opera a salvação no homem, independentemente da sua vontade, ou seja, de seu livre-arbítrio, foi basilar para a doutrina luterana da justificação pela fé e a calvinista da predestinação pela graça, aos quais o próprio Hobbes procura se arvorar, dizendo que a doutrina contrária, a de que a vontade é livre e exímia da vontade divina, fora introduzida pelos doutores da Igreja romana e pelo pastor neerlandês Jacob Armínio (1560-1609), cujas teses influenciaram fortemente o clero anglicano, e que fora acusado de pelagianismo, heresia combatida ferozmente por Agostinho na sua defesa da operação da graça divina na salvação do homem.³⁶³

Já no início da sua controvérsia com Bramhall, Hobbes afirma que toda a disputa acerca de Deus como causa de todas os fenômenos e de todos os acontecimentos e ações humanas pode ser resumida em alguns pontos: se aquele que permite que algo se realize, “quando poderia tê-la impedido sem esforço, perigo ou distração da mente, não quer que ela se realize?”; se existe a possibilidade da vontade determinar a si mesma e se os indivíduos não são apenas livres para fazerem o que querem como também livres para escolherem a sua vontade.³⁶⁴ As fontes dos argumentos, segundo ele, possuem 4 origens: a

³⁶² Ver Romanos 9, 14-24

³⁶³ Ver HOBBS, Thomas. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, p. 40. Pelágio foi um monge de origem bretã acusado de heresia por sua defesa da operação da vontade na condução da salvação dando forte ênfase à liberdade humana. Segundo Agostinho “devemos ter em conta que ele não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação”. AGOSTINHO. *A Graça*. Volume I. Paulus: São Paulo. 1998, p. 218. É necessário lembrar que o próprio Lutero foi um frade agostiniano e amplamente impactado pelas teses do filósofo para a formação da sua concepção de justificação pela fé. As teses luteranas acerca do problema podem ser avaliadas na sua própria controvérsia com Erasmo de Roterdã no opúsculo *A Escravidão da Vontade* de 1525.

³⁶⁴ HOBBS, Thomas. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 43.

autoridade, seja ela divina como apresentada pelas Escrituras, ou a humana, como apresentada pelos sábios, doutores, mestres, padres, escolásticos e filósofos da antiguidade; assim como “*das inconveniências decorrentes de ambas as opiniões*”; dos atributos divinos; e por fim da razão natural.³⁶⁵ Da autoridade divina ou das passagens das Escrituras, Hobbes elenca tanto as que lhes são favoráveis, isto é, passagens que provam que o “*querer é obra de Deus*” quanto as que favorecem o argumento contrário, que para ele, apesar de favoráveis a Bramhall, não contradizem a sua própria posição, ou seja, a de que os homens possuem sim liberdade, mas apenas liberdade de ação de não de escolherem a sua própria vontade ou o seu próprio querer.³⁶⁶

No caso da permissão de Deus, nada significa que existe uma agência humana que ocupa um espaço vazio a partir dessa permissividade, como se a permissão divina fosse ausentar a causalidade de sua efetividade como oriunda da sua ação. Esse é o caso da venda do filho de Jacó, José, por seus irmãos como escravo ao Egito. Segundo a interpretação escolástica, não foi Deus a causa da venda dele como escravo ao Egito, mas Deus apenas permitiu que ele fosse enviado para lá. Se a venda dele se seguiu necessariamente e inevitavelmente da permissão divina, ela “foi determinada de maneira necessária anteriormente por uma permissão eterna”, argumenta Hobbes, pois, se não fosse assim, “como pode, então, ser atribuída a Deus uma presciência disso, quando poderia ter sido frustrada pela *liberdade da vontade humana*?”.³⁶⁷ Essa doutrina é contrária à presciência divina pois,

vendo que a *venda* de José consistiu nestes atos *amarrar, falar, entregar*, os quais são todos movimentos corporais, se Deus quis que eles não ocorressem, como então eles puderam ser realizados? Ou

³⁶⁵ IBIDEM, p. 44

³⁶⁶ As passagens favoráveis a Hobbes são *Gênesis* 45,5 e 8; *Êxodo* 7,3; *Deuteronômio* 2,30; 2 *Samuel* 16,10; 1 *Reis* 12,15; *Jó* 12,14; *Isaías* 10, 6; *Jeremias* 10, 23; *Ezequiel* 3, 20; *João* 6, 44; *Atos* 2, 23; *Romanos* 9, 16; 1 *Coríntios* 4, 7 e 12, 6; *Efésios* 2, 10 e *Filipenses* 2, 13. As passagens tanto favoráveis a ele quanto a Bramhall são: *deuteronômio* 30, 19; *eclesiástico* 15, 14; *números* 30, 14; *josué* 24, 15; 2 *Samuel* 24,12; *Isaías* 7,16. Há ainda uma terceira classe de passagens que parecem não concordar com Hobbes de modo algum como *Isaías* 5,4; *Jeremias* 19, 5; *oseias* 13,9; 1 *timóteo* 2,4; *eclesiástico* 15, 11-12, o que para ele revela uma “contradição aparente [...] os quais, sendo ambos oriundos das escrituras, podem e devem ser conciliados e tornados compatíveis; o que é impossível se o rigor da letra em um deles ou em ambos não for modificado com interpretações inteligíveis e razoáveis”, o que por sua vez aponta para a ótica exegética de Hobbes de que o texto bíblico é ele mesmo contraditório e irrazoável sem a plasticidade da interpretação exterior do hermeneuta que os torna compatíveis. Idem, p. 44-49

³⁶⁷ IBIDEM, p. 50

ele apenas os permitiu, e não os *quis* nem *não quis* os movimentos locais e corporais? Como Deus pode, então, ser o primeiro motor e causa de todo movimento local? Ele causa o movimento e quer a lei que lhe é contrária, mas não a irregularidade? Como isso pode acontecer, visto que, se o movimento e a lei existem, a contrariedade ao movimento e à lei coexiste necessariamente?³⁶⁸

A posição escolástica tenta esconder o fato de que Deus não pode ser causa de tudo. Esse é o caso do endurecimento obstinado do coração do Faraó citado por Paulo, em *Romanos* e do seu ensino de que a graça depende apenas da ação divina para operar, sem a participação das obras, pois a *necessidade* da maldade do rei egípcio “pode ser deduzida com a mesma facilidade tanto da *permissão* de Deus, isto é, da recusa de sua graça, como de seu *decreto positivo*”.³⁶⁹

Para Bramhall, a concepção de Hobbes de que “tanto o evento como os meios são igualmente determinados de maneira necessária”, torna inúteis e supérfluas qualquer tipo de deliberação ou “artes, armas, livros, instrumentos, professores e medicamentos”, assim como todo tipo de exigência moral, já que a necessidade inerente a tudo faz com que os eventos ocorram independentemente das ações requeridas. A isso, Hobbes responde com a afirmação de que seria assim se a necessidade que ele defende não fosse uma necessidade tanto dos eventos como dos meios, querendo dizer com isso que os meios para atingir a saúde, como os medicamentos, ou as virtudes e os bens como o ensino, a disciplina e as artes são tão necessários como meios como o são para o seus fins, sem os quais não ocorreriam, como é o caso da lei, que, segundo ele, sendo a causa da punição legada a um ou vários homens injustos é também “a causa da justiça de muitos”.³⁷⁰

Outro elemento que é amplamente abordado na controvérsia entre os dois é a injustiça que o bispo vê na punição por parte de Deus de atos que não estavam no poder dos indivíduos não cometerem, se tudo ocorre necessariamente, com o que Hobbes concorda, pois o que nomeamos de “punição” não pode ser justa se é dada às ações que não poderiam ter ocorrido de outro modo. Porém, se no lugar de falarmos em “punição” falássemos em “aflição”, podemos sim dizer que Deus aflige indiscriminadamente, como no caso do mal que recai sobre os animais que nunca

³⁶⁸ IBIDEM, p. 50-51

³⁶⁹ IBIDEM, p. 51

³⁷⁰ IBIDEM, p. 56

pecaram ou como no caso do seu servo Jó ou o cego de nascença do evangelho de João (*João 9,3*). Para ele Deus tem de fato “o poder de afligir sem injustiça um homem sem que seja em razão do pecado”, do mesmo modo que lançar os homens em tormentos eternos sem que eles tenham pecado não seria um ato menos cruel do que fazê-lo em razão do pecado “quando aquele que assim aflige poderia tê-lo impedido de pecar sem qualquer dificuldade”, de modo que “Não há injustiça naquele que dá a vida em dar junto com ela a doença, a dor, os tormentos e a morte; nem naquele que dá a vida em dar a mesma miséria duas vezes também”.³⁷¹

Um impacto ainda mais destrutivo para a teologia que carrega a doutrina do livre-arbítrio é sua incompatibilidade com a presciência divina como já apontamos, pois obviamente haveria uma indeterminação nas escolhas humanas que escaparia ao conhecimento de Deus, ao passo que tudo que ele sabe, e ele sabe tudo, deve necessariamente ocorrer, já que o contrário supõe que Deus saiba de coisas que nunca ocorreriam ou que ocorrerão, por isso que para ele,

dessa posição, que um homem é livre para querer, - segue-se que a presciência de Deus é completamente eliminada. Pois como pode ser conhecido previamente que vontade um homem terá se essa vontade não advir de causas necessárias, mas estiver em seu poder querer ou não querer? Assim, também essas coisas chamadas futuros contingentes, se não vierem a ocorrer com certeza, isto é, a partir de causas necessárias, nunca podem ser objeto de presciência, de forma que a presciência divina será algumas vezes de coisas que nunca ocorrerão, o que é o mesmo que dizer que a sua presciência é nula, o que é uma grande desonra para o poder onisciente.³⁷²

Seguindo-se as ações futuras ou da vontade ou da fortuna todas são previamente necessárias “desde a eternidade” pois tudo o que Deus conhece deve ocorrer como ele conhece e é impossível ser de outro modo, ou seja, é necessariamente como é, já que a própria definição de necessário envolve “o que não pode absolutamente ser de outro modo”, assim tudo o que Deus conhece antecipadamente deve ocorrer eliminando a distinção entre presciência divina e decreto divino que Hobbes diz não compreender senão como um coeterno e único ato.³⁷³

Na visão de Bramhall a necessidade envolvida na determinação da vontade

³⁷¹ IBIDEM, p. 56-58

³⁷² IBIDEM, p. 58

³⁷³ IBIDEM, p. 59

humana não é extrínseca nem antecedente mas de “suposição”, isto é, condicionada ao evento presente posterior à decisão “quando finalmente determinamos o que fazer”, o que não entra em conflito com a liberdade que consiste em determinar a si próprio, que é uma concepção contrária, segundo ele, àquela hobbesiana, para quem é impossível a qualquer um determinar a sua própria vontade dado que a vontade é apenas apetite, estando tão longe dele escolher a sua vontade quanto “determinar quando estará com fome ou não”, estando sob o seu poder escolher comer ou não, mas não estar com fome, o que escapa à sua escolha, deliberação ou vontade.³⁷⁴

Diferentemente da concepção tomista de Bramhall, a necessidade defendida por Hobbes é uma necessidade dos eventos que ocorrerão e não dos eventos que ocorrem agora ou que ocorreram anteriormente, “o meu necessário”, dirá ele, “era necessário desde toda a eternidade”, o que de modo algum entra em conflito com sua concepção de liberdade, “que não “consiste em determinar a si mesmo, mas em fazer aquilo que a vontade está determinada a fazer”.³⁷⁵

Essa concepção de liberdade e sua conciliação com a necessidade também marca presença no *Leviatã* onde, no capítulo xxi *Da liberdade dos súditos*, ele discute a questão. Aqui o sentido adequado e próprio de liberdade é expresso como “ausência de oposição” de impedimentos externos ao movimento, que não é menos aplicado a coisas inanimadas e seres irracionais do que aos dotados de racionalidade, pois a respeito de qualquer coisa que estiver impedida de se mover dentro de algum espaço limitado, “sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais mais além”, o que se passa com qualquer organismo vivo ou com “diques ou canais” que sem impedimentos “se espalhariam por um espaço maior”. Já quando o movimento que impede qualquer coisa de se mover faz parte da própria coisa o costume é afirmar que ela não possui poder e não que lhe falta liberdade, como no caso de uma pedra que esteja imóvel ou de um indivíduo enfermo.

Assim, a partir desses significados é possível afirmar que “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”, o que aplicado a qualquer

³⁷⁴ IBIDEM, p. 74-77. Para a herança tomista de Bramhall acerca da noção de necessidade de suposição ou *in sensu coposito* ver a nota 45 de Celi Hirata de sua tradução do *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*.

³⁷⁵ IBIDEM, p. 78

coisa que não seja um corpo é um “abuso de linguagem”, pois “o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos”, como é o caso de um caminho que está livre, o que na verdade indica a liberdade de passar por ele, ou de que uma doação é livre, o que indica a liberdade do doador ou de falarmos livremente que é a liberdade de alguém “ao qual nenhuma lei obrigou a falar de maneira diferente da que usou”.³⁷⁶

Agora, quanto ao uso da expressão *livre-arbítrio*, Hobbes diz não provar nada acerca de uma liberdade seja da vontade, seja do desejo ou de alguma inclinação, “mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer”, o que de modo algum é incompatível com as ações tomadas por meio do medo ou com a necessidade de todos os eventos como no caso das águas que descem por um canal tem tanto liberdade de descer se não for impedida como a necessidade de descê-las, assim também são as ações humanas que são praticadas voluntariamente, pois se elas derivam da vontade derivam também da liberdade, o que não se opõe ao fato de que todo evento possui a sua causa antecedente, e essa causa outras causas que por fim encontram em Deus seu primeiro elo,

De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a *liberdade* dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e *liberdade* de Deus.³⁷⁷

Voltando às *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, e ao assunto da necessidade, que só é pincelado no capítulo xxi do *Leviatã*, Hobbes desenha o que ele concebe como uma causa suficiente que é sinônimo de causa

³⁷⁶ IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap xxi, §1 e 2, p. 179

³⁷⁷ IBIDEM, § 2,3 e 4, p. 180-181

necessária. Segundo ele, tanto o desejo do Marquês de Newcastle quanto o pedido do bispo e outras causas desconhecidas foram suficientes para produzir a sua *vontade* de escrever a resposta à questão da necessidade, e assim “tudo o que é suficiente para produzir algo o produz tão necessariamente como o fogo necessariamente queima o combustível que lhe é lançado”.³⁷⁸ Ele sustenta que o que ele chama de uma causa suficiente é aquela causa em que nada falta para produzir um determinado efeito, ou seja, uma causa que possui todos os requisitos para produzi-lo, o que faz dela uma causa necessária, “pois, se for possível que uma causa suficiente não produza o efeito, então faltava algo que era indispensável para a sua produção; e assim a causa não era suficiente”.³⁷⁹ A impossibilidade de que uma causa suficiente não produza os seus efeitos determinados conduz à conclusão de que ela é uma causa necessária, já que aquilo que produz um efeito necessariamente é aquilo que não pode deixar de produzi-lo, logo, “é evidente que tudo o que se produz é produzido necessariamente, pois tudo o que é produzido tem uma causa suficiente para produzi-lo ou, então, não teria sido produzido”, o que inclui todas as ações humanas como as ações produzidas voluntariamente, e que por isso são “determinadas de maneira necessária”.³⁸⁰

Quanto à noção de contingente ela não significa algo que não possui uma causa antecedente, mas afirma apenas que algo “é” sem considerar ou ignorar “por quais meios a coisa existe”, ou seja, dizemos que algo é contingente quando não sabemos “se a coisa existe necessariamente ou não”.³⁸¹ A definição de Bramhall, seguindo a definição aristotélico tomista, é a de que contingentes seriam aquelas coisas que podem ou não serem feitas, que podem ou não ocorrerem “em virtude da indeterminação ou do concurso accidental das causas”, o que é mesmo que não dizer nada,

pois não há nenhuma coisa que pode ser feita e não ser feita, nada que pode acontecer e não acontecer devido à indeterminação ou ao concurso accidental das causas. Algo pode ser feito ou não ser feito por algo que ele conheça, e ocorrer ou não ocorrer a despeito de ele perceber ou não alguma determinação - e esta é a minha definição. Mas que a indeterminação possa fazer algo ocorrer ou não é absurdo; pois a indeterminação faz tanto algo ocorrer como não ocorrer, e por conseguinte, ambos, o que é uma contradição.

³⁷⁸ IDEM. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. p. 78

³⁷⁹ IBIDEM, p. 433

³⁸⁰ IBIDEM, p. 433-434

³⁸¹ IBIDEM, p. 93

Portanto, a indeterminação não produz nada e tudo o que as causas produzem é necessário.³⁸²

Nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* são ainda tratadas outras importantes questões que são impossíveis de serem exploradas em apenas um capítulo, como a distinção de Bramhall entre liberdade e espontaneidade, a noção de liberdade de exercício, de contradição e de especificação de contrariedade em Deus e nos anjos bons; a liberdade como ato de submissão da vontade à razão e a indiferença em relação aos objetos que não possuem poder de determinar uma “vontade racional”; a distinção entre vontade antecedente e vontade de consequente, vontade operativa e vontade permissiva em Deus; assim como uma influência geral e outra influência especial de sua parte.³⁸³

Basta termos claro que a concepção hobbessiana de onipotência divina está na chave da discussão medieval da distinção em Deus de uma potência absoluta e uma potência ordenada. Enquanto a potência absoluta de Deus seria seu poder de realizar infinitamente tudo o que for a sua vontade fazer sem limitação, a potência ordenada seria a ordem da natureza estabelecida por ele a partir de leis regulares e uma fidelidade a elas com o propósito de organizar, produzir e conduzir a natureza e o mundo criado por ele por meio delas, distinção que pode ser remontada à discussão que começa a aparecer a partir das discussões de *Pedro Lombardo* acerca da limitação da potência divina e de sua conformidade ao Bem. Isto é, haveria, de um lado, a potência absoluta como a extensão estrita do poder divino e a potência ordenada, que é o que ele escolhe livremente realizar a partir de uma limitação desse poder, e que a partir do século XIII invade as discussões epistemológicas na crise do nominalismo, e que em seguida passa depois para o domínio da política como a potência ordenada sendo “a autolimitação do direito” e a potência absoluta como “a capacidade agir *de facto* fazendo exceção à lei”.³⁸⁴

Ao discutir essa distinção no quadro da filosofia espinosista, Chaui retrata bem como a proeminência da potência absoluta em detrimento da potência ordenada encontra em Guilherme de Ockham sua expressão máxima e como ela respingará na hipótese do Deus enganador de Descartes, na hipótese da

³⁸² IBIDEM, p. 275-276

³⁸³ IBIDEM, Ver p. 100-103, 116, 118-121, 155, 156, 171-176.

³⁸⁴ BOULNOIS, Olivier. *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 1415.

aniquilação do mundo em Hobbes e no nominalismo voluntarista de Gassendi para quem “nenhuma cadeia acorrenta Deus, que, livre, pode fazer o que quiser”, ou seja, sem ser limitado pela natureza do bem ou da verdade como paradigmas absolutos ou como horizontes do seu poder.³⁸⁵ O próprio Espinosa explica bem essa distinção nos seus *Pensamentos metafísicos*, dizendo que *potência absoluta* de Deus (*Absolutam potentiam Dei*) é “quando consideramos sua onipotência sem atender a seus decretos; *ordenada (ordinatam)*, em troca, quando nos referimos a seus decretos”; além da distinção que se segue entre potência ordinária e extraordinária de Deus, sendo a “*ordinária* aquela pela qual ele conserva o mundo numa ordem certa” e a “*extraordinária* quando faz algo além da ordem da natureza, como por exemplo todos os milagres”.³⁸⁶

Para Foisneau em *Hobbes et la Toute puissance de Dieu*, o lugar que Hobbes dá para a potência absoluta de Deus promove uma destruição radical do sentido de seus demais atributos já que ele não governa tudo segundo a sua veracidade, sua bondade ou sua justiça, mas segundo uma vontade que não é limitada a não ser por seu próprio poder, o que em conjunto com sua defesa da necessidade mostra seu alinhamento com uma concepção galilaica de um universo homogêneo sem gradações, concepção contrária à posição teológica tradicional, o que no fim acaba por eliminar a força do compromisso divino como sustentáculo da ordem natural, que é resumida ao encadeamento imanente das causas e efeitos, tendo Deus o único papel de ser a causa primeira eficiente, sem uma vontade capaz de obrigar-se a si mesma.³⁸⁷

Ao abordar como a causalidade hobbesiana teve impacto na concepção de Leibniz de seu princípio de razão suficiente, Celi Hirata também defende que a causalidade hobbesiana é contrária à noção qualitativa da natureza de herança aristotélica, estabelecendo uma relação quantitativa entre causa e efeito numa relação de equação que faz a totalidade dos requisitos para a produção de um efeito o mesmo que sua produção, o que tem como resultado sua concepção de mundo rigorosamente determinado, em oposição à filosofia cartesiana, onde a

³⁸⁵ CHAUI, Marilena. *Da metafísica do contingente à ontologia do necessário*: Espinosa. in Necessidade e contingência na modernidade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009. p. 32-34.

³⁸⁶ Nesse caso Espinosa estaria apenas explicando os termos já que ele elimina a possibilidade dos milagres rejeitando essa mesma distinção. Ver ESPINOSA, Bento de. *Pensamentos metafísicos*. Editora Autêntica, 2015, cap. ix, p. 247

³⁸⁷ FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la Toute puissance de Dieu*, Paris: Presses Universitaires de France. p. 30, 35 e 47-48.

causa pode exceder o seu efeito sendo hierarquicamente superior a ele, de modo que em Hobbes causa e efeito são equalizáveis e mecanicamente determinados, o que fica explícito na controvérsia na sua defesa de que nada se inicia por si mesmo, mas sempre por um agente exterior e já em movimento.³⁸⁸

Quanto à noção de justiça divina, ela não se aplica a Deus do mesmo modo que se aplica a nós, como uma concordância de nossas ações às leis e o poder instituído, já que para Deus, que possui poder infinito e absoluto, não há poder que poderia subjugar-lo ou que esteja acima dele como seu horizonte, como já apontamos. Isto é, Deus não pode ser coagido a cumprir qualquer lei que seja, ou obrigado a cumprir pactos e acordos de qualquer tipo, sendo sua justiça instituída por meio de seu poder mesmo e seus efeitos, e não como algo transcendente a ele. O mesmo se pode dizer sobre a natureza do bem, que em Hobbes não é absoluto, mas relativo, fazendo da bondade de Deus consistir no poder pelo qual ele é benéfico a nós e à nossa conservação, deixando o bem e a justiça de serem valores e paradigmas transcendentais que orientam e guiam os desígnios divinos, o que por sua vez anula qualquer concepção teleológica de mundo que deixa de ter um fim que conduz a sua organização e passa a ser resultado do artifício e da arbitrariedade divina.³⁸⁹

Isso fica ainda mais claro na oposição dele à defesa de Bramhall de que existe uma *bondade metafísica*. Bom, segundo Hobbes, “é relativo àqueles que estão contentes com a coisa em questão, e não possui valor absoluto para todos os homens”, como demonstra o caso de Deus ao se deparar com a sua criação e se contentar com ela, tomando-a como boa, “Mas se todas as coisas fossem absolutamente boas, deveríamos estar todos contentes com a sua existência, o que não ocorre quando as ações que dependem de sua existência nos são nocivas”.³⁹⁰ É por isso que a bondade divina é também relativa, e não é senão parte do seu poder. A bondade é, assim, naquele que é bom “o poder de se fazer amado”, e a justiça divina “o poder que possui e exerce de distribuir bênçãos e aflições”, pois “A justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feita por seus superiores”, do mesmo modo que “Tampouco a sabedoria divina é, como nos homens, um exame lógico dos meios a partir do fim, mas um atributo

³⁸⁸ HIRATA, Celi. Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente. p. 20, 52-54

³⁸⁹ IDEM, p. 193, 198, 200-201. Ver também HOBBS, Thomas. Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso, p. 426.

³⁹⁰ HOBBS, Thomas. Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso, p. 240-241.

incompreensível dado a uma natureza incompreensível para honrá-lo”.³⁹¹ A incompreensibilidade e a onipotência divina caminham juntas na constatação dos milagres decorrentes da ação sobrenatural de Deus que vamos abordar a seguir.

3.3. O não constatável milagre da onipotência.

Como vimos Espinosa explicar, a distinção entre potência absoluta e potência ordenada em Deus se relaciona diretamente com a distinção entre potência ordinária e potência extraordinária; a potência ordinária sendo a natureza e suas leis regulares, que produzem e reproduzem as coisas a partir de leis certas e constantes, e a potência extraordinária a potência divina de subverter essa ordem com o que chamamos de milagres, feitos maravilhosos que rompem com a invariabilidade e a regularidade da natureza.

Hobbes chega a apontar para os milagres como evidências da inspiração divina ao discuti-la no *Os Elementos da Lei natural e Política*, mas acaba dizendo que eles não são um critério seguro o suficiente como expressa a própria Escritura.³⁹² No *Do Cidadão* os milagres também cumprem um importante papel para a aceitação do profeta como um verdadeiro enviado de Deus, como vimos no capítulo anterior, e que é resumido à confirmação das predições futuras declaradas por ele.³⁹³ Porém, é no *Leviatã* que Hobbes dedica todo um capítulo para o problema que ganha um contorno mais cético e mais polêmico.

No capítulo xxxvii *Dos Milagres e seu Uso*, os *milagres* são as “obras admiráveis de Deus” que também podem ser denominadas *maravilhas*, feitas para confirmar os seus mandamentos onde sem elas haveria dúvidas de quais seriam eles, e por conta disso também são chamados de *sinais*, eventos capazes de despertar o assombro e o espanto de maneira admirável.

³⁹¹ IBIDEM, P. 259-260

³⁹² IDEM. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. cap. ix, §7, p. 55-56. As passagens bíblicas usadas por ele para sustentar essa afirmação são Gálatas 1, 8; Mateus 24, 24 e 1 João 4, 1

³⁹³ IDEM, *Do Cidadão*, parte III, cap. xvi, §11, p. 270.

Os milagres são de dois tipos. O primeiro deles “são as coisas estranhas, quer dizer, de natureza tal que coisa semelhante nunca aconteceu, ou só muito raramente”; e a segunda são aqueles fenômenos cuja causa não encontramos, e por esse motivo acreditamos terem sido feitas “imediatamente pela mão de Deus”, crença anulada pela nossa verificação da possibilidade de uma causa natural mesmo que essa seja desconhecida, mas que sua regularidade aponta para um evento ordinário ou habitual da natureza, de modo que “deixamos de nos espantar e de considerar tal fato um milagre”.³⁹⁴

A primeira manifestação de um fenômeno também parece num primeiro momento um milagre, como no caso do primeiro arco-íris colocado no céu pelo próprio Deus para sinalizar que não mais destruiria o mundo com um dilúvio. No entanto, “atualmente, como é frequente, não é um milagre nem para os que conhecem suas causas naturais, nem para os que não as conhecem”; dado que essa admiração e espanto depende do conhecimento e da experiência de cada indivíduo, Hobbes dirá que um mesmo fenômeno pode ser tomado com um milagre para uns e não para outros: “acontece assim que homens ignorantes e supersticiosos consideram grandes maravilhas as mesmas obras que outros homens, sabendo que elas derivam da natureza (que não é obra extraordinária, mas obra normal de Deus), não admiram de modo algum”, como, por exemplo os fenômenos meteorológicos como os eclipses ou a maquinação secreta de dizer a alguém seus feitos passados com o objetivo de enganá-lo fingindo ter tal conhecimento por adivinhação tendo anteriormente um conhecimento deles.³⁹⁵

Como mostramos logo acima, Hobbes de fato afirma que os milagres têm por objetivo servir de sinal para “granjear crédito aos mensageiros, ministros e profetas de Deus, a fim de que os homens possam saber que eles foram chamados, enviados e empregados por Deus, e fiquem assim mais inclinados a obedecer-lhes”.³⁹⁶ Assim, a criação do mundo, por exemplo, foi um feito extraordinário de Deus sem que seja tomado por um milagre, porque ele não procurava garantir que ninguém de fato era seu enviado. Segundo ele, “Por mais admirável que seja qualquer obra, a admiração não se deve ao fato de ela ter podido ser feita, porque os homens naturalmente acreditam que o Todo-poderoso

³⁹⁴ IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xxxvii, §2, p. 367.

³⁹⁵ IBIDEM, §5, p. 368

³⁹⁶ IBIDEM, §6, p. 368

pode fazer todas as coisas, mas ao de ela ser feita devido à oração ou à palavra de um homem”, como no caso dos milagres feitos por Moisés, os profetas, de Jesus e dos apóstolos, que tinham o objetivo de, no caso de Moisés, levar os israelitas a acreditarem nele, e no caso de Jesus converter os escolhidos para que acreditassem nele, logo, “veremos que seu fim foi sempre o de obter ou confirmar a crença de que eles não eram movidos por intenções pessoais, e que pelo contrário eram enviados de Deus”, diferente do que se apresentava como milagres ao Faraó por exemplo, ou a não realização de milagres por parte de Jesus entre alguns, já que o objetivo do milagre está não em provar para todos a missão dos enviados de Deus, mas apenas à aqueles que ele de antemão escolheu.³⁹⁷

Dito isso, Hobbes define o milagre como *“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 sua salvação”*, o que depende inteiramente de Deus e não depende do meio pelo qual ele o realiza, como o profeta, o que exclui que os demônios ou que feiticeiros e encantadores possuam a virtude de operar tais coisas, e se eles parecem tê-las e praticá-las “não se trata de obra feita pela intervenção imediata de Deus, mas por sua intervenção natural, e conseqüentemente não se trata de um milagre”, como no caso narrado pela própria narrativa bíblica de magos egípcios que também transformam seus cajados em serpentes, assim como fizera Moisés, o que só pode ser fruto da “eficácia do som das palavras”, ou seja, “impostura e ilusão” que dependem “menos do estudo das causas naturais do que da vulgar ignorância, estupidez e superstição do gênero humano”.³⁹⁸ Para ele, “é tal a ignorância e a tendência para o erro comum a todos os homens, mas especialmente aos que não têm muito conhecimento das causas naturais, e da natureza e interesses dos homens, que são inúmeros e fáceis as maneiras de enganá-los”, como são os casos dos malabaristas, dos ventrículos, dos adivinhos e dos taumaturgos, que facilmente podem fazer passar sua habilidade como oriunda de uma poder sobrenatural, que graças à manipulação em conjunto com outros ganha ainda mais credulidade. Assim,

Se examinarmos as imposturas conseguidas através da

³⁹⁷ IBIDEM, p. 369-370

³⁹⁸ IBIDEM, p. 370-371, §7, 8 e 9.

cumplicidade, não há nada, por mais impossível que seja de fazer, que seja impossível de acreditar. Porque dois homens que conspirarem para um se fingir de coxo e outro fingir que o cura com um feitiço serão capazes de enganar a muitos, mas se muitos conspirarem, um para se fingir de coxo, outro para fingir que o cura, e os restantes para servir de testemunhas, serão capazes de enganar a muitos mais.³⁹⁹

O único remédio para “esta tendência do gênero humano para acreditar demais em pretensos milagres” é o que é recomendado pelas próprias Escrituras em *Deuteronômio 18, 20-22 e 13,1-8*, que segundo ele são passagens que, resumidas, orientam a não aceitar como enviados de Deus ou como operador de milagres aqueles “que ensinam uma religião diferente da estabelecida pelo lugar-tenente de Deus”, no caso dos israelitas, Moisés e seus sucessores e, no caso dos outros povos, os seus legítimos soberanos, assim como usar de todos os meios possíveis e disponíveis para averiguarmos se tal acontecimento é um milagre ou se foi feito por um “poder natural”, sem a necessidade da intervenção sobrenatural e imediata de Deus, e mesmo quanto a isso “devemos recorrer ao lugar-tenente de Deus, a quem submetemos nossos julgamentos privados em todos os casos duvidosos”.⁴⁰⁰ O lugar que esse lugar-tenente ocupa nesse caso demonstra a envergadura do problema e sua natureza política determinante e urgente para o contexto da nossa discussão como um todo. Para Hobbes, o papel da investigação racional da causalidade natural e da soberania é o de instâncias capazes de dissipar a superstição, a manipulação religiosa e política e que atinge a própria noção de verdade e mentira como elementos atravessados pelo seu próprio conceito de soberania. Isso fica explícito quando ele afirma que

em nosso tempo não ouvi falar de um único homem que tenha visto qualquer dessas obras maravilhosas, feita pelo encantamento, ou palavra, ou prece de alguém, que seja considerada sobrenatural pelos que são dotados de uma razão um pouco mais que medíocre. e o problema não é mais o de saber se o que vemos fazer é um milagre, ou se o milagre *de que ouvimos falar ou sobre o qual lemos* é um fato real, e não um *ato da língua ou da pena*, e sim, em termos simples, se o relato é uma verdade ou uma mentira. e quanto a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do

³⁹⁹ IBIDEM, §12, p. 372-373

⁴⁰⁰ IBIDEM, §13, p. 373-374

supremo lugar-tenente de Deus. e sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para a nossa paz e defesa.⁴⁰¹

Esse é o peso e a importância do impacto que a soberania representa como paradigma do milagre e do sobrenatural na filosofia civil ou na ciência política hobbessiana. Apesar da suspeita quanto à possibilidade de se constatar os milagres, a sua possibilidade é totalmente condizente com uma teoria de que o poder de Deus é sem limites e absoluto, já que não seria possível os milagres se ele estivesse preso às suas próprias leis como defenderia Espinosa, para quem os milagres são impossíveis.⁴⁰² Para o nosso propósito, a submissão da averiguação dos milagres não só depende de nossa capacidade racional, mas depende também da posição do soberano acerca deles, o que pode ser visto como uma consequência da secularização geral operada pelos fundamentos da filosofia política hobbessiana que se orienta aqui por seu horizonte ceticista.

Os elementos que discutimos neste capítulo revelam o lugar que a dinâmica do poder opera também na incompreensibilidade quando se trata tanto do fenômeno religioso e sua promoção e fertilização da semente natural dele, como quando visto sobre a perspectiva da potência da causa primeira que é Deus, que é vista como incomensurável e infinita, logo, onipotente. A onipotência elimina qualquer compreensão teleológica do real ou qualquer parâmetro absoluto e universal de justiça. A justiça em Hobbes é fruto da vontade divina e não de uma lei à qual Deus estaria obrigado a zelar ou que orientaria os seus decretos e sua fidelidade a uma ordem moral que seja exterior à sua pura vontade, de modo que a potência é o paradigma da lei e é ela que regula e mede a justiça divina, o que é frontalmente contrária a posição majoritária de seus contemporâneos.⁴⁰³

Agora vamos avançar para um problema que tem sido uma pedra no sapato dos intérpretes da filosofia de Hobbes que é a sua noção de *lei de natureza*, um conceito que marca presença em todas as suas reflexões acerca da política e que ele coloca como nuclear para a possibilidade dos pactos que garantem a legitimidade da soberania civil e que é anterior a ela. Essas leis ele dirá que são leis

⁴⁰¹ IBIDEM, p. 374. Itálico nosso.

⁴⁰² Ver ESPINOSA, Baruch de. Tratado Teológico Político. São Paulo: Martins Fontes, 2008, cap VI.

⁴⁰³ HOBBS, Thomas, Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 194

divinas o que coloca um problema para o fundamento científico e secular da sua filosofia e da incompreensibilidade do campo teológico como um todo.

Capítulo 4

Lei de natureza como lei divina e a mediação do Deus mortal.

Resumo: No capítulo anterior discutimos que Hobbes concebe um reino natural de Deus como uma consequência da sua onipotência, atributo que também dá sustentação à sua noção de uma necessidade absoluta de todos os eventos sem exceção. Não é só a lei da causalidade natural que tem a onipotência divina como fonte e origem dos fenômenos que Hobbes entende como uma lei divina, mas concebe também as leis de natureza como tais. Porém, ele é claro em distinguir essas leis de natureza das leis divinas positivas, que tem esse caráter fundamentado no pacto que inaugura um reino particular, e portanto, não natural com a descendência de Abraão. Neste capítulo desenvolvemos o que Hobbes pretende destacar ao entender as leis de natureza como leis divinas e qual é a natureza das leis divinas positivas dadas aos israelitas. A relação de identidade entre as leis de natureza e as leis divinas impõe um problema para os traços seculares da ciência civil ou da filosofia política hobbesiana, já que as leis de natureza são o que conduzem, orientam ou sugerem que os indivíduos procurem a paz, cumpram seus pactos, e assim estabeleçam um poder soberano capaz de mantê-la, que nesse caso teria na esteira da sua constituição um elemento teológico ao qual deveria responder para ter o seu direito garantido. Assim, ele não seria dependente de uma prerrogativa divina? Às leis de natureza é agregado algum conteúdo teológico que as dota de um teor numinoso e sagrado que orienta o pacto político? Porém, veremos que o ceticismo de Hobbes acerca do campo teológico como um todo que vimos até aqui, desde a ideia de Deus, da revelação, da religião em geral e da própria onipotência, também garante a autonomia da soberania mundana frente a mecanismos ou conteúdos epistemológicos, jurídicos e morais de natureza teológica o que compreende a própria lei de natureza. É essa autonomia jurídica e política do soberano em relação à teologia que faz da filosofia civil de Hobbes verdadeiramente secular, o que se dá pelo caráter negativo do campo do

divino que viemos discutindo até aqui e que abraça essas mesmas leis chamadas de naturais ou mesmo de divinas.

4.1. Lei de natureza como lei divina: a assimilação e a ausência de um reconhecimento.

A abordagem de Hobbes acerca das denominadas leis de natureza marca presença em todas as obras políticas produzidas a partir da década de 40 até à aparição pública do *Leviatã* em 1651. De início, no *Os Elementos da lei natural e Política*, as leis de natureza aparecem após o retrato da condição natural da humanidade antes da constituição de qualquer soberania, o que não é diferente nem no *Do Cidadão* e nem no *Leviatã*. Esse estado de natureza coloca os indivíduos em uma condição de hostilidade e de guerra onde “a própria natureza é destruída” e o morticínio é generalizado, o que consequentemente reduz as populações, impede a produção da cultura, que podemos deduzir do destaque que ele dá à ausência de ornamentos, e a produção das outras diversas comodidades que aqui aparecem como proporcionadas “pela paz e pela sociedade”.⁴⁰⁴ Assim, ele dirá que aquele que deseja continuar vivendo nesse estado, onde imperam a liberdade e o direito a tudo, “contradiz a si mesmo”, já que “por necessidade natural cada homem deseja o seu próprio bem, o que é contrário a esse estado, no qual supomos uma contenda entre os homens iguais por natureza, capazes de destruir uns aos outros”.⁴⁰⁵

Essa igualdade de natureza não quer dizer que os indivíduos possuem as mesmas condições de força e inteligência, mas que aquele que possui mais força pode lhe faltar a inteligência que se encontra no mais fisicamente fraco, conferindo a todos algum grau de vulnerabilidade, seja do mais forte em relação ao mais fraco, que por astúcia ou inteligência supere o mais forte, seja do mais forte, que por força física, do corpo ou das armas supere o mais fraco, sendo desse modo impossível

⁴⁰⁴ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da lei natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, cap. xiv, §12, p. 70

⁴⁰⁵ IBIDEM. p. 70-71

que qualquer um possua um poder tão extraordinário e suficiente para proteger e preservar a si mesmo e aos seus bens permanentemente enquanto permanecer nesse cenário de absoluta igualdade onde o direito lhe é correspondente, levando Hobbes a concluir que

a razão dita (dictateth) que, para o seu próprio bem, cada um busque a paz, enquanto houver esperança de alcançá-la, e toda a ajuda possível para se defender daqueles que não permitem que tal paz seja alcançada; e que faça tudo o que for necessário para obtê-la.⁴⁰⁶

Nessa passagem é possível observar que a ação prescrita pela razão como uma lei está condicionada à paz como seu fim, de maneira que qualquer outra ação ganha legitimidade a partir dela, mesmo que isso leve ao seu contrário, ou seja, à guerra e à resistência contra aqueles que se colocam como um obstáculo para atingi-la. A razão dita que a paz deve ser almejada desde que haja esperança de obtê-la, caso contrário qualquer ação, violenta ou não, torna-se justificável.

Na visão de Hobbes no manuscrito de 1640, não é “o consenso de todas as nações, ou das nações mais sábias e civilizadas” que caracteriza a lei de natureza, pois não há um acordo suficientemente sólido para julgar quais delas são as mais ou as menos sábias dentre todas, nem mesmo “aquilo que é contrário ao consenso de toda a humanidade”, pois se assim fosse “nenhum homem poderia transgredir a lei de natureza, uma vez que a natureza de cada homem está contida na natureza da humanidade”, o que, segundo ele, prova que não são as paixões nem os maus costumes que constituem a lei de natureza, mas a razão, razão que é idêntica em todos e que os faz concordarem unanimemente “na vontade de serem dirigidos e governados no sentido daquilo que desejam alcançar, a saber, o seu próprio bem, o que é obra da razão”, de modo que a razão é ela mesma a lei de natureza, cujos preceitos basilares são aqueles que “nos mostram os caminhos da paz, onde ela pode ser alcançada, e os meios de defesa, onde a paz não pode ser alcançada”.⁴⁰⁷

No *Do Cidadão* isso se repete, mas com nuances que elaboram mais de perto essa identidade entre a lei de natureza e a razão, que aqui é chamada de reta (recta ratio), definindo-a como “o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de

⁴⁰⁶ IBIDEM, §2, p 67 e § 5, p. 71.

⁴⁰⁷ IBIDEM, cap. xv, §1, p. 72.

assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo”⁴⁰⁸, o que não se distancia muito da definição dada no *Leviatã* onde é dito que a Lei de Natureza (*Lex Naturalis*) é um “preceito ou regra geral” que a razão coloca como proibição daquelas ações que dela possam acarretar algum dano ou destruição à vida ou privar os indivíduos “dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar”.⁴⁰⁹

Para os nossos propósitos não é necessário destrinchar os pormenores das diversas leis de natureza que podem ser facilmente compreendidas como um desenvolvimento dessa lei fundamental, que é procurar a paz, como a renúncia do direito natural a tudo, a transferência desse direito e o cumprimento dos pactos que garantem o fim estruturante dessa ciência moral que é a paz e a preservação da vida em eminente perigo no estado de natureza. O que nos interessa aqui é a relação de identidade entre essas leis e as leis divinas.

A concepção de que as leis de natureza são leis divinas, ou ao menos correspondem à algumas delas, já estava presente no *Os Elementos da Lei natural e política*. Aqui Hobbes dedica um capítulo para confirmar as leis de natureza como expressas pela palavra de Deus (capítulo xviii), dizendo que, assim como elas podem ser ditas leis de natureza por serem

ditames da razão natural, e também de leis morais, porque concernem aos costumes à convivência entre os homens, assim também elas são leis divinas no que diz respeito ao seu autor, Deus todo-poderoso; devem, portanto, concordar ou pelo menos não se opor à palavra de deus revelada na Sagrada Escritura.⁴¹⁰

E ela confirma o lugar dessas leis naturais como situadas no coração e no entendimento, chamando o próprio Deus de *lógos* e Luz, como no prólogo do *Evangelho de João*, e que segundo ele é uma descrição da razão natural, assim como corrobora que aqueles preceitos que inclinam os indivíduos à paz, e a doutrina de Cristo assimilada ao seu cumprimento, como corrobora também a sua eternidade, a distribuição igual do direito pelo sorteio de um bem escasso, a exigência do cumprimento dos pactos, o contentamento com a igualdade, a

⁴⁰⁸ IDEM. *Do Cidadão*, cap. II, §1, p. 37-38

⁴⁰⁹ IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xiv, §3, p. 112.

⁴¹⁰ IDEM. *Os Elementos da Lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, cap. xviii, §1, p. 91-92

acomodação e o perdão, que por sua vez “constituem a essência da caridade, que é o escopo de toda a lei”.⁴¹¹

Não é diferente no *Do Cidadão*, que ganha um maior desenvolvimento e são equiparadas às divinas da primeira à vigésima lei de natureza, não citando apenas a décima terceira (sobre o direito de nascença e a primeira posse dos bens), a décima quarta (a salvaguarda daqueles que sejam mediadores de paz) e a décima sexta (que ninguém seja juiz em causa própria).⁴¹² Já no *Leviatã*, Hobbes se contenta em afirmar, no encerramento do capítulo XV, que as leis de natureza como teoremas transmitidos pela palavra de Deus são “propriamente chamados de leis”.⁴¹³

Isso quer dizer que quando não expressas pela palavra de Deus elas são impropriamente chamadas de leis? E mais. Isso também quer dizer que sem essa expressão pela revelação elas nem mesmo podem ser chamadas de divinas? Isso de algum modo impacta a natureza dessas leis e a determinação das ações em conformidade com elas, ou os elementos constitutivos da filosofia moral ou da ciência do *bem* e do *mal* hobbesiana?

No *Do Cidadão*, antes de elaborar que a lei de natureza é divina, ele declara que a lei de natureza sendo “certas conclusões entendidas pela razão, acerca das coisas que devem ser feitas ou omitidas” não é uma lei no seu sentido apropriado do termo. Isso porque uma lei “é o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas”, o que não pode ser dito das leis que procedem da natureza.⁴¹⁴ Mas afinal se uma lei no seu sentido apropriado é uma ordem derivada de quem possui o direito de mando, porque as leis de natureza não podem ser de fato leis se são divinas, ou seja, se tem Deus como seu autor, e que por sua onipotência possui um direito natural de comandar? Que elemento falta para que as leis de natureza sejam de fato leis? Talvez a resposta esteja na ausência de um reconhecimento daquele que as declara como tais, ou seja, do autor e da fonte delas que é o próprio Deus.

É possível seguir essa hipótese ao encarmos a própria natureza da lei que ele apresenta no capítulo XXVI do *Leviatã*. Nele Hobbes elabora o que são as leis civis, que na sua concepção são as regras que o soberano impõe “*oralmente ou por*

⁴¹¹ IBIDEM. §2-8, p.92-93.

⁴¹² IDEM. *Do Cidadão*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. iii, §18, 19, 21, e todo o cap. iv, p. 65-66, 75-84.

⁴¹³ IDEM. *Leviatã*, São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xv, § 41, p. 137.

⁴¹⁴ IDEM. *Do Cidadão*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. iii, §33, p. 74.

escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra".⁴¹⁵ O que podemos destacar aqui é que a lei civil exige uma declaração, seja um sinal oral, escrito ou qualquer outro, mas que seja *suficientemente* reconhecido como proveniente da vontade do legislador, "pois de outro modo ninguém saberia como obedecer-lhes".⁴¹⁶ Segundo esse critério,

Com exceção da lei de natureza, faz parte da essência de todas as outras leis serem dadas a conhecer a todos os que são obrigados a obedecer-lhes, quer oralmente quer por escrito, ou mediante qualquer outro ato que se saiba proceder da autoridade soberana. Porque a vontade de alguém só pode ser compreendida através de suas palavras ou atos, ou então por uma conjectura feita a partir de seus objetivos e propósitos, os quais devem sempre ser considerados, na pessoa do Estado, como conformes à equidade e à razão.⁴¹⁷

O que caracteriza uma lei não é só o reconhecimento do seu conteúdo, mas é necessário conjuntamente "que haja sinais manifestos de que ela deriva da vontade do soberano", ou seja, "não basta apenas uma declaração da lei, são necessários também sinais suficientes do autor e da autoridade".⁴¹⁸ Ao investigar a possibilidade da lei de natureza como lei divina se adequar a esse critério, veremos que a sua autoria não engloba a majestade divina de modo suficiente, escapando de qualquer verificação, constatação ou identificação possível, ao menos não antes de que elas sejam declaradas pelas Escrituras Sagradas, como vimos o próprio Hobbes admitir.

Porém, a questão não termina com essas leis sendo declaradas pela revelação bíblica. É o que parece sugerir o parágrafo 23 do capítulo xxxiii quando ele discute como e por qual autoridade a Bíblia se torna uma lei. Quando as leis bíblicas orientam ações que não se contrapõem às leis de natureza é evidente que elas são divinas e possuem "uma autoridade legível por todos os homens que têm o uso da razão natural", porém elas não possuem um conteúdo exclusivo e cuja autoridade não é superior ou inferior "a de toda outra doutrina moral conforme à razão, cujos ditames são leis, não *feitas*, mas *eternas*", que quando estabelecidas

⁴¹⁵ IDEM. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xxvi, §3, p. 226.

⁴¹⁶ IBIDEM, §4, p.226

⁴¹⁷ IBIDEM, §15, p. 232.

⁴¹⁸ IBIDEM, §16, p. 232-233

pelo próprio Deus possuem caráter idêntico à lei escrita, mas que “são leis apenas para aqueles perante quem Deus suficientemente as publicou, de modo que ninguém possa desculpar-se que elas não são suas leis”.⁴¹⁹

A legitimidade da lei depende então de um testemunho e de uma evidência da autoridade divina para se impor esbarrando na impossibilidade epistemológica da teologia apofática de Hobbes quando ele segue no parágrafo seguinte dizendo que

aquele a quem Deus não revelou sobrenaturalmente que elas são suas leis, nem que aqueles que as publicaram foram enviados por ele, não é obrigado a obedecer-lhes por nenhuma autoridade a não ser a daquele cujas ordens já têm força de lei, quer dizer, por nenhuma outra autoridade que não a do Estado, único a possuir o poder legislativo. Por outro lado, se não for a autoridade legislativa do Estado que lhes confere força de lei, deve ser alguma outra autoridade derivada de Deus, seja pública ou privada. Se for privada, obriga apenas àquele a quem a Deus aprouve revelá-la em particular. Porque se todos os homens fossem obrigados a aceitar como lei de Deus o que qualquer particular, a pretexto de inspiração ou revelação pessoal, lhes pretenda impor (e dado o grande número de homens que, por orgulho e ignorância, tomam seus próprios sonhos e extravagantes fantasias e loucuras por testemunho do Espírito de Deus, ou por ambição pretendem ter recebido tais divinos testemunhos, falsamente e contra as suas próprias consciências), seria impossível que qualquer lei divina fosse reconhecida. Se for pública, ou é a autoridade do *Estado* ou é a da Igreja.⁴²⁰

Aqui se destaca o critério que também é aplicado sobre a certeza da revelação em geral que depende totalmente do seu portador e que por isso estabelece sua veracidade pela fé e confiança conferida a essa autoridade por aqueles a quem Deus não se revelou. Se for a autoridade do Estado que as tornam leis, elas garantem sua legitimidade através do direito legislativo que ele já possui antes de qualquer conteúdo positivo por força do pacto que o constitui. No caso da Igreja, apenas se ela for uma *pessoa*, ou se possuir um direito delegado por outro poder soberano a quem ela está necessariamente submetida, como se dedica a mostrar todo o capítulo XXXIX do *Leviatã*.

Outra evidência de que a teologia negativa hobbesiana marca presença nessa discussão é a sua concepção de que o reconhecimento das leis de natureza pode ser obtido por uma reflexão simples do *faz aos outros o que gostarias que te*

⁴¹⁹ IBIDEM. §24, p. 236-237.

⁴²⁰ IBIDEM. capítulo xxxiii, § 25, p. 329

fizessem a ti, o que não depende de qualquer conteúdo teológico, o que por sua vez não permite qualquer desculpa por ignorância, já que ela é plenamente acessível, inteligível e coincidente com a lei dos evangelhos.⁴²¹

Uma discussão importante aqui é a distinção entre a força de uma lei poder se dar de um lado *in foro interno* e por outro *in foro externo*, sendo *in foro interno* a força que impõe apenas “o desejo de que sejam cumpridas” e não a sua prática, como no caso das leis civis que impõe a ação propriamente dita.⁴²² No *Do Cidadão*, é afirmado que as leis de natureza possuem sua obrigação apenas no tribunal da consciência impondo uma condição para que possam obrigar *in foro externo*, como mostra o parágrafo 27 do capítulo iii, onde ele diz que apesar da maioria dos indivíduos reconhecerem as leis de natureza,

devido a seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las -, se porventura alguns, mais humildes que os demais, viessem a exercer aquela equidade e disposição de se mostrarem úteis que a razão ordena, certamente não estarão sendo racionais adotando uma tal atitude caso os outros não se portem da mesma forma. Aliás, assim não conseguirão paz para si mesmos, mas uma certíssima e pronta destruição, e portanto, quem cumprir a lei se tornará presa fácil de quem a viola. Por conseguinte, não se deve imaginar que a natureza (ou seja a razão) obrigue os homens no estado de natureza a observar todas aquelas leis, se outros não as respeitarem. Enquanto isso, estamos obrigados a uma disposição mental no sentido de cumpri-las, sempre que sua observância parecer levar ao fim para o qual elas foram feitas. e disso devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda parte obriga *in foro interno*, ou na corte da consciência, mas nem sempre *in foro externo*, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança.⁴²³

A condição para que as leis de natureza obriguem é a segurança de que todos os outros também estejam obrigados a obedecê-las, uma segurança que só é garantida por um poder soberano capaz de coagir as ações, seja pela esperança ou pelo medo que esse poder possa infringir, pois antes do pacto que constitui esse poder não há nem justiça e nem propriedade, logo, aquele que não age segundo as leis de natureza antes disso não comete ações injustas nem irracionais, desde que

⁴²¹ IBIDEM, cap. xv, §35, p.136 e ver também *Os elementos da lei natural e política* p. 88 e *Do Cidadão* p.69 e 87.

⁴²² IDEM. *Leviatã*. cap. xv, §36, p. 136.

⁴²³ IDEM. *Do Cidadão*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. III, §27, p. 70

o desejo de praticá-las esteja presente mesmo que a ação a contrarie.⁴²⁴ Sem a força da espada para levar as leis de natureza ao seu cumprimento são elas mesmas um risco para aqueles que as cumprem,

Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a *piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar a menor segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficiente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros.⁴²⁵

A preservação da própria vida e a busca por segurança como elementos incondicionais que envolvem o cumprimento das leis de natureza e que orientam a exigência de seu cumprimento, segundo Curley, não são idênticos à lei do Evangelho ou à Regra de Ouro que aparece no capítulo 6 de *Lucas*, onde ela deveria conduzir ao perdão e ao amor até mesmo aos nossos inimigos, o que para ele “Não parece ser consistente com a condição de que os outros estejam dispostos a abandonar também os seus direitos”.⁴²⁶ O núcleo que determina a obrigação moral e que está no coração das leis de natureza não apresenta nenhum conteúdo teológico externo para motivar à ação como se ela dependesse do reconhecimento de que ela possui origem divina ou sobrenatural.

Mas essa tese não é compartilhada por todos como no caso de Martinich quando dá lugar central às leis de natureza como sendo um comando que reconhece Deus como legislador. Para o intérprete, “Uma ação *a* é *moral* em virtude de uma lei de natureza apenas se Deus ordenar que *a* seja feita”, logo, “as ordens de Deus são uma condição necessária, e não uma condição suficiente, para a moralidade natural”.⁴²⁷ Assim, a relação de identidade das leis de natureza como leis

⁴²⁴ IDEM. *Leviatã*, São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xv, §2-3 p. 124.

⁴²⁵ IBIDEM, cap. xvii, §2, p. 143

⁴²⁶ IDEM. *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introduction, by Edwin Curley, cap.xiv,§5, p. 80, nota 6. Ver o Evangelho de Lucas 6, 27-31.

⁴²⁷ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge university Press, 1992. , p. 72.

divinas não seriam apenas uma apropriação retórica de Hobbes da tradição com o objetivo conciliador de se adequar aos elementos teológicos de seu tempo como defenderá Bobbio.⁴²⁸

Ao comentar a possibilidade de que Hobbes estivesse fazendo um uso metafórico do termo lei para se referir às leis de natureza, Martinich defende que de modo algum ele faz um uso figurativo delas e que isso seria implausível dado que seu propósito seria definir um termo explicitamente chave para a sua moral e para a sua política, de modo que

Seria um sério defeito se esse termo chave fosse usado metaforicamente. Sua teoria então, seria baseada em um tipo de fraude, pois ele estaria usando o termo fundamental de sua teoria moral de maneira metafórica quando apenas um entendimento estritamente literal dela é filosoficamente aceitável. Filosofia é uma eliminação das metáforas. É verdade que Hobbes às vezes fala metaforicamente como todo mundo faz, mas ele insistia que o uso delas na filosofia era pernicioso.⁴²⁹

Essa concepção, do valor das leis de natureza como leis propriamente ditas e de fato de caráter divino, o que assume um peso teológico para determinar a ação moral que antecede a instituição da soberania, também acompanha a tese de Howard Warrender que analisa a questão do ponto de vista soteriológico, ou seja, de que a assimilação das leis de natureza às leis divinas só faz sentido pela ótica de um indivíduo motivado por sua salvação eterna.⁴³⁰

O tema é vasto e mereceria um trabalho a parte para ser desenvolvido com maior precisão, como mostra a distinção hobbesiana entre lei e conselho que também impacta a ação política orientada por uma soteriologia e que voltará a ser citada. O que é suficiente aqui é destacar que a obediência às leis de natureza não depende de um conteúdo teológico que determina a sua natureza. A concepção de Hobbes de que nem os ateus nem aqueles que negam a providência divina são súditos do reino de Deus, apesar de estarem submetidos ao poder divino só pode ser compreendida na distinção entre o poder de Deus como causa primeira que

⁴²⁸ BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes and the Natural Law tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 44-45

⁴²⁹ MARTINICH, A. P. The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge: Cambridge university Press, 1992. p. 105-106

⁴³⁰ WARRANDER, Howard. The political philosophy of Thomas Hobbes. Oxford: Oxford university press, 1958. Ver todo o capítulo xiii.

determina todos os eventos e o poder que ele exerce em função de uma constatação teológica que alimenta a obrigação, já que ele afirma no *Do Cidadão* e reitera no *Leviatã*, nem os corpos inanimados, nem os animais irracionais, nem os ateus nem os que negam a providência podem ser considerados súditos da soberania divina, apesar dessa soberania ou reino ser um uso metafórico para se referir ao reino que Deus exerce contra a objeção de Martinich do uso metafórico de termos por parte de Hobbes.⁴³¹ Como analisa Limongi, quando se trata da determinação da vontade no exercício das leis de natureza, naqueles que agem segundo elas como mandamentos divinos,

a vontade não é simplesmente determinada, como todas as coisas, pelo poder de Deus, mas é determinada *em virtude do reconhecimento desse poder*. É o conteúdo da imaginação o fator determinante da vontade que muda e o que distingue o cristão do ateu, aqueles a quem a lei natural obriga daqueles a quem não obriga. Ainda que estes últimos tenham igualmente a vontade determinada por Deus, causa primeira de tudo o que existe, suas vontades não são determinadas pelo reconhecimento e pelo temor do poder de Deus, somente a partir dos quais se pode dizer que uma vontade é obrigada pela lei de natureza.⁴³²

Mas isso não quer dizer que os ateus ou os que ignoram a providência divina não se sintam obrigados a buscar a paz ou as outras leis de natureza que dela decorrem, nem que os que reconhecem o poder divino estão proibidos de agir segundo o seu direito à autopreservação, e assim agir de qualquer modo que garanta a sua segurança e a sua vida. E isso porque a força motriz ou elemento condutor da obrigação natural, ou da força das leis de natureza, não exige esse reconhecimento.

Ao discutir isso com Bramhall, Hobbes afirma que as leis de natureza só podem ser leis divinas na medida em que são transmitidas pela palavra de Deus, “mas antes, não sendo conhecidas por nenhum homem a não ser por sua própria razão natural, elas são apenas teoremas que conduzem à paz, e incertas, como sendo nada mais que conclusões de um homem particular, e portanto, não são propriamente leis”.⁴³³ Para David Gauthier, de modo algum as leis de natureza como

⁴³¹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, p. 240 e *Leviatã*. cap xxxi, §2, p. 300

⁴³² LIMONGI, Maria Isabel. O Homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes. p. 212-213.

⁴³³ HOBBS, Thomas. *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan.”* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, volume IV. p. 284-285.

leis divinas ferem a autonomia da filosofia civil hobbesiana de um elemento teológico, ou seja, ela ainda assim é uma ciência secular da política, pois as leis de natureza são leis divinas apenas quando são declaradas assim pelas Escrituras, que por sua vez dependem não da razão, mas da fé, da autoridade e da revelação, o que demonstra que nem a estrutura formal nem o conteúdo material da moralidade hobbesiana necessitam se articular com qualquer suposição teísta.⁴³⁴

E de fato, ela parece estar mergulhada no caráter apofático do campo teológico como um todo que viemos discutindo até aqui. Isso também está expresso na visão de que é impossível fazer pactos com Deus porque não podemos saber se este pacto foi aceito ou proposto de fato por ele. No entanto, as Escrituras falam de um pacto entre Deus, Abraão, Moisés e os israelitas. Como isso se deu e que implicações a narrativa bíblica tem com relação à natureza da lei divina?

4.2. O pacto constitutivo da soberania hebraica e a necessidade da mediação.

A concepção negativa da teologia hobbesiana assim como atravessa a noção de lei exigindo um conhecimento não só de quais são elas, mas *quem* é o autor delas,⁴³⁵ também marca presença na concepção de Hobbes sobre os pactos que antecedem essas leis. É um denominador comum dos três principais trabalhos de Hobbes que discutimos até aqui que não é possível fazer pactos com Deus. Isso porque faltaria uma confirmação da aceitação dos acordos firmados com ele, ou seja, não é possível garantir ou verificar que Deus aceita os termos e as condições firmadas que são típicos da natureza de qualquer contrato, logo, “ninguém pode firmar pacto com quem não declare sua aceitação”.⁴³⁶

Nos pactos com Deus estariam ausentes as declarações de que as condições dos termos foram aceitas, do mesmo modo que é impossível pactuar com os animais, já que eles não são dotados de entendimento e linguagem capazes de

⁴³⁴ GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan*. Oxford: oxford university press, 1969, p. 187, 195 e 206.

⁴³⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, São paulo: Martins Fontes, 2019 cap. xxvi, §16, p. 232-233

⁴³⁶ IDEM. Do cidadão, cap. ii, §12, p. 44. Os elementos da lei natural e política, p. 75-76

expressarem seu assentimento. Assim, ninguém pode afirmar que estabeleceu qualquer pacto ou voto de obediência a Deus, “exceto na medida em que, conforme dizem as Sagradas Escrituras, Deus pôs em seu lugar certos homens, que portanto tem autoridade para aceitar tais votos e convenções em seu nome”.⁴³⁷ E a Bíblia é o documento que narra esse pacto entre Deus e um determinado homem (Abraão) e um determinado povo (Moisés e os hebreus). Segundo a narrativa bíblica, Iahweh promete a Abraão multiplicar a sua descendência e a ocupação de Canaã com a condição de sua posteridade circuncidar todo menino no oitavo dia a partir de seu nascimento, e reforça a aliança com ele e sua descendência na entrega de Isaque como sacrifício.⁴³⁸ Mas é com Moisés e com a saída da servidão egípcia que a aliança de Deus com os hebreus ganha um código jurídico cuja obediência assegura a prosperidade e a segurança na terra prometida e o contrário maldições, pragas, guerras e finalmente o exílio.⁴³⁹

Ao abordar a instrumentalização política da religião entre os gentios que abordamos no terceiro capítulo, Hobbes afirma que diferente da religião entre eles que era manipulada para que o povo fosse “menos capaz de rebelar-se contra os seus governantes”, quando Deus mesmo estabeleceu “através da revelação sobrenatural” uma religião também estabeleceu um povo para si mesmo, “um reino particular”, instituindo leis relativas ao comportamento individual para com ele e leis relativas às ações coletivas, um reino em que a distinção entre dominação temporal e espiritual era nula.⁴⁴⁰ Para ele,

É certo que Deus é o rei de toda a terra, mas mesmo assim pode ser rei de uma nação peculiar e escolhida. Pois não há nisso maior incongruência do que no fato de aquele que detém o comando geral de todo o exército ter também um regimento ou companhia que lhe pertença em particular. Deus é rei de toda a Terra por seu poder, mas de seu povo escolhido é rei em virtude de um pacto.⁴⁴¹

Ainda no *Leviatã*, Hobbes dedica dois capítulos exclusivamente para tratar do que é essa teocracia e quais são os seus limites, ou seja, quais são os direitos que lhe são reservados (capítulos xxxv e xl). Mas não que ele não tivesse feito isso

⁴³⁷ IBIDEM. *Do Cidadão*, p. 44-45

⁴³⁸ Ver todo o capítulo de 17 e 22 de Gênesis.

⁴³⁹ Ver o segundo discurso de Moisés nos capítulos 27 e 28 do Deuteronômio.

⁴⁴⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. cap. xii, §21 e 22, p.101-102

⁴⁴¹ IBIDEM. §22. p. 102.

antes. No *Do Cidadão* ele já havia dedicado o capítulo XVI para tratar desse pacto. No segundo parágrafo do capítulo é dito que Deus também reinou sobre Adão e Eva “por meio de pacto”, sob a condição de não transgredir a proibição de comer da árvore do bem e do mal, e que, depois de violada, deixa dúvidas do porquê não foi renovada, dando lugar ao pacto exclusivo com Abraão, que por sua vez tinha como condição a obediência apenas às leis de natureza e à prática da circuncisão, como mostramos ser apresentada pela narrativa bíblica.⁴⁴²

Porém, depois desse pacto de legado e caráter familiar renovado pelos descendentes de Abraão, Isaque, Jacó e com os demais israelitas sob a liderança de Moisés, ele ganha outros contornos, que é a de propriamente um reino. Depois da celebração dessa aliança no monte Sinai, como conta o *Pentateuco* (*Êxodo* 19, 5-6), o que antes era uma submissão à vontade de Abraão e dos outros dois patriarcas, passou a se chamar propriamente de um reino de Deus, pois foi fruto de um consentimento geral firmado no sopé da montanha na peregrinação a caminho de Canaã. Assim, “uma vez concedido o consentimento de cada homem, passou a haver um reino instituído de Deus”.⁴⁴³ Esse regime teocrático se mantém até a sua rejeição quando a população israelita pede para o sacerdote Samuel, a autoridade mediadora entre Deus e o povo, um rei que viria a ser Saul, e que passa a ser a autoridade maior entre eles (*1 Samuel* 8).⁴⁴⁴ Assim, o reino de Deus, segundo Hobbes, só pode ser visto como “um reino civil”, o que atesta não só a narrativa do Antigo como também a do Novo Testamento, atestada pela oração do Pai nosso e o seu “venha a nós o teu Reino” assim como as próprias razões que levaram à crucificação de Jesus como alguém que reclamava um direito a ele, o que fez ser lhe “dada a morte, como inimigo de César”, de modo que “o Reino de Deus é um reino real, não um reino metafórico”,⁴⁴⁵ reino que termina com a conquista grega da Palestina e depois com a conquista romana da Judeia.

A partir disso, duas questões podem e merecem ser destacadas. A primeira diz respeito à onipotência divina que parece ameaçar a possibilidade de qualquer pacto possível com a humanidade. Isso porque um contrato ou pacto é “A transferência mútua de direitos”, ou como é dito no *Do Cidadão*, “O ato de dois, ou

⁴⁴² IDEM. *Do Cidadão*. cap. xvi, §2, 5, p. 262 e 264.

⁴⁴³ IBIDEM., §8 e 9, p. 266 e 267

⁴⁴⁴ IDEM. *Leviatã*, cap. xxxv, §8-9, p.346-347

⁴⁴⁵ IBIDEM, §11, p. 348

mais, que mutuamente se transferem direitos”,⁴⁴⁶ o que implica que no pacto de Deus, seja individualmente com Abraão, Isaque e Jacó, seja pelo consentimento de todo o povo, Deus transfere algum direito seu, o que contradiz o seu poder infinito e consequentemente a sua liberdade de agir segundo a sua vontade, o que de fato é condizente com a tradição e sua distinção entre potência absoluta e potência ordenada, que por sua vez permite esse contrato e revela as implicações morais e políticas dela, o que na visão de Hobbes é incabível, já que isso seria uma restrição do direito divino, logo, uma limitação do seu poder. Assim como a partir de uma potência ordenada Deus estaria comprometido com a lei e a ordem dos fenômenos naturais, como mostramos no nosso terceiro capítulo, por ela ele estaria comprometido em garantir o sucesso e a prosperidade do povo israelita a partir da obediência às suas ordens e aos seus estatutos jurídicos mediados por Moisés.

O segundo problema é justamente o dessa mediação. A questão do pacto estabelecido entre Deus e seu povo particular é atravessada pela concepção negativa da teologia hobbesiana. Isso já estava sendo sugerido no parágrafo 4 do capítulo xvi do *Do Cidadão* quando é afirmado que no pacto entre Deus e Abraão não havia o reconhecimento de Deus enquanto tal, mas como ela havia aparecido para ele. Esse reconhecimento não era a de que esse Deus existia ou havia criado e governava o mundo, pois isso já era certo antes desse contrato, não acrescentando nada a ele, já que ele era seu rei por um direito de natureza, ou seja, por sua onipotência. Isso implica que aquilo com que Abraão estava comprometido era em confiar de que esse Deus se apresentava a ele não “indefinidamente, coisa que compete à *razão natural*”, mas como aquele que ele reconhecia como aparecendo a ele em sonhos e visões pedindo que saísse de sua terra, revelação que a história sacra não diz como sucedia. No entanto,

é claro que Abraão acreditava que aquela voz fosse a de Deus e consistisse numa revelação verdadeira, e queria que todos os seus adorassem àquele, que assim lhe falou, como Deus criador do universo; e que sua fé se fundava não em que ele acreditasse na *existência de Deus*, ou que *este fosse veraz* em suas promessas, coisas em que todos acreditam, mas no fato de que não duvidava que fosse Deus aquele cuja voz e promessas ele tinha ouvido, e que o *Deus* de Abraão não significava apenas *Deus*, mas *aquele Deus que a ele apareceu* - assim como o culto, que nessa concepção Abraão devia a Deus, não era o culto da *razão* mas o da *religião* e

⁴⁴⁶ IBIDEM. cap. xiv, §9, p. 115 e IDEM. *Do Cidadão*, cap. ii, §9, p. 42

fé, e que Deus, e não a razão, lhe tinha revelado pela via sobrenatural.⁴⁴⁷

Aquilo que movia Abraão não era uma certeza da sua concepção acerca da divindade fruto da razão, mas de uma convicção de que as revelações que recebia tinham uma origem divina e sobrenatural e não de um raciocínio verdadeiro acerca da natureza de Deus que vimos Hobbes dizer ser impossível graças à infinitude dela. A relação entre Deus e Abraão estava restrita à percepção que o patriarca tinha de que aquele que se revelava era Deus e estava seguro disso não por meio de qualquer ciência ou razões, mas pela fé que é definida como uma confiança, um assentimento ou “persuasão interna do espírito”, totalmente distinta de um conhecimento certo consequente ao uso da razão, e que é até mesmo “prejudicial à fé”.⁴⁴⁸

Quanto a Moisés e o povo, a relação de autoridade era a mesma que havia entre Abraão e sua família e servos, como o único portador da revelação e único mediador entre as ordens de Deus e eles, apesar do caso de Abraão depender de uma aliança a partir de um domínio paterno e não do consentimento como no caso de Moisés. A autoridade de Moisés dependia da confiança que o povo lhe garantia de que ele era portador da revelação e se comunicava de fato com Deus, o que não pode ser atestado por ninguém que não seja aquele que recebe a revelação, pois “é evidentemente impossível alguém ter a garantia da revelação feita a outrem sem receber uma revelação feita particularmente a si próprio”.⁴⁴⁹ A autoridade de Moisés não era herança de um direito de sua ancestralidade abraâmica, mas provinha do povo “encará-lo como representante de Deus enquanto acreditava que Deus lhe falava”, e que dependia da opinião deles acerca “de sua santidade e da realidade de suas conferências com Deus”, e que os milagres que ele realizava eram mesmo operados por meio da divindade, de modo que “vindo a mudar essa opinião, deixavam de estar obrigados a aceitar como lei de Deus tudo aquilo que ele lhes propunha em nome de Deus”.⁴⁵⁰ Só assim, por meio dessa mediação, que é possível um pacto com Deus, ou seja, “através da mediação daqueles a quem Deus falou, quer por meio da revelação sobrenatural, quer através dos lugares-tenentes

⁴⁴⁷ IDEM. *Do Cidadão*, cap. xvi, §4, p. 265-266.

⁴⁴⁸ IBIDEM, cap. xviii, §4, p. 335. Ver também o §1 do capítulo xl do *Leviatã*.

⁴⁴⁹ IDEM, *Leviatã*, cap. xxvi, §40, p. 243

⁴⁵⁰ IBIDEM, cap. xl, §6, p.409-410

que sob ele governam, e em seu nome. Porque de outro modo não podemos saber se nossos pactos foram aceitos ou não”.⁴⁵¹ Assim, o pacto do povo com Deus era mediado por Moisés, de modo que pode ser pensado como um pacto com Moisés e não com o próprio Deus, o que coloca em destaque que a fé do povo tinha como objeto a pessoa de Moisés e não o conteúdo da revelação mesma, que era então inacessível, e nem mesmo uma fé em Deus, já que o povo não teve acesso às conferências que Moisés tinha com ele, sob pena de morrerem caso tentassem se aproximar da montanha onde havia os encontros com ele (*Êxodo 19, 12-13*).

Mas essa confiança que o povo tinha na figura e na atuação de Moisés é frágil. No mesmo lugar em que Hobbes discute a positividade da lei divina e das leis em geral, tanto os milagres quanto a santidade da vida de qualquer indivíduo não são garantias suficientes de que esse recebeu uma revelação especial da parte de Deus.⁴⁵² É dificultoso não submeter esse pacto ao mesmo critério que Hobbes orienta que usemos contra qualquer pretensão a essa mediação, isto é, de que, apesar de Deus ser o soberano do mundo inteiro,

não somos obrigados a aceitar como sua lei tudo o que qualquer homem possa propor-nos em seu nome, nem qualquer coisa contrária à lei civil, a qual Deus nos ordenou expressamente que obedecêssemos.⁴⁵³

No entanto, a soberania que imperava sobre os hebreus aparece para Hobbes como exemplificando ou reforçando a natureza do direito soberano em geral acerca das doutrinas e dos dogmas teológicos. Tanto a autoridade de Abraão sobre sua família quanto a de Moisés sobre o povo israelita demonstram que o caráter positivo das leis ganham validade e legitimidade com o lugar que essa soberania ocupa e que assegura a obediência a ela. Essa autoridade é deslocada para pensar a soberania como um todo e seu direito de regular as ações decorrentes da disposição religiosa humana e que podem ser utilizadas para a manipulação política, para minar e se apossar da soberania assumindo o seu lugar graças à dinâmica do poder que já discutimos no nosso segundo capítulo. Essa aproximação é possível por uma análise hermenêutica tipológica que é marca da própria

⁴⁵¹ IBIDEM cap. xiv, §23, p.119-120

⁴⁵² IBIDEM, cap. xxvi, §40, p. 243

⁴⁵³ IBIDEM, cap. xlii, §45, p. 441

concepção cristã acerca da Bíblia hebraica e do seu fim que é o nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus, mas que em Hobbes é uma ferramenta digna de ser instrumentalizada para pensar a regulação jurídica do domínio teológico por parte de quem possui o direito e a autoridade para isso.

4.3. A tipologia política bíblica e o direito do Deus mortal hobbesiano.

A mediação operada por Abraão e Moisés como descrita na narrativa bíblica dá a Hobbes os instrumentos para pensar o direito da soberania mundana que opera no interregno divino, e que acontece antes do segundo advento do Cristo, para enfim julgar o mundo e submetê-lo ao seu reino.⁴⁵⁴ Na terceira parte do *Do Cidadão*, onde ele discute o pacto estabelecido e firmado entre Deus e Abraão, por razões desse contrato, o patriarca possuía o direito de interpretar todas as leis, “tanto sagradas quanto seculares, perante aqueles que a ele pertenciam”, isto é, suas mulheres, seus filhos e filhas, servos e servas, obrigados não só pelas leis de natureza, mas pelo pacto que ele estabeleceu de garantir não só a sua obediência quanto a de seus descendentes.⁴⁵⁵ Esse direito garantia que ao obedecer Abraão aqueles que estavam sob sua autoridade só pecavam se negassem a existência de Deus, sua providência ou agir de modo a desonrá-lo, assim,

em todas as outras coisas, a *palavra de Deus* deveria ser colhida tão somente de seus lábios, sendo ele o intérprete de todas as leis e palavras de Deus. pois somente Abraão poderia ensinar-lhes quem era o Deus de Abraão, e de que maneira ele deveria ser cultuado.⁴⁵⁶

O mesmo poderia ser dita da autoridade de Isaque e de Jacó. Mas e quanto à autoridade mosaica que tirava sua origem do consentimento dos israelitas? Moisés era legitimamente o intérprete da palavra divina e do culto que eles deveriam prestar? É o que Hobbes aborda ainda no *Do Cidadão* ao apontar que a autoridade

⁴⁵⁴ IBIDEM, cap. xli, §1, p. 405

⁴⁵⁵ IDEM, *Do Cidadão*, cap. xvi, §6, p. 265

⁴⁵⁶ Ibidem, §7.p 265

de julgar quais escritos proféticos deveriam ser tidos como revelações autênticas cabia também e inteiramente a Moisés, pois de outro modo ela pertenceria a algum particular, ou a uma congregação, ou a alguma outra autoridade fosse uma reunião de sacerdotes ou de profetas, o que não é atestada pelas *Escrituras* que afirmam que todos, exceto Moisés, eram proibidos de *ouvir Deus falar*.⁴⁵⁷ Na medida que apenas Moisés tinha acesso à revelação divina, somente ele podia dizer o que era ou não a palavra de Deus e o que ela significava ou ordenava, ou seja, quais eram as suas leis e como elas deveriam ser cumpridas.

No *Leviatã* as implicações dessa mediação ficam explícitas, e demonstram a operação da exegese tipológica de Hobbes e localizando o direito à jurisdição do teológico em todos os outros soberanos de todos os outros povos. No capítulo XL, onde é pensado esse direito, ele afirma a centralidade dessa mediação ao dizer que “aqueles a quem Deus não falou imediatamente devem receber de seu soberano as ordens positivas de Deus”, como demonstra o modelo de Abraão e Moisés, ou seja, “em todos os Estados aqueles que não tem revelação sobrenatural em contrário devem obedecer às leis de seu próprio soberano”.⁴⁵⁸

Como Hobbes enfatiza durante todo o capítulo xxvi, a força da lei e sua autoridade depende da vontade do Estado, de modo que é exigido para o seu caráter positivo o conhecimento desta autoridade e onde ela reside, que, no caso dos israelitas, era um papel cumprido por Moisés, cuja autoridade garantia a positividade das leis a partir de um direito soberano antecedente. Assim, a validade delas ou sua força se ancorava não no conteúdo da revelação divina ou na pessoa de Deus, mas na confiança depositada em Moisés “na qualidade de soberano civil”.⁴⁵⁹

A relação entre a lei natural como lei divina e a mediação que é exigida da soberania para garantir sua positividade está bastante marcada ao discutir o que afinal são as ordens de Deus e suas consequências soteriológicas. Segundo ele, aquilo que o Cristo recomendou não foram novas leis, mas conselhos que se resumem a obedecer às “leis de natureza e as leis de nossos vários soberanos”.⁴⁶⁰ Hobbes procurava mostrar desde *Os Elementos da Lei natural e Política* que a

⁴⁵⁷ IBIDEM, §13, p. 272-274. É emblemática para Hobbes, e exemplifica sua posição, a revolta de Coré, Datã, Abiram e seus próprios irmãos Aarão e Miriam em *Números 12, 1-16* e todo o capítulo 16.

⁴⁵⁸ IDEM. *Leviatã*, cap. xl, §2, p. 395

⁴⁵⁹ IBIDEM, cap. xlii, §38 e 39, p. 436-437, ver também, cap. xx, §16, p. 175

⁴⁶⁰ IBIDEM, cap. xliii, §5, p. 491-492

oposição entre as ordens de Deus e as ordens dos diversos soberanos só existe naqueles lugares onde a qualquer um está permitido interpretar as Escrituras seja por si mesmos ou por uma autoridade não designada pela autoridade pública.⁴⁶¹ Como texto normativo, a Bíblia orienta a ação e por isso não pode escapar da regulação política da qual o soberano não pode prescindir para obter a paz, que é o objetivo para o qual ele foi constituído.⁴⁶² O direito de interpretação das Escrituras, ou seja, o que delas é lei ou não, acompanha o paradigma ou o tipo do evento no monte Sinai, pois

todo aquele num Estado cristão ocupar o lugar de Moisés, é o único mensageiro de Deus e o intérprete de suas ordens. E de acordo com isto, ninguém devia, segundo a interpretação da escritura, ir além dos limites que são colocados por seus vários soberanos. Pois as Escrituras, dado que Deus agora fala nelas, são o monte Sinai, cujos limites são as leis daqueles que representam a pessoa de Deus sobre a terra. Olhar para elas e ali contemplar as maravilhosas obras de Deus, e aprender a temê-lo é permitido, mas interpretá-las, isto é, espiar aquilo que Deus disse àquele que ele designou para governar em seu nome, e tornar-se juiz de se ele governa como Deus lhe ordenou, ou não, é transgredir os limites que Deus nos estabeleceu e olhar para Deus de maneira irreverente.⁴⁶³

Esse direito de exame das doutrinas e dos conteúdos teológicos da Bíblia por parte do soberano se arvora na mediação que agora ele opera. Ao elaborar o que é a fé ele dirá que a pessoa em quem Abraão, Isaque, Jacó e Moisés creram era o próprio Deus que se revelava a eles, assim como a fé dos apóstolos era o próprio Cristo. Porém, aqueles a quem Deus ou o Cristo não se revelou não se pode dizer que a pessoa em quem depositavam crédito fosse Deus, mas sim os apóstolos e os doutores da Igreja que recomendavam a fé nas histórias do Antigo e do Novo testamento, de modo que a fé dos primeiros cristãos ou era na “reputação de seus pastores” ou era na “autoridade daqueles que fizeram que o Antigo o Novo testamento fossem tomados como regra de fé”, o que, como discutimos no segundo capítulo, “ninguém podia fazer a não ser os soberanos cristãos, que são portanto os pastores supremos e únicas pessoas a quem os cristãos agora ouvem falar da parte de Deus, exceto aqueles a quem Deus fala sobrenaturalmente em nossos dias”,

⁴⁶¹ IDEM, *Os Elementos da Lei Natural e Política*. cap. xxv, §2, p. 141

⁴⁶² IBIDEM, §4. p. 142

⁴⁶³ IDEM. *Leviatã*, cap. xl, §7, p. 397.

mas dada a possibilidade do profeta ser um enganador devemos examinar as doutrinas para sabermos sua origem, logo, “vendo que o exame das doutrinas pertence ao pastor supremo, a pessoa em quem todos aqueles que não têm nenhuma revelação especial devem acreditar é (em todos os Estados) o pastor supremo, isto é, o soberano civil”.⁴⁶⁴ A envergadura e o alcance desse direito atinge até mesmo a constatação dos milagres, um dos critérios que permitem corroborar a veracidade da intervenção divina.

Vimos no terceiro capítulo que a constatação de que um milagre ocorreu é frágil, assim como uma “extraordinária sabedoria” ou santidade moral não podem ser critério de uma eleição e nem “provas garantidas de uma revelação especial”, pois um milagre como um evento maravilhoso pode não ser visto como um por outro, assim como a santidade da vida de alguém pode ser fingida e o sucesso da vida de alguém como evidência da intervenção divina pode acontecer “através de causas naturais e vulgares”.⁴⁶⁵ É por isso que para Hobbes

o problema não é mais o de saber se o que vemos fazer é um milagre, ou se o milagre de ouvimos falar ou sobre o qual lemos é um fato real, e não um ato da língua ou da pena, e sim, em termos simples, se o relato é uma verdade ou uma mentira. E quanto a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para a nossa paz e defesa.⁴⁶⁶

Um tratamento correto das prerrogativas jurídicas desse “*Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa”,⁴⁶⁷ exigiria um percurso mais detalhado e que foi todo o objetivo da filosofia política hobbesiana, o que aqui extrapolaria nosso objeto que foi pensar as leis de natureza como leis divinas, e de que modo essa assimilação demonstra o impacto da concepção negativa acerca do campo teológico que viemos traçando durante toda a nossa pesquisa. A conclusão é que a lei de natureza só ganha um caráter positivo pela mediação da soberania, e só por meio dela pode ser chamada de divina, de modo que só assim ela pode ser

⁴⁶⁴ IBIDEM. cap. xliii, §6, p. 492

⁴⁶⁵ IBIDEM, cap. xxvi, §40, p. 243

⁴⁶⁶ IBIDEM, cap. xxxvii, §13, p. 374

⁴⁶⁷ IBIDEM. cap. xvii, §13, p. 144.

uma lei no sentido próprio do termo, ou seja, “não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes”.⁴⁶⁸ Só assim elas ganham um caráter positivo. Ao dizer que as leis de natureza são divinas quando expressas pelas *Escrituras*, Hobbes está também apelando para a soberania, já que é ela que garante a sua canonicidade, como vimos no segundo capítulo, por meio do poder e da autoridade. Somando isso ao fato de que o conteúdo da lei de natureza, que é a busca da paz e da auto preservação não depender do reconhecimento de qualquer divindade ou de uma providência sobrenatural, é possível afirmar que sua teoria do direito e os elementos da sua filosofia moral estão intimamente ligados à sua concepção negativa da teologia em geral, o que se expressa na exigência de uma mediação que por ela mesma possui legitimidade da qual toda lei tira toda a sua positividade.

⁴⁶⁸ IBIDEM, cap. xxvi, §8, p. 208

Conclusão.

O eixo da nossa pesquisa foi a posição de Hobbes acerca da natureza de Deus. Para ele, essa natureza é incompreensível e infinita, o que a faz escapar à toda capacidade humana de concebê-la. Como mostraremos no nosso apêndice, a teologia negativa desenvolvida por séculos ganha com ele outras consequências. A primeira examinada por nós foi a impossibilidade epistemológica da ideia de Deus como posta pelas *Meditações* cartesianas. Como não podemos compreendê-lo ou formar uma imagem ou ideia da divindade, é impossível que ela possa garantir qualquer segurança acerca da realidade do mundo e de nós mesmos. Isso distancia Hobbes radicalmente dos maiores nomes do século XVII para os quais o conceito de Deus é nuclear como Descartes, Spinoza e Leibniz. Em Hobbes Deus não pode ser um elemento seguro para estabelecer qualquer conhecimento que se preste a ser científico, um saber seguro no sentido que o próprio Hobbes usa para confrontar os seus contemporâneos no período em que estavam sendo construídos os paradigmas da ciência moderna e que sua postura acerca do campo teológico é capaz de solidificar.

Na sua controvérsia com Descartes, vimos Hobbes afirmar também a tese de que tudo o que existe é corpo. Essa posição já seria por si mesma bastante controversa, mas ela não poupa nem mesmo a divindade, que pela tradição sempre foi pensada como transcendente à toda realidade material, o que mostra a que ponto Hobbes estava comprometido com sua cosmovisão, o que facilmente lhe renderia, e rendeu, a acusação de heresia e blasfêmia. Essa sua posição destaca a sua fidelidade com uma ontologia materialista que engloba todo o real, de modo que ele abre uma exceção à sua teologia negativa: Deus é incompreensível, mas ainda assim um corpo incompreensível, mas que mantém as características dos corpos em geral, ou seja, largura, altura e profundidade.

A impossibilidade de um conhecimento filosófico e científico sobre Deus também se aplica à inspiração e à revelação bíblica como procuramos destacar no segundo capítulo. Quando trata daqueles que recebem a inspiração, os profetas,

Hobbes oscila entre a origem sobrenatural e a origem natural e ordinária de suas visões e sonhos, borrando a distinção entre elas e tornando-as suspeitas, pois podem ser fruto do engano ou do desejo de poder. Apelar para a distinção entre a origem sobrenatural e a origem natural do fenômeno profético, apesar de destacar que Deus as opere também mesmo que naturalmente, é uma tentativa de conduzir o leitor a investigar a natureza do fenômeno e questioná-lo, já que tê-lo como possuindo uma origem natural permite uma suspeita das percepções e das motivações daqueles que dizem possuir a revelação divina, o que pode facilmente se aplicar aos próprios profetas bíblicos mesmo que indiretamente.

A concepção negativa da esfera teológica em Hobbes também toca suas considerações sobre a fé na inspiração bíblica e na revelação sobrenatural. Na sua definição de fé e crença no *Os Elementos da Lei natural e política*, a fé na inspiração e na revelação são uma opinião baseada na confiança que temos em alguém.⁴⁶⁹ Um assentimento que não depende do nosso próprio conhecimento, “mas no de um outro homem”, o que é totalmente diferente do que é o conhecimento propriamente dito, “pois este necessariamente acolhe uma proposição partida e mastigada”, enquanto a fé se “ingere inteira e de uma vez”, numa formulação repetida no *Leviatã*.⁴⁷⁰ Isso é dado de imediato já no capítulo vii do *Leviatã*, quando ele afirma que nossa crença na Bíblia como palavra de Deus sem que tenhamos nós mesmos uma revelação sobre sua origem divina é uma fé nos homens que se pretendem profetas inspirados, de modo que duvidar deles não é duvidar de Deus, mas de que eles foram comissionados por ele, pois sejam eles de fato verdadeiros ou falsos profetas nossa fé continua sendo apenas neles. Hobbes afirma que o mesmo se aplica à outras histórias que relatam milagres ou que possuam origem sobrenatural como a de Tito Lívio de que os deuses fizeram uma vaca falar, o que é bastante fácil de se aplicar ao episódio de Balaão em Números 22, 28 como aponta Curley.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ IDEM. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 26.

⁴⁷⁰ IDEM. *Do Cidadão*. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002, p. 335. A formulação de que as proposições da fé são prejudicadas quando analisadas do mesmo modo que um doente deve ingerir um medicamento para ser curado e que mastigado pode conduzir ao vômito é bastante irônica como mostramos na nossa introdução. Ver *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. xxxii, §5, p. 314

⁴⁷¹ *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019, cap. vii, §7, p. 60-61.. Ver *Leviathan with selected variants from the Latin Edition of 1668*. Indianápoles: Hackett Publishing Company, Inc, 1994, p.37

Nesse mesmo capítulo também vimos Hobbes analisar historicamente os textos bíblicos e ser um dos pioneiros do método histórico crítico que hoje domina a pesquisa não apologética da constituição da Bíblia hebraica e da Bíblia cristã. Ao chamar a atenção para a natureza apócrifa de todo o texto bíblico e não só dos que ficaram fora do cânone, ele destaca o papel do poder soberano nos primórdios do cristianismo no desenvolvimento de quais livros seriam admitidos ou não, dessacralizando o processo que garantiu à Bíblia o seu lugar. Isso fica ainda mais evidente na discussão que fizemos acerca da heresia e das lutas ferozes que marcaram os primórdios da religião cristã, motivadas, segundo ele, não pelo desejo da verdade, mas pelo desejo de poder e dominação.

Como vimos, as reflexões de Hobbes não se detêm nessa dinâmica do poder que se dá entre os indivíduos, mas se apresenta também no modo como o fenômeno religioso se apresenta. Ele pode ser considerado um fenomenólogo da religião na medida em que para ele não interessa o conteúdo do fenômeno religioso, que é, como a teologia em geral, inacessível, mas o modo como ele se apresenta a nós. O fenômeno religioso é alimentado pela causalidade natural que é ignorada, o que gera medo de poderes invisíveis ou esperança de apaziguá-los e deles obter benefícios. Ou seja, pertence ainda à lógica do poder e a ausência de um conhecimento certo da natureza e seus mecanismos.

Ainda no campo do poder, Hobbes defenderá que um Deus cuja natureza é infinita só poderia ser onipotente. É por seu poder infinito que Deus impõe uma necessidade absoluta dos eventos da qual nem a vontade humana escapa. Vimos também que por meio desse poder Deus tem seu direito garantido, o que implica uma concepção de justiça totalmente diferente da justiça humana.

Ao abordarmos o reino de Deus por natureza não podíamos deixar de explorar o conceito hobbesiano de lei de natureza como lei divina. Se as leis de natureza como leis divinas possuem um caráter positivo, Hobbes deveria ser localizado entre os pensadores políticos do direito divino dos reis. Mas não é esse o caso. As leis de natureza só adquirem um caráter positivo e de obrigação após o estabelecimento de uma autoridade que garanta o seu cumprimento. Exige-se uma mediação.⁴⁷² As leis de natureza por si mesmas não são conduzidas por um elemento teológico, já que elas não exigem nenhum conteúdo desse tipo, mas

⁴⁷² Isso pode ser demonstrado pela posição de Hobbes de que “só depois de instituído o estado” que as leis de natureza são “efetivamente leis”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. xxvi, §8, p. 227 e 288

apenas o desejo de paz e segurança sempre ameaçado no estado de natureza, o que expressa a ausência de uma autoridade divina anterior à soberania como um princípio ordenador suficiente da política.

Tudo isso aponta para as implicações jurídicas da incompreensibilidade total de Deus e de tudo o que tradicionalmente constituía o terreno da teologia. É desse vazio e da necessidade de um mediador que surge o direito soberano de regular esse campo. Essa regulação se estende a toda e qualquer doutrina sobre práticas religiosas que possam colocar em risco o objetivo que constitui um poder soberano. No capítulo *Dos direitos dos soberanos por instituição* do *Leviatã*, Hobbes dirá que é competência da soberania julgar quais opiniões e doutrinas são contrárias à paz e quais a promovem, regulando tanto aqueles “que falam a multidões de pessoas” quanto os livros que circulam

Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E, embora em matéria de doutrinas não se deva olhar a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza. É certo que, num Estado onde, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceitas falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz: pode apenas às vezes despertar a guerra. Porque aqueles que são tão desleixadamente governados que chegam a ousar pegar em armas para defender ou impor uma opinião, esses se encontram ainda em condição de guerra.⁴⁷³

O poder que detém esse direito só se submete ao próprio Deus. Não pode ser compartilhado, e se estende à regulação dos atributos divinos que devem ou podem ser cultuados.⁴⁷⁴ O caráter secular de filosofia política de Hobbes se expressa tanto no fundamento apofático de seu discurso teológico como no direito que pertence à soberania de regular a própria teologia e as ações políticas que podem decorrer dela.

A incompreensibilidade da natureza divina torna distante a possibilidade dela

⁴⁷³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. xviii, §9, p. 152-153.

⁴⁷⁴ IBIDEM. cap.xlii, §125 e 127 e cap. xxxi, §38, p. 270

integrar um saber de tipo metafísico, político e epistemológico. No caso de sua filosofia política, isso se traduz na subordinação do domínio da teologia e das práticas religiosas ao seu conceito de soberania cujo horizonte é a paz e a vida daqueles que estão sob a sua jurisdição. Esse horizonte é o único do qual temos alguma certeza e do qual temos alguma compreensão.⁴⁷⁵ É na ausência de Deus que emerge a soberania hobbesiana. E é isso que permite chamar a sua filosofia política de uma ciência civil propriamente secular, já que ela só é possível graças à essa ausência.

⁴⁷⁵ Ele destaca no *Leviatã* que a felicidade e a condição humana após a morte é incompreensível e por isso não cabe na sua concepção de felicidade. Ver IBIDEM. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019. cap. vi, §58, p. 57

Apêndice.

Uma brevíssima história de um Deus Desconhecido.

“Não basta que um objeto não seja vermelho para que ele seja branco, aquilo que não é um cavalo nem por isso é um homem”. - Dionísio, o Areopagita.

1.1 Uma teologia para além do ser.

Segundo o livro bíblico dos *Atos dos Apóstolos*, quando Paulo esteve em Atenas ele teria visto ali um altar “AO DEUS DESCONHECIDO” (ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ). Aproveitando a oportunidade para anunciar a mensagem daquele “que venerais sem conhecer”, Paulo segue seu discurso declarando que esse Deus:

É o Deus que fez céu e terra e tudo o que eles contêm. Ele, que é Senhor do céu e da terra, não habita em templos construídos por homens, nem pede que o sirvam mãos humanas, como se precisasse de algo. De fato, ele dá vida e alento a todos. De um só, formou toda a raça humana, para que povoasse toda a superfície da terra. Ele definiu as etapas da história e as fronteiras dos países. Fez que buscassem a Deus e o encontrassem, ainda que às apalpadelas. Pois não está longe de nenhum de nós, já que nele vivemos, nos movemos e existimos, como disse um de vossos poetas: Pois somos de sua raça.⁴⁷⁶ Portanto, se somos da raça divina, não podemos pensar que Deus seja semelhante à prata, ouro ou pedra modelados pelo engenho e artesanato do homem. (*Atos 17, 24-29*).

No relato o discurso não parece ter sido estranho aos ouvidos dos atenienses. O que o livro diz que foi objeto de escárnio e desdém foi o núcleo da pregação apostólica: a ressurreição de Jesus (*Atos 17, 32*). No entanto, alguns, entre eles

⁴⁷⁶ A citação pode ser do poeta Arato de Solos (315 A.E.C - 240 A.E.C) ou de um hino do estoico Cleantes de Assos (330 A.E.C - 230 A.E.C), sucessor de Zenão e sua escola.

uma mulher chamada Dâmaris e um homem chamado de Dionísio, o areopagita, deram crédito à mensagem paulina e abraçaram a nova fé (*Atos 17, 34*). É esse Dionísio que será por longo tempo dado como autor do *Corpus dyonisiacum*, conjunto de tratados que marcaram a filosofia e a teologia da idade média, como *Os nomes de Deus*, *A Hierarquia Celeste*, *A Hierarquia Eclesiástica*, um conjunto de cartas e *A Teologia mística* que apresenta a expressão mais alta e mais radical da teologia apofática ou negativa. Dado que o próprio autor parece se apresentar como o Dionísio do relato bíblico, ganhou extrema autoridade pela tradição, sendo citado mais vezes por Tomás de Aquino como uma autoridade em matéria teológica e filosófica que o próprio Agostinho.⁴⁷⁷ Porém, sua identidade seria contestada no século XI por Pedro Abelardo (1079 - 1142), pelo cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464) e pelo humanista Lorenzo Valla (1407-1457), sendo hoje reconhecido como um pseudônimo de um autor anônimo.⁴⁷⁸ É curioso que o mais ousado articulador da inefabilidade divina seja ele mesmo desconhecido.

No brevíssimo tratado *A Teologia Mística*, que compreende cinco curtos capítulos, o pseudo Dionísio evocará antes de tudo a doutrina da Trindade, já assumindo a sua transcendência absoluta: “Ó Três, além do Ser, de Deus e do Bem”. E roga para que o Um “que é antes e além de toda essência e todo conhecimento” possa conduzir ele e o leitor para “além de todo saber e não saber”.⁴⁷⁹ Sua orientação a Timóteo, o destinatário do tratado, é que ele se exercite em “contemplações silenciosas”, que abandone as sensações e “todas as especulações sobre o Ser e o Nada”, para assim estar livre tanto para com o sensível como para com o inteligível, de modo que ele possa, segundo a sua capacidade, ser elevado “pela não compreensão e o não saber”, não saber que dá acesso à união com o Um “que é antes e além de toda essência e todo conhecimento”, onde esse “supraessencial” é celebrado “quando a inteligência não produz mais ideias ou objetos”.⁴⁸⁰ De imediato, Dionísio associará esse Um que “está além” e é anterior a “tudo aquilo que é, vive e respira” com a divindade que se apresenta a Moisés no episódio da sarça ardente no livro do *Êxodo* no capítulo 3.

⁴⁷⁷ Ver a Introdução de Jean-Yves Leloup para *A Teologia Mística* de Dionísio, o Areopagita: *Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

⁴⁷⁸ CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995. p. 279

⁴⁷⁹ DIONÍSIO, pseudo areopagita. *A Teologia Mística de Dionísio, o Areopagita: Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 15-16.

⁴⁸⁰ IBIDEM, p. 16 e 19.

Na narrativa do terceiro livro do *Pentateuco*, Moisés questiona o nome do deus que se apresenta para tirar os israelitas da escravidão egípcia, e a resposta repercutirá profundamente na teologia judaica e cristã. “Vê, eu irei aos israelitas e lhes direi: ‘O Deus de vossos pais me enviou a vós’. Se eles me perguntarem como se chama ele, o que lhes responderei?” Deus responde: “‘Sou o que sou’. Assim dirás aos israelitas: ‘Eu sou’ me envia a vós” (*Êxodo 3, 13 e 14*). Para Dionísio é no abandono de toda ideia, palavra ou razão que é possível entrar na “obscura claridade do Ser que é o que Ele é. Aquele que, segundo as *Escrituras*, está antes e além de tudo”.⁴⁸¹ Em Dionísio a natureza da divindade que se revelou a Moisés não é

nem essência, nem existência, nem vida, nem razão, nem inteligência. Ela não possui corpo, forma ou figura. Ela não possui qualidade, quantidade ou matéria. Ela não está em lugar algum, ela é não visível para a visão, não é compreensível pelos sentidos, Ela não é perceptível por nenhum modo de percepção. Ela não experimenta nem desordem nem agitação; nada a perturba ou subjuga, nada altera seu poder, nada a ela se acrescenta, nada falta à sua claridade. Ela não experimenta nem mutação, nem degradação, nem partilha, nem privação, nem escoamento [...] a ela não chegamos nem pela imaginação, nem pela opinião, a intuição, o pensamento, as palavras, a definição”.⁴⁸²

O velado autor de *A Teologia mística* defenderá algo que atravessou desde muito cedo a constituição da tradição teológica cristã e judaica dos primeiros séculos da era comum, que seria varrer da natureza divina qualquer traço que pertença à ordem da matéria ou à constituição daquilo que é sensível. Não é possível “compreender a origem transcendente de tudo aquilo que é, vive e respira na própria matéria daquilo que é, vive e respira”, de modo que os que se fiam nos sentidos “criam ideias e ídolos de suas múltiplas e instáveis representações da Evidência Invisível e indivisível”.⁴⁸³ No seu tratado *Os nomes de Deus*, Dionísio apela para passagens bíblicas que garantem a invisibilidade da divindade como aspecto da profunda ignorância que nos cerca quanto à natureza de Deus. Em *Colossenses 1,15* o Cristo é chamado de “a imagem do Deus invisível”, em *1 Timóteo 1,17* Deus é chamado de “Rei eterno, imortal, invisível, Deus único”. Na

⁴⁸¹ IBIDEM, p. 17.

⁴⁸² IBIDEM. Ver todo o capítulo IV e V.

⁴⁸³ IBIDEM p. 16

epístola aos *Hebreus* (11,27) Moisés é o arquétipo da fé permanecendo “firme como quem vê aquele que é invisível”. Enquanto em *Romanos* 11,33 os juízos divinos são chamados de “insondáveis” e os seus caminhos “inescrutáveis”, o que atesta que “não existe vestígio algum por onde penetrar em sua secreta infinitude”.⁴⁸⁴

No entanto, a carta aos Romanos declara que a ira divina recai sobre a humanidade que não reconhece aquilo que da divindade é manifesta na criação, impedindo que a teologia de Dionísio permaneça enclausurada numa ignorância absoluta, “Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas” (*Romanos* 1, 20). De fato, para Dionísio todo conhecimento verdadeiro se refere aos seres e tem seu fim neles, como a natureza divina está acima deles “está também fora de todo conhecimento”,⁴⁸⁵ mas acaba defendendo uma via analógica por meio da criação. Só podemos afirmar conhecer algo de sua natureza “senão partindo da ordem de todos os seres” estabelecidos por ele e possuindo certa imagem e semelhança de “seus exemplares divinos”, pelos quais nos elevamos ao caminho “mediante a privação e a abundância de tudo e mediante a Causa de tudo. Portanto, a Deus se pode conhecer em todas as coisas e fora de todas elas”.⁴⁸⁶

Porém, a via katafática ou afirmativa, que atribui em grau mais alto e elevado o que pode ser concebido da realidade criada, ainda assim não passa de aproximações rasteiras, “analogias relativas do Absoluto que se conserva além de tudo”, mesmo que “Para celebrar o Real que transcende toda afirmação” seja necessário “partir das realidades que lhe são mais próximas”.⁴⁸⁷ Para Deirdre Carabine, a teologia afirmativa e a negativa não se excluem e constituem juntas um movimento procurando atingir a transcendência dessa fonte de todos os seres. A teologia katafática culmina em uma teologia simbólica permitida pela providência divina, enquanto a teologia apofática conduz a um Deus em si mesmo afastado de seus efeitos.⁴⁸⁸ E de fato Dionísio afirma que Deus é nas *Escrituras* chamado de diversos nomes como “*Aquele que é*”, “*Vida*”, “*Luz*”, “*Sabedoria*”, “*Amor*”, “*Verdade*”

⁴⁸⁴ IDEM. *Los Nombres de Dios*. Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p.6. Tradução nossa.

⁴⁸⁵ IBIDEM. p. 10

⁴⁸⁶ IBIDEM. p. 73

⁴⁸⁷ IDEM. *A Teologia Mística de Dionísio, o Areopagita: Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p.18 e 23

⁴⁸⁸ CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995. p. 287

entre outros, e que esses usos todos correspondem a providência divina total ou parcialmente,⁴⁸⁹ mas no fundo de sua teologia e na ponta de sua filosofia está a via negativa que permite a união mística “com Aquele que é tudo e suplanta todos os conhecimentos”, e assim permitindo “Imitar o inimitável, participar do imparticipável”, descobrindo “que ele é mais do que divino, mais do que bom, aquele que nos deifica e nos torna bons”, mas que “reside além de toda afirmação e de toda negação [...] infinitamente livre antes e além de tudo”.⁴⁹⁰

O autor de *A Teologia mística* e de *Os nomes de Deus* não era quem a tradição posterior a ele pensou que ele fosse. O êxito que teve o *Corpus dyonisiacum* no ambiente siríaco e seu espelhamento da ordenação e a liturgia sacerdotal, corresponde de perto à promulgada pelo patriarca Inácio Efraim Rahmani, patriarca de Antioquia, e revelam que Dionísio era de origem siríaca, além de que a dependência que seu léxico e sua filosofia tem dos tratados do neoplatônico Proclo (412 d.e.c -485) também revelam que ele viveu no século V de nossa era, e pode ter seguido os ensinamentos de Proclo em Atenas, já que no período a escola neoplatônica ateniense possuía diversos sírios como frequentadores.⁴⁹¹ Isso explica a total ausência da figura de Dionísio como uma autoridade entre os padres capadócius e a patrística grega, que também é mergulhada na doutrina da inefabilidade divina, o que não teria jamais acontecido se o autor fosse mesmo um discípulo direto do apóstolo dos gentios.

Entre os capadócius é a figura de Gregório de Nissa que se mostra a mais versada na via negativa. A questão da incognoscibilidade divina aparece para Gregório de Nissa, seu irmão Basílio e Gregório de Nazianzo, como uma reação às teses de Eunômio, diácono e bispo de Cízico. Para Moreschini Eunômio desenvolveu uma teologia que afirmava que o conhecimento dos nomes de Deus colocavam o crente no caminho de seu conhecimento, já que os nomes eram um dom de Deus aos homens. A reação dos capadócius e de Gregório prepararam o caminho para as reflexões mais tarde de Dionísio.⁴⁹²

⁴⁸⁹ DIONÍSIO, areopagita. *Los Nombres de Dios*. Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p.15

⁴⁹⁰ IDEM. *A Teologia Mística* de Dionísio, o Areopagita: *Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 18, 26 e 30.

⁴⁹¹ MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola. 2013, p. 720-721.

⁴⁹² IBIDEM, p. 608 e 609.

No caso de Gregório de Nissa, em *A vida de Moisés*, Deus é ilimitado, e por isso incompreensível, porque essa é a natureza do Bem e da virtude que é própria da natureza divina. Gregório dirá que a perfeição das coisas dadas pelos sentidos possuem todas um limite bem definido. Esse é o caso de toda quantidade e de todo número. Mas no caso da virtude, diz *Filipenses 3,13*, o limite da perfeição é que ela não possui limites e nunca cessa de progredir,

Porque nenhum Bem tem um limite em sua própria natureza, mas é limitado pela presença de seu oposto, como a vida é limitada pela morte e a luz pelas trevas. E toda coisa boa geralmente termina com todas as coisas que são percebidas serem contrárias ao bem. Assim como o fim da vida é o começo da morte, assim também interromper a incursão da virtude marca o começo da incursão do mal.⁴⁹³

Assim, Gregório dirá que o divino “Uno” é “em si mesmo o Bem”, cuja própria natureza é a bondade, e como o limite da virtude é apenas o mal e a natureza divina não admite um contrário, “sustentamos que a natureza divina é ilimitada e infinita”, de modo que qualquer um que procure atingir a virtude não participa em nada mais se não na própria natureza de Deus, “porque ele é em si mesmo a virtude”, o que faz com que o caminho da virtude não possua um fim mas se estenda ao ilimitado.⁴⁹⁴

O encontro de Moisés com Deus diante dos israelitas no monte Sinai é paradigmático para Gregório. No capítulo 19 do livro do *Êxodo*, Deus desce sobre o monte para declarar ao povo seus mandamentos por meio de Moisés. Na narrativa, o monte fumegava diante da presença de Deus que “descera sobre ele em fogo; a sua presença subiu como fumaça de uma fornalha, e todo o monte tremia grandemente”, de modo que a recomendação era que o povo não se aproximasse dos limites da montanha “até ao Senhor para vê-lo, a fim de muitos deles não perecerem” (*Êxodo 19,18 e 21*). No relato, Moisés “se chegou à nuvem escura onde Deus estava” enquanto o povo via de longe implorando pela intercessão de Moisés com medo de serem feridos pela presença da divindade.⁴⁹⁵ Depois de ter entrado no santuário da “doutrina mística divina”, Gregório dirá que Moisés estava na companhia do “Invisível”, ensinando que aqueles que desejam estar na sua

⁴⁹³ NYSSA, Gregory. *The life of Moses*. Paulist Press: New York. 1978. p. 19. Tradução nossa.

⁴⁹⁴ IBIDEM.

⁴⁹⁵ Ver o capítulo 20 do *Êxodo* versículos 18 a 21.

companhia “devem ir além de todas as coisas visíveis e (erguendo sua própria mente, como subindo o topo de uma montanha para o invisível e o incompreensível) acredita que a divindade está *lá* onde o entendimento não alcança”.⁴⁹⁶ Gregório afirma que Deus de fato é retratado como Luz e que o conhecimento da religião é luz fazendo do seu contrário as trevas.⁴⁹⁷ Mas para Gregório, conforme a mente progride e apreende a realidade e se aproxima da contemplação, lhe aparece mais claro “o que da natureza divina não pode ser contemplado”.⁴⁹⁸ Essa contemplação ultrapassa não só o que é apreendido pelos sentidos mas também aquilo que a inteligência pode alcançar,

Pois deixando pra trás tudo o que é observado, não apenas o que os sentidos apreendem, mas também o que a inteligência pensa que vê, se mantendo em precipitar-se mais fundo até ao anseio da inteligência pelo entendimento, ganha acesso ao invisível e ao incompreensível e lá ela vê Deus. Esse é o verdadeiro conhecimento do que é visto; essa é a visão que consiste em não ver, porque aquele que é visto transcende todo conhecimento, sendo separado por todos os lados pela incompreensibilidade como por um tipo de escuridão. Por isso o sublime João, que penetrou na luminosa escuridão diz que “Ninguém jamais viu a Deus” [1 João 4,12], confirmando assim que o conhecimento da essência divina não é só inatingível pelos homens, mas também por qualquer outra criatura inteligente.⁴⁹⁹

A questão da invisibilidade divina e da imaterialidade de sua natureza aparece cedo como uma questão para a tradição cristã, como nos apresenta Orígenes (c. 185-253), talvez o mais notável teólogo do período pré niceno. No seu *Tratado sobre os Princípios* o teólogo alexandrino considerado um dos maiores difusores da leitura alegórica das Escrituras,⁵⁰⁰ defenderá que de fato nelas não se encontra a palavra “incorporal” (ἀσώματος), algo que Hobbes martelará como vímos. A questão é difícil porque na linguagem vulgar tudo o que não é sólido e palpável é chamado de “incorporal” como o ar “porque não é um corpo que possa se agarrar ou segurar e que resista à pressão”, de modo que Orígenes pergunta se o que os filósofos chamam de incorporal se encontra nas *Escrituras* sob outro nome,

⁴⁹⁶ NYSSA, Gregory. *The life of Moses*. Paulist Press: New York. 1978. p. 26. Tradução nossa.

⁴⁹⁷ Ver o prólogo do evangelho de João 1,4- 5.

⁴⁹⁸ NYSSA, Gregory. *The life of Moses*. Paulist Press: New York. 1978. p. 54. Tradução nossa.

⁴⁹⁹ IBIDEM. Tradução nossa.

⁵⁰⁰ “O que está na letra é figura de certos mistérios, e imagem das realidades divinas”. *Tratado sobre os princípios*. Ver ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 54

ou seja, aquilo que os gregos chamam de “incorporal” ele dirá que as Escrituras chamam de “invisível” (ἀόρατος) como declara *Colossenses 1,15*, onde é dito que o Cristo é “a imagem do Deus invisível”.⁵⁰¹

A polêmica de Orígenes é contra os que acreditam que a natureza divina é de algum modo corporal. Deus não possuiria uma natureza composta, e nele não se admite nem mais nem menos, ele é de uma natureza simples ou “mônada” ou “inteligência”,⁵⁰² mesmo assim, ele permanece incompreensível. A única coisa a respeito de Deus que estamos autorizados a pensar é que ele está “de muitas maneiras para além daquilo que pudemos julgar a seu respeito”, e o exemplo que Orígenes usa é o de alguém que conhecendo apenas uma pálida luz de uma lâmpada tentasse descrever a luz do sol, e é assim

com o nosso espírito quando ele se encerra na prisão da carne e do sangue, e que, por essa participação na matéria, ele se torna lento para compreender e obtuso, apesar de ser muito superior à natureza corporal, se esforça para atingir as coisas incorporais e de nelas captar uma noção, mas obtém apenas o equivalente a uma centelha ou à luz de uma lamparina. Ora, de todas as coisas intelectuais, isto é, incorporais, qual, se não Deus, ultrapassa todas em beleza e em excelência, de modo indizível e inapreensível? Sua natureza não pode de modo nenhum ser captada nem pela mais aguda, pura e límpida inteligência humana.⁵⁰³

Ainda na escola catequética na Alexandria do século II e início do século III, encontramos no ateniense Clemente (c. 140/150-215), conhecido como Clemente de Alexandria, a afirmação de que “Deus é um, está mais além do um e acima da unidade mesma”.⁵⁰⁴

Mas não foi só na patrística grega que a teologia apofática ganhou terreno. Na patrística latina Agostinho abraça a tese mesmo que com reservas e ambivalências. Nas primeiras páginas de suas *Confissões* faltam nomes capazes de abarcar o “ocultíssimo”. “Que consegue dizer alguém quando fala de ti?”, no entanto, segue com a reprimenda: “Mas ai dos que não querem falar de ti, pois são

⁵⁰¹ IBIDEM. Mais a frente Orígenes dirá que “para as naturezas corporais e para suas mútuas relações chamamos ver se ser visto, diz-se, para o Pai e o Filho, conhecer e ser conhecido, pelo poder do conhecimento e não pela fragilidade da visão”, p. 54-55, 68 e 315).

⁵⁰² IBIDEM. p. 63-64.

⁵⁰³ IBIDEM. p. 62-63

⁵⁰⁴ CLEMENTE de Alexandria. *O Pedagogo*. Campinas: Ecclesiae, 2014, p. 85

mudos que falam”.⁵⁰⁵ Aludindo ao episódio bíblico do encontro de Moisés com a sarça ardente diz: “Que posso fazer, se alguém não compreende? Que exulta dizendo: ‘Que mistério é este’?”⁵⁰⁶ Que exulte e prefira encontrar-te, não te compreendendo, a não te encontrar, compreendendo”.⁵⁰⁷ No seu tratado *A Trindade*, Agostinho dirá que a divindade não pode ser vista por olhos humanos, mas apenas por aqueles que são super homens (ultra homines), querendo aludir ou às naturezas angélicas ou aos bem aventurados.⁵⁰⁸ Comentando a passagem no capítulo 3,8 do *Gênesis* onde é dito que depois de terem comido o fruto proibido, o casal primevo teria escutado a voz de Deus “que andava no jardim pela viração do dia”, Agostinho sustentará que se não levarmos a passagem como alegórica ,mas literal, “parece que Deus falou com o homem revestindo-se de uma aparência humana”, percebido isso pelas circunstância da leitura e não pelo texto mesmo, sugerindo que a forma humana que viram foi a do Filho.⁵⁰⁹

Continuando no *A Trindade*, Agostinho defenderá que a presença de Deus entre os israelitas como uma coluna de fogo durante a noite e uma coluna de nuvem durante o dia, guiando o povo na fuga do Egito (*Êxodo 13,21*), mostra que ele pode se apresentar a olhos mortais se servindo de uma criatura corpórea que depende dele, mas jamais em sua própria essência.⁵¹⁰ É assim que ele compreende o pedido de Moisés de ver a face da divindade, pedido que é negado “porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá” (*Êxodo 33, 20*), de modo que o pedido deve ser interpretado como um desejo de estar frente a frente com a essência divina.⁵¹¹ Para Agostinho, assim como para toda a tradição anterior a ele, a realidade da “natureza imutável e invisível daquele que é sumamente vivo e auto suficiente” não pode ser medida pelas “coisas visíveis , mutáveis, mortas e precárias”, pois como pode qualquer um tentar compreender sua essência se também é incapaz de compreender a própria inteligência que pretende apreendê-lo, já que qualquer um que saiba o que a inteligência seja, sabe que nada há de superior a ela. Do mesmo modo que não podemos conceber na inteligência as linhas das formas, o brilho das

⁵⁰⁵ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 18-19.

⁵⁰⁶ Ver *Êxodo 3, 14*.

⁵⁰⁷ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984,. p. 23

⁵⁰⁸ IDEM. *A Trindade*. Livro I, capítulo 6, §11, p. 35. São Paulo: Paulus, 1994.

Ver a nota de Nair de Assis Oliveira. Editora Paulus.

⁵⁰⁹ IBIDEM. p. 88-89.

⁵¹⁰ IBIDEM. p. 98

⁵¹¹ IBIDEM. p. 101-102. É em alguns versículos anteriores que o próprio redator bíblico declara que Deus falava com Moisés “face a face, como qualquer um fala a seu amigo” (*Êxodo 33, 11*).

cores, a “grandeza espacial, a distância das partes, a extensão dos corpos, os movimentos locais em intervalos”, não poderíamos acreditar que seja possível algo desse tipo acerca do divino que ultrapassa nossa inteligência, logo, devemos entender que Deus na medida de nossas capacidades é

como um ser bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada. Todo aquele que refletir sobre Deus desse modo, embora não chegue a conhecer plenamente o que ele é, contudo - enquanto pode - como homem piedoso, evitará pensar dele, o que ele não é.⁵¹²

Apesar da tese da incompreensibilidade da natureza divina ter tido com o advento da patrística seu desenvolvimento dominante e seu lugar inegociável, ela já dava alguns passos na direção de uma síntese com a tradição bíblica no autor que foi para os judeus dos primeiros séculos da era comum o que Maimônides (1138-1204) seria para os judeus do século XII e XIII: Fílon de Alexandria (c. 15 a.e.c- 50 e.c). Com ele, já teríamos a concepção de que Deus não é compreensível ao intelecto, a única coisa que podemos conceber é a sua existência e não a sua essência,⁵¹³ tese que se tornaria importantíssima doutrina da ortodoxia cristã posterior, e que faria do encontro de Moisés com Deus um protótipo da teologia negativa que poderíamos encontrar em Gregório de Nissa e no Pseudo Dionísio. De fato é o *Pentateuco* que rege a teologia de Fílon, porém, não é possível ignorar a influência que a filosofia grega teve sobre a atmosfera intelectual da Alexandria em que o filósofo judeu viveu.

Fílon teve inegavelmente acesso à miscelânea pitagórica, aristotélica e estoica do seu meio, mas foi Platão que mais exerceu papel no seu desenvolvimento.⁵¹⁴ Somada à proibição anicônica do judaísmo, a absoluta transcendência divina dada pela leitura dos interpretes de Platão faria do discípulo

⁵¹² IBIDEM. p. 192-193.

⁵¹³ PHILO of Alexandria. The works of Philo. p. 225 A passagem de *Números 23, 19*: “Deus não é homem, para que minta” é paradigmática para toda a teologia negativa de Filon. Ver CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995, p.206. Para Fílon “O bem maior é compreender que Deus, segundo a sua essência é incompreensível”. Ver De Andia, Ysabel. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1241.

⁵¹⁴ Ver o capítulo dedicado a Fílon de CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995.

de Sócrates uma fonte inesgotável para a constituição não só da teologia apofática. Só no *O Pedagogo*, Clemente de Alexandria cita Platão favoravelmente mais de 20 vezes.⁵¹⁵ Com Clemente vemos a tese de que Platão “tinha algum conhecimento da doutrina dos israelitas”,⁵¹⁶ tese que seria repercutida na patrística, mas que já se encontrava em Fílon.⁵¹⁷

A influência que os diálogos platônicos tiveram sobre a filosofia cristã nascente não pode ser facilmente medida e é amplamente considerada. Agostinho não deixa de confessar o papel de “alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim” para sua formação.⁵¹⁸ Na *Cidade de Deus* Agostinho chega até mesmo a definir Platão como “Semideus”,⁵¹⁹ e é com seus seguidores que é possível vislumbrar a máxima aproximação possível da verdade da teologia natural, ou seja, de que Deus ultrapassa a natureza da alma, que fez o céu e a terra, “um Deus que concede a felicidade à alma dotada de razão e de inteligência, como é o caso da alma humana, fazendo-a participar da sua luz imutável e incorpórea”.⁵²⁰ Para Agostinho, Platão e seus seguidores chegaram a uma teologia natural digna por compreenderem que a natureza divina é imutável, simples e incorpórea.

Mas não foi só sobre Agostinho que o platonismo exerceu influência. É claro que quando falamos de “platonismo”, ou que a teologia de Fílon deve algo a Platão, não podemos deixar escapar que Platão não desenvolveu, ou ao menos não de forma pública, uma teologia no sentido que o judaísmo e o cristianismo entenderiam como tal, e nem a teologia que viria a se constituir com Proclo e o médio e o neoplatonismo, cujos termos também merecem reservas, pois não são correntes homogêneas. Esse parece ser o caso da natureza do Bem de Gregório de Nissa, que podemos facilmente remontar a ideia do bem no livro VI de *A República*. No *A República*, os filósofos são “apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e

⁵¹⁵ Entre os diálogos estão *górgias*, *A republica*, *o banquete*, *o sofista*, *o teeteto*, *as Cartas vii*, *as leis*, *menexeno*, *fedro* e *o fédon*, . Ver CLEMENTE de Alexandria. *O Pedagogo*. Campinas: Ecclesiae, 2014, páginas 82, 91, 95, 110, 131, 142, 146, 166, 177, 187, 188, 193, 195, 225, 244, 257, 261, 277, 278, 284, 290, 294. ,

⁵¹⁶IBIDEM, . p. 131

⁵¹⁷ CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995, p. 196 e 197. Para entender a doutrina do “plágio” que teria feito Platão dos ensinamentos de Moisés ver MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola. 2013, p. 111 e 112.

⁵¹⁸ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 182-187

⁵¹⁹ IDEM. *A Cidade de Deus*. Livro I. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2016, p. 228.

⁵²⁰ IBIDEM, p. 704

da corrupção”.⁵²¹ E é na ideia do bem que o diálogo sugere que se revela essa essência, que permite apontar para o cerne do que vai nutrir a teologia negativa mais adiante. Isso porque a ideia do bem é a causa do saber e da inteligência e excede a beleza de ambos, de modo que

tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.⁵²²

O diálogo continuará dizendo que o bem é que permite que os objetos do conhecimento sejam conhecidos, e mais que isso, é por meio dele que “o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”.⁵²³

Outro figura que já mencionamos antes, e que sofreu profunda influência da atmosfera médio e neo platônica foi inegavelmente Orígenes, que por volta dos 25 anos teria seguido em Alexandria os ensinamentos de talvez o maior expoente do neoplatonismo de seu tempo: Amônio Sacas.⁵²⁴ O conhecimento que Orígenes tinha de Platão e a influência que as interpretações dos diálogos do filósofo grego tiveram sobre ele é gritante, fazendo de suas teses heresias que logo foram condenadas pelos ortodoxos nicenos.⁵²⁵ Além do ensinamento do *Fédon* sobre a preexistência da alma que é marcante em Orígenes, também podemos facilmente retrair no diálogo a discussão que fizemos anteriormente sobre o fato de Orígenes não encontrar nas Escrituras a palavra “incorporal”, e por isso encontrá-la sob a forma do “invisível” para falar da natureza divina. No diálogo e sua defesa da imortalidade da alma, será defendido que a morte só pode atingir as naturezas compostas

⁵²¹ IDEM. *A República*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 267.

⁵²² IBIDEM, p. 309.

⁵²³ IBIDEM. p. 310.

⁵²⁴ Ver a introdução de Bento Silva Santos, p. 10, de ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

⁵²⁵ As doutrinas que mais causaram problemas para o origenismo foram a de que os astros possuíam alma, e consequentemente vontade, o que fariam delas sujeitas ao pecado e a redenção, a ideia da preexistência da alma e de sua queda de seu estado original encarnando na matéria corporal que no dia do juízo seria totalmente aniquilada. Além de seu proto subordinacionismo que faria do Deus Filho e do Espírito Santo relativamente inferiores ao Pai. Ver ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 116, 117, 137, 177, 178, 185 e 186.

sujeitas a se desfazerem em seus elementos constitutivos, acidente que não atinge aquelas coisas que permanecem as mesmas e conservam a sua identidade como a própria “igualdade, a bondade, a beleza e toda existência essencial” por serem elas puras e simples não apresentam “a mínima alteração nem mudança”.⁵²⁶ Essas naturezas não podem ser percebidas pelos sentidos mas somente pela inteligência “porque são imateriais e não podem ser vistas”, de modo que é permitido pensar “que existem duas classes de realidade, uma visível e outra invisível”, sendo essa última imaterial à qual pertencem as almas, elas também invisíveis.⁵²⁷

O platonismo de Amônio não educou somente Orígenes, mas também Plotino (c.205-270 e.c), que foi outra peça chave e decisiva para a constituição da teologia negativa.⁵²⁸ Para Gilson a concepção do universo origenista é a “versão cristã” de uma concepção “cuja versão *pagã* pode ser lida nas *Enéadas* de Plotino”.⁵²⁹ Nas *Enéadas*, Plotino dirá que o Uno é a fonte de tudo e que ele antecede a inteligência, as ideias e os seres.⁵³⁰ O uno de Plotino não é nem a totalidade dos seres, pois isso faria dele múltiplo, nem é ele a inteligência, pois ela é a totalidade dos seres, nem mesmo os próprios seres já que o ser é todas as coisas, e é isso que faz da natureza do Uno algo incapaz de ser descrito.⁵³¹ Plotino dirá que como a natureza do Uno

é a geradora de tudo ela não é nada daquilo que ela engendra. Ela não é uma coisa; ela não tem nem qualidade e nem quantidade; ela não é nem inteligência e nem alma; ela não está nem em movimento e nem em repouso; ela não tem nem lugar e nem está no tempo; ela é em si, essência isolada de outras, ou melhor, ela é sem essência visto que ela é anterior a toda essência, anterior ao movimento e ao repouso; visto que essas propriedades se encontram no ser e o fazem múltiplo.⁵³²

⁵²⁶ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora NOva Cultural Ltda. 1999, p. 143.

⁵²⁷ IBIDEM. p.144

⁵²⁸ Ver a introdução do *Parmênides* de Carlos alberto nunes em PLATÃO. *Diálogos*. Volume VIII. *Parmênides - Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 1974. Também MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola. 2013, p.139, e a introdução do Tratado sobre os Princípios em ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

⁵²⁹ GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.56.

⁵³⁰ PLOTIN, *Ennéades*. VI. Les belles lettres. Paris. 2003. p.170 e 173. Tradução nossa

⁵³¹ IBIDEM, p.174. Tradução nossa

⁵³² IBIDEM. p. 175. Tradução nossa

Mas apesar do Uno não poder ser compreendido nem por uma ciência nem por uma “intuição intelectual”, ele pode ser atingido “por uma presença superior à ciência”,⁵³³ o que destaca a mística de sua interpretação ascética dos diálogos platônicos.⁵³⁴

Apesar de Plotino se agarrar a diversos diálogos platônicos, é o *Parmênides* que domina a sua doutrina.⁵³⁵ No diálogo é posto que o Uno por sua natureza não pode ser nem todo e nem parte, por essa razão não tem começo e nem fim. Como o começo e o fim são limites, o Uno seria então “ilimitado”.⁵³⁶ Carente de forma e não estando em parte alguma, o Uno é imóvel já que o movimento é alteração, e como não participando em nada, nem no tempo ou na geração, “não participa absolutamente do ser”, “logo, nem terá nome nem explicação, como não poderá ser conhecido nem percebido nem avaliado”, assim, não pode ser nem “denominado nem expresso, nem julgado nem conhecido, como não haverá ser que chegue a percebê-lo”.⁵³⁷

Não podemos de fato afirmar com clareza que Platão estivesse colocando na boca do filósofo eleata mais que um exercício epistemológico. Mas foi assim que ele foi lido majoritariamente pelos interpretes dos primeiros três séculos da era comum ou mesmo antes, como podemos ver no caso emblemático e não fronteiro de Fílon, um judeu em Alexandria. Podemos ver isso mais tarde no século V da era comum com Proclo (412-485 d.c), que na sua *Teologia platônica* se opõe radicalmente à interpretação do *Parmênides* como “um exercício de lógica”, muito pelo contrário, o diálogo, segundo ele, visaria “constituir a ciência dos primeiros princípios”, que é a teologia.⁵³⁸ É nele que Proclo defende que Platão “celebra o caráter indizível, incognoscível e além de tudo que existe do princípio do universo, que é superior ao ser”, à alma, à forma e a matéria, destacando sua natureza “eminentemente transcendente”, e que ele fará coincidir, como Plotino, com o

⁵³³ IBIDEM, p. 176. Tradução nossa;

⁵³⁴ Para a leitura metafísica da parte de Plotino dos diálogos platônicos e a espiritualização da filosofia de Platão ver Gatti, Maria Luisa. *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*. Cambridge Companion to Plotinus. São Paulo: Cambridge University Press, 1996. Gatti também ressalta o papel da filosofia de Fílon sobre a herança de Plotino. Para isso também consultar a mística que encerra o capítulo sobre o Bem e o Uno do volume VI das *Enéadas*, p. 187. Tradução nossa.

⁵³⁵ Entre os diálogos estão *O Banquete*, *O Crátilo*, *o Górgias*, *As Leis*, *Mênon*, *Fédon*, *Fedro*, *Filebo*, *O Político*, *A República*, *O Sofista*, *Teeteto*, *Timeu*, e outros. Ver IBIDEM, p. 192 e 194.

⁵³⁶ PLATÃO. Diálogos. Volume VIII. *Parmênides* - *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 1974.p. 36

⁵³⁷ IBIDEM, p. 36 a 44.

⁵³⁸ PROCLUS. *Théologie platonicienne. Livre I*. tomo i. Paris: Les belles lettres, 2003, p. 13 e 38. Tradução nossa.

Uno.⁵³⁹ A transcendência indescritível do primeiro princípio de tudo aparecerá para os exegetas do neoplatonismo como indicado no *Timeu* como o “pai” do universo, e que é dito ser “tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja”, que Proclo em seu comentário do diálogo assimila a Zeus.⁵⁴⁰

Para Proclo, Platão defende a impossibilidade de nomear e descrever o divino como vimos no *Timeu*, mas que ele também defende encontrar no *Crátilo* e no *Filebo* como uma questão propriamente teológica.⁵⁴¹ O mesmo se dá com Plotino que também advoga o caráter indizível do Uno.⁵⁴² Como explica Dominic O’Meara, não há para Plotino discurso onde não há multiplicidade, pois o pensamento exige a diferenciação e a variedade, na medida em que o Uno não possui forma ou um caráter finito e determinado, como anterior até mesmo ao Intelecto que exige a multiplicidade, ele não pode ser conhecido e, conseqüentemente, nomeado, e como a palavra é uma expressão do pensamento é impossível falar do que é desconhecido.⁵⁴³ Para Rist, Plotino é responsável em alguma medida pela solidificação da teologia negativa que vimos até aqui ainda prematura no medioplatonismo e em Fílon, ou seja, é possível afirmar que Plotino, diretamente ou não cumpriu um grande papel não em fundar, mas em assegurar a tradição filosófica da teologia negativa, através de escritores como Gregório de Nissa e Pseudo Dionísio, como uma característica permanente do Cristianismo.⁵⁴⁴

Mas o Uno tanto de Plotino como de Proclo não tem um apelo ao caráter monoteísta que será assegurado pelos autores cristãos como vimos em Clemente. Os platonismos dos primeiros séculos assumiam uma variedade de divindades como expressa bem a *Teologia platônica*, mesmo que Plotino tivesse um contato de qualquer espécie com a filosofia de Fílon. A divindade que a patrística e toda a filosofia cristã posterior se debruça é aquela que se apresenta a Moisés no Sinai, e que se manifestou por meio dos profetas e sacerdotes israelitas, prometendo aos patriarcas a conquista da terra de Canaã. De sua manifestação a um determinado

⁵³⁹ IBIDEM. p. 42 e 43 e 45. Tradução nossa.

⁵⁴⁰ Platão. *Diálogos Volume XI. Timeu, Crítias, O 2º Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará. 1986, p. 35 O *Timeu* é um diálogo exaustivamente usado tanto por Plotino quanto por Proclo. Ver PROCLUS. *Théologie platonicienne*. Livre I. Tomo I. Paris: Les belles lettres, 2003, p.LVII.

⁵⁴¹ PROCLUS. *Théologie platonicienne*. Livre I. tomo I. Paris: Les belles lettres, 2003, p. 123-129.

⁵⁴² PLOTIN. *Ennéades*. Volume Vi, 2ª partie. Les Belles Lettres. Paris: 2003, p. 174.

⁵⁴³ O’Meara, Dominic. *Plotin une introduction aux Ennéades*. 2ªed. Oxford, Clarendon Press. 2004. p.62 e 63.

⁵⁴⁴ RIST, John. *Plotinus and Christian philosophy*. In Cambridge Companion to Plotinus. São Paulo:Cambridge University Press, 1996. p. 391.

povo que se ocupa a *Bíblia Hebraica*, que no *Novo Testamento* é chamado de as “*Escrituras*” (e.g. *João 5,39*), e que no protestantismo alcançaria sua máxima autoridade com o princípio luterano formulado por Melanchton da “*sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur*”,⁵⁴⁵ mas que já era nuclear para o judaísmo como *TaNaK*, e a *Torá* como sua baliza e única lei.⁵⁴⁶ O fato é que a religião judaica parece ter sua dinâmica firmada no mistério que envolve a natureza divina, uma adoração a uma divindade escondida (*Isaías 45, 15*). O que sugere a teologia bíblica é que é impossível conhecer a Deus sem que ele se dê a conhecer, ou seja, sem que por sua livre vontade decida se revelar.⁵⁴⁷ Uma deidade que exige uma profissão de sua absoluta unidade,⁵⁴⁸ e um culto exclusivo e não icônico.

O pacto entre Deus e os israelitas liderados por Moisés a caminho da conquista de Canaã é marcado por uma teofania assombrosa e possivelmente letal. Após o povo aceitar as condições de obediência da aliança, Deus diz a Moisés, segundo *Êxodo capítulo 19*, que se aproximará dele “numa nuvem espessa, para que o povo possa ouvir o que falo contigo e para que creia sempre em ti”.⁵⁴⁹ A recomendação é de que fosse traçado um limite no monte onde Moisés teria sua audiência com a divindade, de modo que os que tentassem ultrapassá-lo seriam mortos, sem que fossem tocados, a flechadas ou apedrejados. A manifestação divina é acompanhada por relâmpagos e trovões e uma “nuvem espessa” sobre o monte, sob o som de uma trombeta que se intensificava. A narrativa continua dizendo que

O monte Sinai fumegava, porque o Senhor desceu a ele com fogo; a fumaça se levantava como de um forno, e toda a montanha tremia. O toque da trombeta ia crescendo em intensidade enquanto Moisés falava, e Deus lhe respondia com o trovão. O Senhor desceu ao topo do monte Sinai e chamou Moisés ao topo. Quando este subiu o Senhor lhe disse: - Desce ao povo e ordena-lhes que não

⁵⁴⁵ Ver LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1541.

⁵⁴⁶ *TaNaK* é o termo usado para designar a três partes da *Bíblia Hebraica*: *Torá*, ou *Pentateuco*, (conjunto dos cinco primeiros livros *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*), *Os Profetas* ou *Neviim* (*Josué*, *Juizes*, *1 Samuel*, *2 Samuel*, *1 Reis*, *2 Reis*, *Isaías*, *Jeremias*, *Ezequiel*, *Oseias*, *Joel*, *Amós*, *Obadias*, *Jonas*, *Miqueias*, *Naum*, *Habacuque*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias*) e o *Ketuvim* ou *Os Escritos* (*Salmos*, *Provérbios*, *Jó*, *Cânticos dos Cânticos*, *Rute*, *Lamentações*, *Eclesiastes*, *Ester*, *Daniel*, *1 Crônicas* *2 Crônicas*, *Esdras* e *Neemias*).

⁵⁴⁷ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1538.

⁵⁴⁸ *Deuteronômio 6,4*: “Escuta, Israel, o Senhor nosso Deus é somente um”.

⁵⁴⁹ *Êxodo*, 19,9.

ultrapassem os limites para ver o Senhor, porque morreriam multíssimos.⁵⁵⁰

A narrativa continua com Deus convidando os sacerdotes e Arão, irmão de Moisés e seu mediador, a estarem com ele no monte após uma purificação. No *Deuteronômio* capítulo 4 a teofania aparece como motivo para a condenação da fabricação de “ídolos ou figuras esculpidas”, humanas ou não, além da condenação de cultos astrais. O livro diz que:

Vós vos aproximastes e permanecestes ao pé da montanha, enquanto a montanha ardia com chamas que chegavam ao céu, no meio de escuras e densas nuvens. O senhor vos falava desde o fogo: havíeis palavras sem ver nenhuma figura: ouvia-se somente uma voz [...] Muito cuidado! Pois quando o Senhor vosso Deus vos falou no Horebe, desde o fogo, não vistes nenhuma figura. Não vos pervertais, fazendo para vós ídolos ou figuras esculpidas: imagens de homem ou mulher, imagens de animais terrestres, imagens de aves que voam pelo céu, imagens de répteis do solo, imagens de peixes da água sob a terra. Ao erguer os olhos para o céu, ao ver o sol, a lua e as estrelas, todo o exército do céu, não te deixes arrastar, prostrando-te diante deles para prestar-lhes culto.⁵⁵¹

No entanto, o mesmo livro termina com um elogio a Moisés, capítulo que como vimos diz muito sobre os problemas da autoria das *Escrituras*, e a posição de Hobbes sobre o assunto, já que parece que Moisés aparece narrando sua própria morte.

No capítulo 34 que encerra os “Livros de Moisés”, também é dito que “Nunca houve em Israel outro profeta como Moisés, com quem o Senhor tratava cara a cara”.⁵⁵² No livro do *Êxodo* também afirma que “O Senhor falava a Moisés face a face, como um homem fala com um amigo”.⁵⁵³ Mas mesmo no *Êxodo* parece que ver a divindade não foi um benefício dado apenas a Moisés. No mesmo livro diz que junto com Moisés, Aarão, Nadab, Abiú e mais setenta líderes de Israel “subiram e viram o Deus de Israel: sob os pés tinha uma espécie de pavimento de safira, límpida como o próprio céu”, e prossegue dizendo “que Deus não estendeu a mão

⁵⁵⁰ *Êxodo* 19, 18-21.

⁵⁵¹ *Deuteronômio* capítulo 4, versículos 11-12, 15-19.

⁵⁵² IBIDEM. Capítulo 34 versículo 10.

⁵⁵³ *Êxodo* 33, 11.

contra os notáveis de Israel, que puderam contemplar Deus”.⁵⁵⁴ Essas não são as únicas passagens que parecem afirmar que foi possível ver a divindade.⁵⁵⁵ Em *Juizes* 6,22 Gideão parece ser tomado pelo terror ao ver o “anjo do Senhor face a face”, que se apresenta em seguida como o próprio “Senhor”. O mesmo acontece no capítulo 13 com a anunciação do nascimento de Sansão em que Manué exclama aterrorizado acerca do “anjo do Senhor”: “Vamos morrer, pois vimos a Deus”.⁵⁵⁶ Deus que antes se apresenta sob a recusa de dizer seu nome. O curioso é que no texto o nome da deidade é dito, mas as traduções do texto bíblico disfarçam. Isso nos leva mais uma vez à questão do nome divino, e outra vez ao primeiro encontro de Moisés com o “Senhor”.

1. 2: YHWH para além da Teologia.

No capítulo 3 do livro do *Êxodo* temos as passagens que ocuparam a teologia judaica e cristã, que como já vimos atravessou a formação tanto da patrística ocidental como da oriental, mas que já se desenvolvia em Fílon, e que confeccionou as especulações ontológicas da teologia negativa. No episódio Moisés pergunta o que ele dirá aos israelitas quando for a eles dizendo que “o Deus de vossos pais me enviou a vós”. Qual o nome desse Deus? A narrativa parece não se satisfazer em chamá-lo apenas de “Deus”. A resposta é ainda hoje, depois de séculos de interpretações, enigmática e evasiva. Deus responderá: “‘Eu sou o que sou’. Assim dirá aos israelitas: ‘Eu sou’ me envia a vós”.⁵⁵⁷ Vejamos a passagem mais de perto:

Deus (אֱלֹהִים/Elohim) disse a Moisés: ‘Sou o que sou’ (אֲנִי אֶהְיֶה/ehyeh aser ehyeh). Assim dirás aos israelitas: ‘Eu sou’ (אֲנִי אֶהְיֶה/ehyeh) me envia a vós. Deus acrescentou: Dirá isto aos

⁵⁵⁴ *IBIDEM*. capítulo 24, 9-11.

⁵⁵⁵ *Deuteronômio* 5, 5. *Isaías* 6

⁵⁵⁶ *Juizes* capítulo 13 versículo 22.

⁵⁵⁷ A Tradução Almeida traz em maiúsculo: “Eu Sou O Que Sou”

israelitas: O Senhor (יְהוָה/Yahweh) Deus (אֱלֹהֵי/elohe) dos vossos pais, Deus (אֱלֹהֵי/elohe) de Abraão, Deus (אֱלֹהֵי/elohe) de Isaac, Deus (אֱלֹהֵי/Elohe) de Jacó, me envia a vós. Este é o meu nome para sempre: assim me chamareis de geração em geração.”⁵⁵⁸

Na tradução de Schokel, o exegeta supõe que deve ter soado aos ouvidos israelitas que יְהוָה (Yahweh), ou o tetragrama YHWH que os judeus, pelo menos desde o século III antes da era comum passariam a não mais pronunciar por questões teológicas,⁵⁵⁹ é “aquele que dá o ser, faz existir”, a partir da interpretação de que a corrente Yahweh é forma factitiva do verbo ser, afirmando que “Deus muda o verbo em primeira pessoa e forma uma frase aparentemente tautológica. Se o traduzimos pelo indefinido, “o que for, a resposta é evasiva”,⁵⁶⁰ o nome não importaria, “sou o Deus dos patriarcas e estou contigo. Se o traduzimos como enunciado, “sou o que sou”, presta-se para a reflexão”.⁵⁶¹ Para Jacques Vermeylen, a passagem estaria sugerindo que אֱלֹהֵי (‘èhyèh), é uma etimologia do nome Yhwh aproximada de uma forma do verbo ser, mas prefere traduzir por “Eu serei”, de modo que אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (‘èhyèh ‘ashèr ‘èhyèh) poderia ser traduzido como “Serei quem serei”, ou como “Serei, sim serei”. Ele defenderá que o verbo utilizado (hayah) “não visa à noção de existência enquanto tal, mas inclui um dinamismo, uma ação, uma presença; é, antes, ‘ser ativo’, ‘ser para’ ou ‘ser com’”.⁵⁶²

Vermeylen admite que não há lastro de uma definição de Deus como “o Ser por excelência” como quer a tradição, esse seria o resultado mais tardio da tradução grega da Bíblia hebraica, a chamada *Septuaginta*, ela mesmo produto do judaísmo já helenizado como veremos no terceiro capítulo. É ela que possibilita tomar a declaração divina de sua identidade como uma fórmula de natureza ontológica que veremos pela primeira vez em uma direção apofática em Novaciano (200 E.C - 258), mas que já dava ancoragem à exegese de Fílon, e é a *Septuaginta* que oferecerá o vocabulário do *Novo Testamento*, e consequentemente favorecerá a teologia cristã

⁵⁵⁸ Êxodo 3, versículos 14 e 15.

⁵⁵⁹ No Tetragrama, os judeus pronunciam Adonay.

⁵⁶⁰ Ele aponta como em *Gênesis* 32.

⁵⁶¹ SCHOKEL, Luis Alonso. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 97-98.

⁵⁶² VERMEYLEN, Jacques. Ele aponta para o versículo 12 e outros textos para mostrar que a raiz nem sempre é evasiva mas expressa frases no intensivo como *1 Reis* 8,60; *2 Reis* 23,16; *Isaías* 12,25; 14,23; 36,23. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014. p. 1261 e 1262

dos primeiros séculos.⁵⁶³ É a Septuaginta que verterá o אֱלֹהִים אֲשֶׁר para 'Εγώ εἰμι ὁ ὢν (ego eimi ho on) e o אֱלֹהִים por Ὁ ὢν (Ho on), e que substituirá o Tetragrama יהוה (Yhwh) por Κύριος (Kyrios), ou seja, por “Senhor”.

Na mesma passagem, como em toda a *Bíblia Hebraica*, veremos a divindade ser chamada também de אֱלֹהִים (elohim), termo que a *Septuaginta* substituirá por θεός (Theos), e as traduções modernas por “Deus”. Se pretendemos de fato entender a natureza da divindade apresentada na *Bíblia Hebraica* sob o nome YHWH, temos de colocar de lado séculos de dogmática e apologética que sustentaram a atmosfera teológica sobre a questão. Se trouxermos para a investigação o que tem a dizer a arqueologia, os dados epigráficos e os estudos iconográficos, além dos avanços exegéticos amparados pela filologia e pela crítica histórica e literária, será possível talvez entender como o nome YHWH (Javé ou lavé) se tornou “Deus” e “Senhor”, e o que de fato ele apresenta nos textos sagrados dos hebreus sobre a sua natureza, sua incorporeidade e unidade, que vimos na síntese do platonismo e a filosofia cristã dos primeiros séculos da nossa era, dando sustentação à sua absoluta transcendência e incompreensibilidade. Para essa tarefa, será necessário antes de tudo abandonar o campo da exegese alegórica, ela mesmo um produto do mundo helenizado que impulsionou esse método em Fílon entre os judeus, e Orígenes entre os cristãos.

E é isso o que nos oferece os trabalhos e os anos de pesquisa de Thomas Romer, que vem mostrando que foi um longo processo para que a divindade, denominada no *Pentateuco* e nos demais textos como Yhwh, ascendesse para algo incorpóreo e incognoscível, cuja essência oceânica escapa a toda forma, limite e compreensão. A partir do nome que a divindade israelita apresenta na Bíblia, no seu *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*,⁵⁶⁴ Romer coloca a hipótese de que Yhwh era uma divindade atrelada a nômades denominados nos documentos egípcios do século XIV antes da nossa era como *Shasu*, caracterizados pelo termo Yhw, e que vagavam pelos desertos entre o Egito e Canaã. Yhw, segundo ele, pode ser um topônimo como parece mostrar documentos egípcios do século XIII antes da era comum que falam de “Terra - dos Shasu - Yhw(h)” ou “Yhw(h) na terra dos

⁵⁶³ Ver Lacoste, Jean-Yves. p. 1646 e 1647. Vermeylen, Jacques. p. 1262. Pisano p. 1752. dicionário de teologia. Discutiremos em breve o lugar que a septuaginta ocupou na tradição cristã com o elogio que fará dela Agostinho.

⁵⁶⁴ Romer reconstrói o nome divino com a pronúncia de Yahweh ou o tetragrama YHWH como Javé. O que será levado em consideração quando falarmos em javismo.

Shasu”. Essas seriam talvez as atestações mais antigas fora da Bíblia do que seria a forma abreviada do Tetragrama sagrado. O que Romer faz é colocar em relação os Shasu com o grupo de midianitas, “camponeses nômades”, que amparam o fugitivo Moisés na narrativa bíblica, e cujo patriarca o Êxodo chama de “sacerdote de Midiã”, que entrega sua filha Zípora a Moisés como esposa.⁵⁶⁵ A relação entre Yhwh e os midianitas é curiosa já que Jetro, que tem seu nome alterado em diversas passagens (Raguel em *Êxodo 2,18*, Jeter (*Êxodo 4,18*), Hobab (*Números 10,29*) e Queni em *Juízes 1,16*), parece ser um sacerdote javista quando faz um sacrifício a Yhwh para celebrar a libertação dos israelitas (*Êxodo 18,12*), e que conhecia o nome da divindade sem que Moisés lhe tenha dito, além do episódio da circuncisão do filho de Moisés praticado por Zípora para aplacar a fúria divina que procurava matá-lo.⁵⁶⁶ Também não podemos esquecer que o nome Midiã aparece como um dos filhos de Abraão com Quetura, dando uma relação de parentesco entre os midianitas e os israelitas.⁵⁶⁷

A narrativa da vocação de Moisés também sugere que Yhwh já caminhava pelo sul entre o Egito e o deserto da Arábia, pois o “Monte de Deus, a Horebe”⁵⁶⁸ ficaria em território midianita, que *1 Reis 11* é dito estar ao sul de Edom, que na Bíblia Hebraica é um nome para Esaú patriarca dos edomitas, filho de Isaque e irmão de Jacó (Israel). Outras passagens como *Deuteronômio 33,2*, *Juízes 5,4-5*, *Salmo 68* e *Habacuque 3* conduzem ao território edomita, onde os Shasu também são atestados, o que sugere a Romer que um culto a Yhwh poderia ser localizado ao sul da palestina ou a sudeste de Judá, e que sua montanha, que nas religiões do Levante e do sudoeste asiático dos primeiros milênios podia se identificar com a própria divindade, se encontraria na península do Sinai entre o Egito e o deserto do Negueb, tese reforçada pelas descobertas arqueológicas dos sítios de Kuntillet

⁵⁶⁵ *Êxodo 3,1. 2,21.*

⁵⁶⁶ A passagem é controversa e sugere um rito do tipo apotropaico. A questão que poderia estreitar a relação de Yhwh com os midianitas é Zípora conhecer o rito sem que a narrativa a explique. Ver *Êxodo 4,24-26*. A tradução de Schokel escreve que “Então Séfora pegou uma pedra afiada, cortou o prepúcio do seu filho, aplicou-o nas partes de Moisés e disse: - És para mim um marido de sangue. E o Senhor [Yhwh] o deixou quando ela disse ‘marido de sangue’ (por causa da circuncisão)”. Já a versão Almeida traz que ela “cortou o prepúcio de seu filho, lançou-o aos pés de Moisés e lhe disse: ‘Sem dúvida, tu és para mim esposo sanguinário’”.

⁵⁶⁷ *Genesis 25,2,4; 1 Crônicas 1,33.*

⁵⁶⁸ *Êxodo 3,1.*

Ajrud e Khirbet el-Qom em 1975-1976, que trazem uma benção “por Yhwh de Temã”, sendo Temã uma designação do sul em geral.⁵⁶⁹

Amparado pelo o que existe de mais recente e avançado no campo da ciência bíblica das últimas décadas, hoje um campo transpassado pela história e a arqueologia, Romer procura reconstruir o nome de Deus sem torturar o texto bíblico com o alegorismo que escamoteia o caráter da divindade apresentada na Bíblia, constatando que no início de sua “carreira” Yhwh poderia ter sido chamado de Yah, como nos casos dos nomes teofóricos de Isaías e Jeremias e na declaração litúrgica Hallelujah (Louvai Yah)⁵⁷⁰, ou Yahu e Yahou como no caso de Jônatas. Outras fontes do início da nossa era atestam para laoué, lá, labé, Aiá, Yabé ou Yavé, laé ou laô, tendo nas fontes mais antigas de antes da era comum a mais provável designação de Yahû ou Yahô, forma menos teologizada que Yahweh que procura, como vimos, atrelar o tetragrama a raiz hebraica do verbo ser que não é atestado no hebraico, fazendo com que Romer o aproxime à raiz sul-semítica para “desejar”, “tombar” e “soprar”, este último se encaixando muito melhor com a saída do sul de Yhwh nos textos bíblicos que ressaltam sua teofania típica de uma divindade ligada às tempestades e a guerra, como outras da região como o Hadad sírio ou Baal, a divindade cultuada em todo o sudoeste asiático, patrono da cidade de Ugarit e também conhecido como “senhor”, e com quem Yhwh travará uma batalha sanguinolenta na narrativa bíblica.⁵⁷¹

Mas não é só isso que o capítulo 3, 14 de *Êxodo* pode nos mostrar acerca do episódio antes de séculos, ou ao menos um milênio de elaborações teológicas. Vimos que “Senhor” é a tradução da *Septuaginta* para o tetragrama “Yhwh”, e aquilo que ela substitui por “Deus” (θεὸς/Theos) é o que na Bíblia é declarado אֱלֹהִים (Elohim). Isso quer dizer que אֱלֹהִים (Elohim) é equivalente a יְהוָה (Yhwh)?

A partir de alguns textos, como tantos outros na *Bíblia Hebraica*, podemos discutir a questão, como é o caso de *Miquéias* 4, 5 e *Juizes* 11,24. No livro de *Miquéias*, datado por volta da segunda metade do século VIII a.c é declarado: “Todos os povos caminham invocando o seu Deus (אֱלֹהָיו/elohaw), nós caminhamos invocando sempre o Senhor (יְהוָה/Yhwh) nosso Deus (אֱלֹהֵינוּ/elohenu)”. Ou seja,

⁵⁶⁹ Ver os capítulos 1, 2 e 3 de RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

⁵⁷⁰ Ver também *Êxodo* 15,2 onde temos יָהּ (Yah); e em *Isaías* 12,2 que traz יְהוָה (Yah Yhwh).

⁵⁷¹ Os textos bíblicos são *Deuteronômio* 33,2, *Juizes* 5,4-5, *Salmo* 68,8-10 e *Habacuque* 3,3-4. Ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. Capítulos 1 e 2.

אֱלֹהִים (elohim) não é o nome de uma divindade, mas uma categoria. Isso fica explícito em *Juizes 11,24* onde Jefté declara aos amonitas em guerra contra os israelitas: “Já tens aquilo que te destinou Camos, teu deus (אֱלֹהֵיךָ/elöheka), da mesma forma que nós temos o que nos destinou o Senhor (יְהוָה/Yhwh) nosso Deus (אֱלֹהֵינוּ/elohenu)?”. Aqui é possível ver que אֱלֹהִים (Elohim) é aplicado sob pronomes possessivos tanto para יְהוָה (Yhwh) como para קָמוֹשׁ (Camos/Quemosh), a divindade amonita e moabita.⁵⁷² Para além do fato ambíguo de semanticamente אֱלֹהִים (Elohim) significar tanto uma divindade singular como um conjunto de deuses, o que só a forma verbal em que é conjugado que pode nos dar alguma ideia do número da pessoa gramatical. Outro nome que pode se relacionar com divindades em geral no antigo sudoeste asiático é El, deus chefe do panteão cananeu, criador do cosmo e pai de diversas outras divindades menores.⁵⁷³

Hoje sabemos que o papel da divindade cananita El (אֵל) é constitutivo da religião israelita e de seu nome, que traz El (אֵל/יִשְׂרָאֵל/Isra-El) como elemento teofórico, assim como Ismael (אִשְׂמָעֵאל), filho de Abraão com Agar que pode significar “que El escuta”, e Israel provavelmente “que El reine” ou “que El seja mestre”.⁵⁷⁴ Na narrativa bíblica, Israel é o nome dado ao patriarca Jacó após um confronto com uma figura misteriosa que ele chamará de deus (אֱלֹהִים/elohim), fazendo Jacó/Israel batizar o lugar de Peniel ou Fanuel (פְּנִיֵּאל), que pode significar “A face de Deus” (אֵל-פְּנִיֵּים), El aparecendo como elemento teofórico mais uma vez.⁵⁷⁵ No capítulo seguinte a narrativa nos dá gratuitamente a constatação de que El era a divindade tutelar das comunidades israelitas. No capítulo 33 versículos 18 a 20 é dito que ao chegar na terra de Siquém (já em Canaã ao sul da cidade de Tiro) Jacó “levantou um altar e lhe chamou Deus (אֵל/El), o Deus de Israel (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל/Elohê Israel)”.⁵⁷⁶

No entanto, não é só na narrativa de Jacó que El dá as caras. El também aparecerá com outros epítetos como El elyon (אֵל עֲלִיּוֹן) e El shadday (אֵל שַׁדַּי). Em *Gênesis 14,22* é narrado que Abraão encontra em Salém (Jerusalém) um sacerdote

⁵⁷² Amon e Moabe faziam fronteira ao nordeste do Mar Morto no planalto trans-jordaniano. Ver a figura 2 e 5 de FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada*. Petrópolis: Editora Vozes. 2018. p. 39

⁵⁷³ STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022, p. 19.

⁵⁷⁴ Ver *Genesis 16,13-16*. Ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 76-81.

⁵⁷⁵ O próprio texto bíblico explica o nome do lugar quando diz: “Jacó deu a esse lugar o nome de Fanuel, dizendo: “Vi Deus face a face e permaneci vivo”. *Gênesis 32,30*. O curioso é que na narrativa Jacó suplica para que a figura diga seu nome, o que lhe é negado. Ver *Gênesis 32,29*.

⁵⁷⁶ *Gênesis 33,20*.

de El elyon chamado Melquisedeque, que lhe dá uma benção e a quem Abraão dá um dízimo. Alguns versículos adiante (22) Abraão faz uma declaração que expõe brilhantemente o processo que está em curso no texto bíblico. No versículo 22 do capítulo 14 de *Gênesis* Abraão diz: “Levanto a mão ao Senhor (יְהוָה/Yhwh), o Deus Altíssimo (אֱלֹהִים/El elyon), o que possui os céus e a terra”. A questão aqui é que Yhwh no versículo parece ter sido acrescentado posteriormente já que ele não se encontra nem na *Septuaginta*, nem na versão siríaca da Torá, nem no Gênesis dos manuscritos de Qumran,⁵⁷⁷ de forma que é a El elyon que Abraão exalta, uma divindade atestada na fenícia, cujo epíteto “elyon” (עֲלִיּוֹן) é atribuído tanto a El quanto a Baal em Ugarit, fazendo com que Romer defenda que Yhwh assumiu na Bíblia hebraica a identidade da deidade que encabeçava o panteão cananeu.⁵⁷⁸

Alguns versículos sugerem exatamente isso, como no *Salmo* 97,9 que diz: “Pois tu, Senhor (יְהוָה/Yhwh), és o Altíssimo (אֱלֹהִים/elyon) sobre toda a terra; tu és sobremodo elevado acima de todos os deuses (אֱלֹהִים/elohim)”. É nos *Salmos* 82 e 89 que vemos El presidindo uma assembléia divina e o que parece ser Yhwh ascendendo na hierarquia de seu panteão. No *Salmo* 82,6 lemos: “Deus (אֱלֹהִים) se levanta na assembléia (בְּעֵדֻת) divina (אֵל); no meio dos deuses (אֱלֹהִים), estabelece o seu julgamento”. Esse elohim אֱלֹהִים (Elohim) que se levanta na assembléia divina pode muito bem ser Yhwh, cujo nome Romer diz ter sido substituído por elohim pelos salmistas que compõem o “Saltério eloísta”, conjunto de salmos que vai do salmo 42 ao 83.⁵⁷⁹ Já no *Salmo* 89, 6 e 7, podemos acompanhar essa ascensão de Yhwh e a assimilação de El, que possui um paralelo com a ascensão do deus babilônico Marduk no Enuma Elish.⁵⁸⁰ No capítulo 89 lemos: “Pois quem nos céus é comparável ao Senhor (לִיהוָה)? Entre os seres celestiais (בְּבָרֵי אֱלִים), quem é semelhante ao Senhor? Deus (אֵל) é sobremodo tremendo na assembléia dos

⁵⁷⁷ Os textos de Qumran são conhecidos como “Manuscritos do Mar Morto” encontrados por volta de 1940 e 1950 e que ampliaram a discussão acerca da formação dos textos bíblicos e a compreensão da religião judaica de antes da era comum. Voltaremos a falar desses textos quando discutirmos o cânon bíblico no capítulo 3.

⁵⁷⁸ RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 82 e 83. Romer defende que é possível que El fosse distinto de Yhwh por aparecer no texto bíblico algumas vezes sem referência a Yhwh como *Deuteronomio* 32,8 *Isaias* 13,14 e *Salmo* 9,3. ver especialmente a nota 23 e 24. E e seus epítetos elyon e shadday também aparecem no discurso de Balaão (*Números* 24,16) e também El e elyon em paralelo no *Salmo* 107,11.

⁵⁷⁹ No conjunto de Salmos chamados de “Saltério eloísta” os autores substituem Yhwh por Elohim. Ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 126.

⁵⁸⁰ IBIDEM.

santos e temível sobre todos os que o rodeiam.”⁵⁸¹ O Salmo 82 também parece sugerir El como pai dos deuses.⁵⁸² No versículo 6 é dito que os אֱלֹהִים (elohim) são בְּנֵי (filhos) de עֶלְיוֹן (Elion), o epíteto que vimos ser atribuído a El. Além de *Deuteronômio* 32,8 em que Yhwh parece receber de Elyon os cuidados para com a descendência de Jacó, temos o epíteto shadday, nome dado a um conjunto de divindades subordinadas a El no panteão, que em uma profecia atribuída ao profeta Balaão encontrada em Deir ‘Alla, sítio arqueológico no vale do Jordão datado do século IX, que narra a rebelião dos shadday contra o deus El.⁵⁸³ É sob a designação de El shadday (אֱלֹהֵי שָׁדַי) que Yhwh dirá a Moisés no livro do *Deuteronômio* que apareceu aos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó.⁵⁸⁴

O que a exegese do texto bíblico amparada pela ferramenta fornecida pelo método histórico crítico, além o que os novos dados e descobertas arqueológicas dos últimos 100 anos vem sugerindo, é que estaríamos diante de um conteúdo programático nessa identificação de uma divindade cultuada por comunidades nômades do sul da Arábia chamada Yhwh (Javé) e a divindade nativa de Canaã El e de seus epítetos. Para Mark Smith, a assimilação de El por Yhwh foi uma ferramenta ideológica e política da monarquia de Judá, e de sua construção de uma religião nacional.⁵⁸⁵ El seria uma divindade tanto cultuada em Jerusalém como em Siquém no monte Gerizim no norte de Israel, e que o seu culto Yhwh assumiria, integraria e absorveria. O próprio desenvolvimento do nome El para uma concepção generalizada para divindade nos textos bíblicos expressa essa assimilação,⁵⁸⁶ uma convergência da imagem de Yhwh como uma figura idosa entronizada e antropomórfica perante um conselho divino, seus epítetos de “pai dos anos” ou “o sem idade” atribuídos em Canaã a El, além das manifestações de El serem semelhantes as manifestações de Yhwh em sonhos e visões, como divindades da cura, tendo suas moradas descritas como “tenda” e sua residência em águas

⁵⁸¹ No primeiro capítulo do livro de *Jó* no versículo 6 veríamos Yhwh já entronizado ou já assimilado a El.

⁵⁸² SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023. p. 118-119.

⁵⁸³ Os shadday seriam divindades das estepes ou dos desertos. É no lugar de El shadday que a septuaginta vai traduzir por “Todo Poderoso”. Ver STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022, p. 21

⁵⁸⁴ “Deus disse a Moisés: -Eu sou o Senhor. Eu apareci a Abraão, Isaac e Jacó como ‘Deus Todo-poderoso’, mas não lhes dei a conhecer meu nome: ‘Yahweh’” (*Êxodo* 6,2 a 3). Apesar do nome Yhwh ter sido invocado pelos patriarcas no Gênesis (Ver Gênesis 13,4; 28,21, 26,25, 4,26) onde o epíteto shadday também é muito comum. Ver Gênesis 26,25. 12,8. Gênesis 28,20-22. Números 24,4-6. Gênesis 49,25. Gênesis 17,1; 28,3; 35,11; 43,14.

⁵⁸⁵ SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023, p. 122-123

⁵⁸⁶ Ver *Josué* 22,22. *Salmo* 10,12; 50,1.

cósmicas, descrição evocada na habitação de Yhwh em Jerusalém, assim como os títulos de pai e criador.⁵⁸⁷ Para Smith é na ascensão da monarquia judaíta e sua tentativa de construir uma religião nacional que podemos encontrar a explicação da convergência que se organizará na monolatria da corte, que de início era tolerante à devoção a outras divindades como Baal e a deusa Asherá consorte de El, divindades cananéias cujas características Yhwh também irá acoplar a si mesmo,⁵⁸⁸. Isso quer dizer que a monolatria dos textos bíblicos tem seu desenvolvimento no conflito e aproximações entre os cultos de Yahweh e outros deuses, incorporando as características desses deuses em Yahweh, divindades que ele condenava como o caso de Baal e a Asherá.⁵⁸⁹

A polêmica contra o deus Baal é interessante porque nos dá outros sinais acerca da religião israelita e a narrativa bíblica. Isso porque Yhwh era cultuado no reino do norte como uma divindade guerreira muito próxima a Baal, próximo do que seria o deus sírio da tempestade Hadad. Ambos poderiam ter sido venerados sob a figura de um jovem touro assim como El. No reino do norte Baal e Yhwh parecem ter sido cultuados juntos, o que parece indicar o “pecado de Jeroboão” de instalar um culto a Yhwh sob a forma de dois bezerros, sendo um possivelmente um Baal fenício do tipo adorado por Acab como consequência de seu casamento dinástico com a tireense Jezabel. Tudo indica que mesmo no reino de Judá no sul a interdição do culto a Baal remonta a partir apenas do século VIII.⁵⁹⁰

Apesar das narrativas bíblicas, escritas sob uma perspectiva judaíta, acusarem fortemente o reino do norte de idolatria, há alguns indícios de que o culto mesmo em Jerusalém não era tão anicônico quanto elas sugerem. Tanto a

⁵⁸⁷ SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023. p. 95-103.

⁵⁸⁸ Baal e Asherá aparecem em *Juizes* 6,25, que no caso os tradutores da Bíblia vertem geralmente a Asherá (אֲשֶׁרָה) como “árvore sagrada” ou “poste ídolo” fazendo referência ao símbolo da deusa que aparece mais de 40 vezes na narrativa bíblica. As primeiras atestações de Asherá datam do século XVIII no período de Hamurabi. Nos textos de Ugarit a deusa é consorte de El e mãe dos deuses e ligada à fertilidade. Ela pode ser a “Rainha do céu” de *Jeremias* 44,17 e parece ter sido adorada ao lado de Yhwh no templo, e pode ter sido sua consorte como mostra os achados arqueológicos de Kuntillet Ajrud que evocam uma benção por “Yhwh de Témân e por sua Aserá”. Para Romer “a deusa Aserá era associada a Yhwh como consorte, mas ela também era venerada independentemente dele, sobretudo pelas mulheres [Ver 2 Reis 23,6-7], enquanto “Rainha do céu”. É somente sob o reinado de Josias que Yhwh se encontra só, sem a sua Aserá” ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 168. Para Stavrakopoulou ao suplantar a posição de seu “mitológico pai [El], Yhwh também tomou a sua esposa”. Ver STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022, p. 24.

⁵⁸⁹ SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023, p. 64

⁵⁹⁰ RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 111-121. E SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023, todo o capítulo 2 p. 129-177.

construção de Jacó de uma Massebot (pedras erguidas) quanto a sua proibição seguem o que eram essas estelas erigidas que podiam representar a divindade construídas nos “lugares altos”.⁵⁹¹ Também em representações de moedas judaicas do quarto século antes da nossa era podemos ver uma figura divina antropomórfica, que Romer defende poder ser a de Yhwh, assim como pode indicar a interdição de esculpir imagens e sua explicação em *Êxodo 20,3-5*, a visão de Yhwh de *Isaías 6,1-5* e a súplica por “ver a face de Yhwh” nos *Salmos*, o que indicaria rastros na literatura bíblica de um Yhwh representado por uma estátua divina.⁵⁹² Talvez o exemplo mais escandaloso seja o capítulo 12 de *Números* versículos de 6 a 8 que diz:

Ouvi, agora as minhas palavras; se entre vós há profeta, eu, o Senhor, em visão a ele, me faço conhecer ou falo com ele em sonhos. Não é assim com o meu servo Moisés, que é fiel em toda a minha casa. Boca a boca falo com ele, claramente e mão por enigmas; pois ele vê a forma (תַּמֻּנָה) do Senhor; como, pois, não temestes falar contra o meu servo, contra Moisés?

Aqui o termo para forma (תַּמֻּנָה/temunah) é a mesma do *Salmo 17* versículo 15 que o redator usa para se referir ao júbilo de contemplar a face de Yhwh, e o mesmo substantivo usado para a interdição do culto icônico em *Deuteronômio* capítulo 4.

No recentíssimo *God: an anatomy*, Francesca Stavrakopoulou explica que Tanto Israel quanto Judá não eram diferentes de seus vizinhos do sudoeste asiático em que, junto a objetos sagrados, estátuas de divindades cumpriam um papel central na dinâmica religiosa das comunidades, pois “mais que um símbolo ou representação, uma imagem cültica era uma manifestação da presença divina: a estátua não era apenas identificada com a divindade, mas ela era a própria divindade”.⁵⁹³ O pedido de Moisés de ver Yhwh não é, como vimos para Agostinho, um pedido para contemplar a essência divina, mas um pedido para ver a imagem

⁵⁹¹ Para Römer as estelas podiam sim ser cultuadas como imagens das divindades como no caso das estelas de Baal. E isso explica a interdição de *Deuteronômio* de erigi-las. RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 139-142.

⁵⁹² Romer explica que a proibição das imagens em *Êxodo 20* podem ser acréscimos mais tardios de uma proibição mais primitiva de não ser construída uma outra estátua para Yhwh ou de instalar outras estátuas de outras divindades no templo javista. Romer também aponta outras passagens bíblicas a favor de uma estatua divina como em *1 Reis 22,19*, *Zacarias 4,1-14*, *2 Reis 25,14-15*, *Isaías 52,11*. RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016, capítulo 8.

⁵⁹³ STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022 p. 17.

propriamente dita de Yhwh, sua figura, sua “glória” em toda a sua corporalidade.⁵⁹⁴ A súplica para estar com Yhwh “face a face” nos Salmos é uma esperança dos adoradores de estarem face a face com a estátua da deidade, ou seja, face a face com um deus, um desejo de olhá-la nos olhos, “ver e ser visto da maneira mais física e profunda”, o que explica a própria função do templo como expressa Êxodo 25,8, sendo uma pista para Stavrakopoulou de que o Deus transcendente, invisível e incorporeal é uma distorção e não um reflexo da imagem de Deus na Bíblia.⁵⁹⁵

O episódio que parece ter alimentado o retrato de um Yhwh sem rosto, sem forma e sem figura foi a queda de Jerusalém em 587 a.c pelo império babilônico. Antes disso, a capital do reino de Israel, Samaria, cai nas mãos do império Assírio em 722 a.c. Judá, seu irmão ao sul, experimenta uma evolução para uma condição de um Estado razoavelmente desenvolvido, e a Bíblia Hebraica é em sua maior parte produto desse processo, pois é com a reforma religiosa dos reis Ezequias e Josias que terá início o movimento “só YHWH”, movimento monolátrico com a intenção de criar um culto ortodoxo a partir de uma história nacional única, cujo centro era Jerusalém, um movimento responsável pela chamada “história deuteronomista”,⁵⁹⁶ que tinha por objetivo a centralização do culto, o que implicava necessariamente a centralização da economia e da política em benefício da monarquia judaíta do sul.⁵⁹⁷

Vimos isso quando abordamos o que Hobbes tinha a dizer acerca da constituição das Escrituras Sagradas, já que Hobbes foi linha de frente na análise que permite hoje retrazar a história da divindade bíblica, o que proporciona a tentativa que vimos acima de redesenhar a identidade de um Deus que durante longo tempo permaneceu desconhecido. Esse anonimato de Deus não é segundo a história que acabamos de observar o aspecto fundamental de sua natureza como quer a filosofia e a teologia judaica e cristã dos séculos que se seguiram à queda de Jerusalém e o cativo babilônico da elite judaíta do século VI de antes da nossa

⁵⁹⁴ IBIDEM, p. 171. Romer explica como a “glória” (כְבוֹד/Kabod) pode se referir a imagem de Yhwh. Ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 154

⁵⁹⁵ O texto da septuaginta que traduz Êxodo 25,8 como a presença de Yhwh habitando o templo. STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022 p. 312-314 e 422.

⁵⁹⁶ FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada*. Petrópolis: Editora Vozes. 2018. p. 254

⁵⁹⁷ RÖMER, Thomas. Tomas Romer. *A Chamada história deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 11

era. E o que tudo indica é que a destruição do santuário de Yhwh em 587 é que exilou a divindade nessa incompreensibilidade absoluta. Poderia a perda de seu templo, de sua terra e mesmo de sua imagem no seu sentido mais concreto ter sido um dos fatores para a interdição de representar a divindade e de pronunciar o seu nome, dando à Torá a centralidade que ela ganhará como sua revelação nuclear? Para Smith o exílio babilônico redefiniu radicalmente a definição da deidade israelita e o desenvolvimento da escrita entre os judaítas reforçou essas mudanças.⁵⁹⁸ Para Römer foi a ausência de uma estátua divina que pode responder o lugar que ocupará a revelação bíblica após o desterro do cativo babilônico e a destruição de Jerusalém.⁵⁹⁹ Stavrakopoulou explica que

a queda de Jerusalém marcou uma ruptura decisiva na prática religiosa tradicional, da qual o corpo de Deus nunca mais se recuperaria. No tempo em que o templo de Jerusalém foi reconstruído, nos inícios do século V a.c, a cidade estava sob o controle religioso das poderosas famílias recentemente regressadas da Babilônia, cuja experiência ensinou que Yhwh não tinha a necessidade do culto a uma estátua: para eles, ele era uma divindade transcendendo os limites do templo e da terra - uma escondida mas poderosa presença entre o seu povo desterrado. Consequentemente, alguns adoradores viam imagens materiais da divindade como religiosamente perigosas: em termos rituais, elas eram evidentemente vulneráveis ao desterro, à redução ou à destruição.⁶⁰⁰

Sem templo, sem terra, sem figura e sem nome, ou seja, sem identidade, Yhwh poderia agora como Deus transcendente e incorpóreo conquistar o mundo, expressando a sua vontade e suas leis no rolo da Torá, nos escritos proféticos e sapienciais, atravessados pelo helenismo alexandrino que deu a Yhwh acesso ao mundo grego e depois romano, e que por fim sedimentaria a teologia que vimos no começo dessa brevíssima, mas altamente complexa história acerca da divindade apresentada na revelação bíblica como “Deus” e “Senhor”. Revelação que temos indícios que ocupou o espaço deixado pela evolução de Yhwh, uma divindade guerreira e tempestuosa do sul da arábia ao Deus transcendente e único da religião dos judaítas do pós cativo babilônico. Não é só o anonimato daquele que os

⁵⁹⁸ SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023, p.27274 e 279.

⁵⁹⁹ Para Römer ainda na época persa era discutida a possibilidade de voltar a representar Yhwh por uma estátua divina. RÖMER, Thomas. Tomas Romer. *A Chamada história deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 155-156.

⁶⁰⁰ STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God: an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022, p. 417.

apologistas dizem ter inspirado as Escrituras que Hobbes irá discutir, mas também o anonimato dos seus instrumentos, ou seja, daqueles que a tradição legou como autores dos textos bíblicos, dos tempos e lugares em que os textos sagrados foram constituídos e quais eventos moldaram as “religiões do livro”.

Anexo

Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição

Esse curtíssimo tratado de Hobbes é mais que uma resposta à majoritária opinião de seus contemporâneos de que ele escondia opiniões ateístas e blasfemas.⁶⁰¹ Para o seu oponente e compatriota John Bramhall (1594-1663) bispo de Derry, e contra quem Hobbes nos presenteou com duas preciosíssimas refutações, os princípios do filósofo eram “perniciosos tanto para a piedade quanto para a política, e destrutivos para todas as relações humanas” (Hobbes, 2022, p. 67). Essa não era uma constatação isolada ou fruto de mera desavença pessoal e particular. Entre 1666 e 1668 Hobbes foi alvo de inquérito parlamentar por suas supostas posições que poderiam conduzi-lo à prisão, ao exílio ou mesmo à fogueira, em parte graças à lei *De haeretico comburendo* de 1401.⁶⁰² Com a queda da monarquia inglesa e seus tribunais eclesiásticos que ameaçavam, constrangiam, regulavam e puniam as dissidências religiosas, a Inglaterra foi palco de uma efervescência popular e revolucionária que brotava do puritanismo radical, que foi brutalmente mobilizada contra a coroa, o clero anglicano, a hierarquia episcopal e o seu monopólio doutrinário.⁶⁰³ Desde antes do fim das cortes eclesiásticas e após a

⁶⁰¹ Opinião generalizada e muito popular na Inglaterra do século XVII, contra a qual ele se defendeu durante toda a vida. Entre os principais pontos de sua filosofia estavam o seu materialismo e seu aparente ceticismo em relação à inspiração bíblica. Ver Mintz (2010). Ver também Hobbes (1840a.).

⁶⁰² As punições sugeridas pelo Parlamento eram direcionadas a todos que negassem a doutrina da trindade, a providência, a autoridade da Bíblia, a imortalidade da alma e o castigo eterno no inferno, teses que podem ser destacadas do *Leviatã* como aponta Edwin Curley. Hobbes foi convocado a depor diante de um comitê da Casa dos Lordes em 1667 mas por algum motivo foi dispensado. Cf. Curley, 2007, p. 312-3.

⁶⁰³ Um riquíssimo retrato das subversões político-religiosas que abalaram a Inglaterra do século XVII é pintado por Christopher Hill em *O mundo de ponta cabeça* (1987). Como ele mostra, a queda da censura que vigorava antes de 1641 possibilitou uma contestação de crenças e valores religiosos, morais, políticos e sociais surpreendente e assombrosa para o período, mas que já vinha se arrastando desde o século XV com as reformas propostas por John Wyclif e o movimento Lollardo. Alguns grupos não exigiam apenas uma reforma litúrgica, mas também mudanças no ordenamento da

restauração da monarquia, a *De haeretico comburendo* foi duramente atacada e finalmente teve suas implicações abolidas em 1677. Num panfleto de 1675 direcionado ao Parlamento, a perseguição religiosa era atacada a partir de fundamentos epistemológicos relativistas que lembram a posição de Hobbes, que, apesar de ser publicada em 1680, parece ter circulado em manuscritos na década de 1670.⁶⁰⁴

Apesar de ser um tratado que tinha a noção de heresia como objeto privilegiado, Hobbes sempre teve a questão em alta conta, já que ela toca no problema fundamental de sua filosofia política, que era a prerrogativa soberana de decidir sobre questões religiosas, e que ele defendia desde o início da circulação pública de suas obras. Mas é no *Leviatã* (1651) que a noção de heresia é atacada e ironizada declaradamente como apenas uma opinião contrária às paixões e as opiniões aceitas por cada um sem qualquer conteúdo objetivo, “uma opinião determinada, apenas com mais algumas tintas de cólera” (Hobbes, 2019, Cap XI, p. 89). Ele precisa enfrentar a questão tendo em vista dois fortes oponentes: por um lado a resistência presbiteriana a aceitar a liturgia, a jurisprudência e a ordenação eclesiástica exigida pelo Rei Carlos I e seu arcebispo Willian Laud, estopim da guerra civil por parte dos escoceses somada à resistência das alas mais radicais do puritanismo popular; e, por outro lado, a frente católica que exigia a subordinação dos príncipes à Sé romana.⁶⁰⁵ Assim, a questão é urgente porque ela fere o direito soberano sobre a conduta dos seus cidadãos e aquilo que é aceitável ou não, atravessando as obras políticas do autor de ponta a ponta, indicando que a questão das heresias não foi um problema apenas pessoal e circunstancial, mas um elemento não negligenciável da ciência civil hobbesiana desde os seus fundamentos. Podemos dizer que tanto o maior capítulo da obra, *Do poder*

igreja oficial, maior liberdade de culto, de pregação e de pagamento de dízimos. Entre grupos de Levellers, Diggers, Ranters e Seekers circulavam ideias de um comunismo de caráter agrário, um materialismo iconoclasta, e uma liberdade moral e comunitária que sacudia as relações hierárquicas feudais entre homem e mulher, entre senhor e servo e entre clero e laicato, negando por vezes a existência de Deus e a vida após a morte.

⁶⁰⁴ O texto acompanha a resposta de Hobbes a Bramhall, mas circulava isoladamente como mostram os manuscritos reunidos por Lessay. Ver também Champion (2006, p. 222 e 224).

⁶⁰⁵ Hobbes é mais impiedoso com o clero romano e presbiteriano do que com os independentistas. Cf Hobbes (2019, Cap. XLVII, p. 574).

eclesiástico, como o capítulo *Do que é necessário para alguém entrar no reino dos céus* tratam a questão explícita ou implicitamente.⁶⁰⁶

Mas então por que voltar à questão tanto tempo depois da publicação do *Leviatã*, uma obra que a enfrenta massivamente? Apesar do próprio parlamento e suas ameaças lembrarem-no de que a questão da punição dos hereges ainda estava viva, Hobbes não esgotou esse problema, mesmo resgatando elementos que já haviam sido trabalhados na obra de 1651.⁶⁰⁷ A relevância de *Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição* está na discussão histórico-etimológica que ela provoca e dos efeitos político-sociais que derivam dela. Ela também suscita para os pesquisadores de Hobbes o problema do status da História como saber científico e sua contribuição para a filosofia política, dada a sua aparente subordinação epistemológica ao saber filosófico dedutivo típico das ciências propriamente ditas, o que já foi e ainda é amplamente discutido.⁶⁰⁸

É possível que Hobbes estivesse comprometido em enfrentar a intolerância religiosa da qual ele mesmo foi alvo constante. É verdade que tinha a intransigente perspectiva de que as questões religiosas devem ser legisladas pela soberania constituída e que só ela possuía o direito de dizer o que eram e como deveriam ser punidas as heresias.⁶⁰⁹ Porém, o que ele parece querer destacar é que a punição das heresias no seio do cristianismo se constituiu no conflito de grupos violentos dos primeiros séculos do cristianismo e estava ancorada na prerrogativa real de Constantino. Ao lançar luz sobre as lutas facciosas e perturbadoras da paz política e social pelas seitas trinitárias e arianas, ele dessacraliza a natureza dos processos

⁶⁰⁶ No capítulo XLIII do *Leviatã*, Hobbes reduz a fé cristã à confissão messiânica em Jesus como Cristo, ou seja, como rei dos judeus e só, descartando os desenvolvimentos teológicos subsequentes como desprovidos de teor soteriológico, algo que ele já desenvolvia em 1640 no *Os Elementos da Lei Natural e política* (2010) capítulo xxv, §5 e *Do Cidadão* (2002) cap. XVII. Essa discussão envolve também a controvérsia luterana da justificação pela fé e o lugar das obras na salvação do indivíduo.

⁶⁰⁷ Ver o capítulo III do Apêndice da edição latina do *Leviatã* e também o capítulo XLVI, §10-11 da mesma edição, em Hobbes, 1840d.

⁶⁰⁸ Hobbes também escreveu uma *História eclesiástica* em versos latinos, publicada pela primeira vez em 1688. O campo histórico também é o terreno no qual o texto bíblico e a constituição do cânon são considerados no *Leviatã*, em que Hobbes é ecoado nas formulações exegéticas da historiografia e da arqueologia contemporâneas acerca dos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, antecipando a posição de Spinoza no *Tratado teológico político* de 1670. Ver Curley, 2007, p. 317; e Barton, 1998, p. 12.

⁶⁰⁹ Ver a definição de heresia no capítulo XLII do *Leviatã* (2019, §130 página 485), e Apêndice III §30.

dogmáticos que forjaram a religião cristã já a partir dos primeiros séculos e depois.⁶¹⁰

Nesse singelo percurso histórico Hobbes acentua a dinâmica e a lógica do poder que está na base de qualquer pretensão de verdade e domínio dos poderes eclesiásticos e líderes religiosos nos primórdios do cristianismo e em seus dias. Talvez seja por isso que o opúsculo tenha sido considerado ele mesmo herético.⁶¹¹ Se o *Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição* é uma declaração a favor da tolerância ou não, é uma questão que merece ser debatida, pois ela envolve, como dissemos, o próprio conceito hobbesiano de soberania, um problema inesgotável e que dificilmente deixará de ser emergente. A questão da violência como efeito da intolerância religiosa continua urgente como era no século XVII e mesmo antes, como apresenta a história narrada pelo “Monstro de Malmesbury”.⁶¹²

A Tradução

A base dessa tradução é o texto apresentado pelo volume IV das obras completas em inglês das edições de Molesworth de 1840. O acesso à tradução francesa da edição crítica de Franck Lessay foi capital porque apresenta as variações presentes nos outros três manuscritos existentes e que possuem variações, omissões e acréscimos relevantes.⁶¹³ À medida que essas variações aparecem e divergem do texto de Molesworth, elas foram indicadas nas notas, as quais por parte de Lessay enriquecem a tradução já que se trata de um trabalho crítico trazendo informações preciosíssimas, não só sobre as variantes textuais. Quanto à exatidão histórica da narrativa de Hobbes, Lessay traz nas notas uma análise muito valiosa levando em consideração as últimas pesquisas acerca dos

⁶¹⁰ Isso é constantemente presente no *Leviatã*, no qual Hobbes aponta reiteradamente a ambição crescente dos doutores do cristianismo primitivo no contexto da formação do cânon do Novo Testamento no capítulo XXXII, §20, e as declarações acerca da ambição manipuladora de líderes religiosos como no último parágrafo do capítulo XI, capítulo XXXXVI, §18, o XXII, §19, e em todo o capítulo XLVII.

⁶¹¹ Segundo o vigário da paróquia de Melton Mowbray, John Dowell, a dissimulação de Hobbes não mascarava o teor do texto que para o religioso sujava não só a história do cristianismo e do clero, mas também das leis da Inglaterra (Champion, 2006, p. 223).

⁶¹² Título dado a ele em uma obra anônima de 1680 denominada *True Effigies of the Monster of Malmesbury: or, Thomas Hobbes in His Proper Colours*.

⁶¹³ Um manuscrito pertence à biblioteca da Queen's College em Oxford, outro, à Bodleian Library também em Oxford e um terceiro que se encontra na Universidade de Toronto. Ver Hobbes, 1993, p. 24.

concílios e dos movimentos envolvidos neles, o que cabe à edição crítica pretendida por ele e pela coleção organizada por Yves Charles Zarka. Recorremos a essas notas quando foram necessárias para explicar alguns pontos tidos como mais relevantes para uma primeira tradução brasileira.

Uma narrativa histórica da heresia e de sua punição.

Nam veluti pueri trepidant, atque omnia caecis
In tenebris metuunt: sic nos in luce timemus
Interdum nihilo quae sunt metuenda magis, quam
Quae pueri in tenebris pavitant, fingutque futura.
Lucretius, 2021, Lib. II. 54-57, p. 95⁶¹⁴

Haereseus larvas, sectarum immania monstra Hobbius invicto dispulit ingenio.

⁶¹⁴ “Pois tal como as crianças tremem de medo de tudo /quando nas trevas, nós, à luz, às vezes, tememos/ coisas que em nada são temíveis mais do que aquelas/ que as crianças, apavoradas, supõem que há no escuro”. A passagem ocorre 4 vezes no poema (Lucrecio, 2021, I, 146-8, p. 35; II, 55-61, p. 95; III, 87-93, p. 167; VI, 35-41, p. 391). A citação do poema do epicurista romano não aparece em nenhum dos outros três manuscritos. Ela possui um caráter provocativo e polêmico como também destaca Lessay. Isso porque o compromisso do poema de Lucrecio estava na tentativa de “livrar o espírito da sujeição religiosa” (Lucrecio, 2021, I, 934, p. 79), opondo à cosmovisão judaico cristã um materialismo que exclui a criação do mundo pelos deuses, a providência, a imortalidade da alma e a vida após a morte, o que torna a seleção da epígrafe nesse contexto ainda mais sugestiva. Christopher Hill aproxima o atomismo, o avanço da tolerância religiosa na Inglaterra e a teoria política hobbessiana em *O século das revoluções (1603-1714)*. Cf. Hill (2012, p. 189). Para o impacto da filosofia epicurista como um todo no século XVII e em Hobbes em particular ver Wilson, 2008. Para a ausência da passagem nos demais manuscritos ver Hobbes (1993, p. 29).

Da Heresia e de sua punição

A palavra *heresia* é grega e significa tomar qualquer coisa, e em particular a adoção de uma opinião.⁶¹⁵ Após o estudo da filosofia ter começado na Grécia, e os filósofos discordando uns dos outros, terem levantado muitas questões, não somente sobre as coisas naturais, mas também sobre questões morais e civis; e como cada homem adotava a opinião que lhe agradava, cada uma delas foi chamada de uma *heresia*, o que não significava nada além de uma opinião privada, sem qualquer referência à verdade ou à falsidade. Os que primeiro começaram essas heresias foram principalmente Pitágoras, Platão, Aristóteles, Epicuro e Zenão, homens que, apesar de sustentarem diversos erros, também encontraram muitas doutrinas úteis e verdadeiras em todo tipo de disciplina, e por conta disso foram muito estimados pelos maiores personagens do seu próprio tempo, assim como também foram alguns de seus discípulos.

Mas o restante, homens ignorantes e com muita frequência trapaceiros miseráveis, tendo aprendido de cor as opiniões desses admiráveis filósofos e, fingindo serem seus discípulos, fizeram uso delas para ganhar a vida ensinando filhos de homens ricos apaixonados por esses grandes nomes, embora, por seu discurso impertinente, e suas condutas sórdidas e ridículas, eles fossem geralmente desprezados, qualquer que fosse sua seita ou heresia, fossem eles pitagóricos, ou acadêmicos, seguidores de Platão, ou peripatéticos, seguidores de Aristóteles, epicuristas ou estoicos seguidores de Zenão. Pois tais eram os nomes das heresias, ou, como chamam os latinos, *seitas*, a *sequendo*,⁶¹⁶ muito discutidas desde os tempos após Alexandre até o presente, e que incessantemente perturbaram ou

⁶¹⁵ Αἵρεσις: pegar, apanhar, tomar, agarrar. Substantivo feminino derivado do verbo αἰρέομαι (escolher ou tomar algo para si) é recorrente como “partido” ou “seita” no *Novo Testamento*, como em *Atos* 5,17; 15,5; 26,5, designando os saduceus e os fariseus e às vezes os cristãos como em *Atos* 24,14 e 28,22. *Bíblia de Jerusalém*. (2002). São Paulo: Editora Paulus. p. 1909, 1929, 1949, 1946, 1953. Como ensinamento contrário e nocivo à doutrina cristã conferir *Tito* 3,10. idem, p.2081. Ver também *1 Coríntios* 11,19 onde aparece como “divisão”. idem, p. 2007. Na Vulgata aparece também como secta como em *Atos* 26,5 e 28,22 e *2 Pedro* 2,1. Em Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html.

⁶¹⁶ *Secta*: seita, facção, partido político, escola filosófica ou doutrina. Mas também como: Caminho demarcado, pegadas, modo, maneira, conduta, método e princípios. Ver Rezende & Bianchet (2017, p. 377).

enganaram as pessoas com quem conviveram, e que nunca foram tão numerosas quanto nos tempos da igreja primitiva.

A heresia de Aristóteles, na revolução do tempo,⁶¹⁷ teve a sorte de ser predominante sobre as outras. No entanto, originalmente o nome de *heresia* não era uma desonra, nem a palavra *herege* estava totalmente em uso, embora muitas seitas, em especial a dos Epicuristas e a dos Estoicos, se odiassem mutuamente; e os estoicos, sendo os mais agressivos, com frequência insultassem aqueles que divergiam deles com as palavras mais maliciosas que pudessem inventar.

Não há dúvida de que, pela pregação dos Apóstolos e dos discípulos de Cristo na Grécia, e em outras partes do império Romano cheia desses filósofos, muitos milhares de homens foram convertidos à fé cristã, alguns verdadeiramente e outros de forma dissimulada, com fins facciosos ou por necessidade, já que os Cristãos de então viviam em comum e eram caridosos. E porque muitos desses filósofos tinham mais habilidade em disputas e na oratória do que a maioria das pessoas, e, portanto, eram mais qualificados para defender e propagar o Evangelho, não há dúvida, digo, de que a maioria dos pastores da igreja primitiva foram por essa razão escolhidos das fileiras desses filósofos, os quais, mantendo ainda muitas doutrinas que assumiram a partir da autoridade dos antigos mestres a que reverenciavam, esforçaram-se, muitos deles, para tirar das *Escrituras* cada um a sua própria heresia. E foi desse modo que primeiramente entrou a heresia na Igreja de Cristo.⁶¹⁸ Contudo, todos esses homens eram Cristãos, como eram anteriormente, quando foram batizados. E, além disso, não negavam a autoridade dos escritos deixados pelos Apóstolos e Evangelistas, embora os interpretassem pelo viés de seus antigos mestres. Essa dissidência entre eles era um grande escândalo para os incrédulos, de modo que não só obstruiu o caminho do Evangelho, mas também trouxe desprezo e grande perseguição sobre a Igreja.

Para remediar essa situação, os principais pastores das igrejas costumavam, no surgimento de uma nova opinião, se reunir para examiná-la e considerar seu conteúdo. Desse modo, se o autor de tal opinião fosse convencido de seu erro e se subordinasse à sentença da assembleia da igreja, então tudo voltava a ficar bem.

⁶¹⁷ *Molesworth*: “by the revolutions of time”. Ausente dos demais manuscritos. Ver Hobbes (1993, p. 30).

⁶¹⁸ O tema da exploração da vida comunitária e da partilha dos recursos dos fiéis remete possivelmente a *Atos 2, 42-47*. Formulações semelhantes aparecem no *Leviatã* latino capítulo XLVI (1841, p. 492) e no §18 do capítulo III do Apêndice. Ver também Hobbes *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*. English Works volume VI, 1840, p. 101.

Mas, se persistisse em seu erro, era afastado e considerado um pagão, o que para um verdadeiro cristão era de grande ignomínia, forçando-o a reconsiderar melhor sua doutrina, o que algumas vezes o fazia reconhecer a verdade. Mas outro tipo de punição eles não podiam infligir, sendo esse um direito apropriado apenas ao poder civil. Assim, o único castigo que a igreja podia impor era apenas a ignomínia, e isso somente entre os fiéis, consistindo em que a sua companhia fosse evitada, e que ele fosse marcado com o nome *herege*, em oposição à Igreja inteira, que condenara a sua doutrina. Assim, *católico* e *herege* eram termos relativos, e foi assim que *herege* veio a ser um nome, e simultaneamente um nome vergonhoso.

A primeira e a mais preocupante das heresias na igreja primitiva foi a relativa à Trindade.⁶¹⁹ Pois, de acordo com a usual curiosidade dos filósofos naturais, eles não podiam deixar de disputar acerca dos primeiros princípios do Cristianismo, no qual foram batizados, *em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*. Alguns os conceberam como alegórico.⁶²⁰ Outros teriam feito um o criador do bem e outro o criador do mal, o que de fato era defender que havia dois Deuses, um contrário ao outro, supondo que a causa do mal não poderia ser atribuída a Deus sem impiedade.⁶²¹ Doutrina não muito distante daquela que defende hoje que a causa primeira de uma ação pecaminosa é o próprio pecado do homem.⁶²² Outros defendiam que Deus possuía um corpo com partes orgânicas, como um rosto, mãos, uma parte dianteira e traseira.⁶²³ Outros, que Cristo não possuía verdadeiramente um corpo, mas era um mero fantasma,⁶²⁴ pois fantasmas eram

⁶¹⁹ Questão problemática para o próprio Hobbes que excluiu da edição latina sua posição altamente heterodoxa sobre a trindade no §12 do capítulo XVI da edição inglesa, assim como sua reafirmação no início do capítulo XLII. Ver também a questão em *An answer to a book published by Dr. Bramhall, "Catching of Leviathan"*. English Works Volume IV, 1840, p. 314-317.

⁶²⁰ Não temos notícia de nenhuma corrente que afirmasse nos primeiros séculos que o Espírito Santo fosse alegórico. O que temos são as correntes que no Concílio de Constantinopla I foram combatidas por conceberem a natureza divina do Espírito como inferior ao Pai e ao Filho, posta em questão desde 360 como fez o arianismo de Aécio e Eunômio e a dos *pneumatômacos* – Hobbes voltará a citá-los – também chamados de macedônios graças a Macedônio arcebispo deposto de Constantinopla. Ver Sesboüé (2014. p. 440).

⁶²¹ A alusão pode ser feita ao maniqueísmo, mas também às doutrinas de Marcião e outras correntes gnósticas. Ver Moreschini (2013, p. 63-66), Vannie (2014, pp. 1084-5) e Braun (2014, p. 1085-1086).

⁶²² Hobbes pode estar se referindo à sua controvérsia com Bramhall em *Questões sobre a Liberdade, a necessidade e o acaso* (2022), de 1656, e a acusação do bispo de que Hobbes faz de Deus o causador do mal e do pecado, já que ele é a causa de todos os fenômenos incluindo toda ação humana.

⁶²³ Possivelmente o Audianismo, movimento sírio do século V nomeado assim por seguir a posição de Audius, morto em 372. Ver Hobbes (1993, p. 32).

⁶²⁴ O conceito de *phantasmate* é chave para entender a epistemologia, a ontologia e a política de Hobbes. Seu caráter epistemológico é dado de início n'Os *Elementos da Lei natural e política* como uma espécie de imaginação "que, pela clareza, rivaliza com a sensação e também com o sonho"

tomados na época, e o foram desde então, por homens ignorantes e supersticiosos, como coisas reais e subsistentes.⁶²⁵ Outros negavam a divindade de Cristo.⁶²⁶ Outros, que Cristo, sendo Deus e homem, era duas pessoas.⁶²⁷ Outros confessavam que ele era uma pessoa com apenas uma única natureza.⁶²⁸ Muitas outras heresias surgiram por meio da adesão excessiva a filosofias daqueles tempos; algumas foram suprimidas por um tempo pelo Evangelho de São João, e algumas desapareceram por sua própria irrazoabilidade, e outras permaneceram até o tempo de Constantino o Grande e depois dele.

Quando Constantino o Grande,⁶²⁹ conhecido desse modo pela assistência e pelo valor dos soldados cristãos, conquistou o posto de único Imperador Romano, ele próprio se tornou cristão e ordenou a demolição dos templos pagãos, autorizando a religião cristã como a única religião pública. Mas nos últimos tempos de seu reinado surgiu uma querela na cidade de Alexandria entre o bispo Alexandre e Ário,⁶³⁰ um presbítero da mesma cidade, em que Ário sustentava primeiramente que Cristo era inferior ao Pai, e posteriormente que ele não era Deus, alegando as palavras de Cristo “*meu Pai é maior do que eu*”.⁶³¹ O bispo, ao contrário, alegava contra isso as palavras de São João “*e a palavra era Deus*” e as de São Tomé “*meu*

(Hobbes, 2010, cap. III, §5, p. 12). No *De Corpore* é atrelado à sensação que ele define como “*um fantasma produzido pela reação e pelo esforço para fora do órgão da sensação, causados por um esforço para dentro a partir do objeto*” (Hobbes, 2010, cap. XXV, §2, p. 222). Um fantasma é a aparência do objeto e não possui existência separada do seu substrato material. Tanto n’*Os Elementos da Lei Natural e política* como por todo o *Leviatã* eles são a causa da superstição e da concepção de que há substâncias incorpóreas e imateriais.

⁶²⁵ Heresia de Marcião e Valentiano, que sustentavam que o Cristo, diferente do homem Jesus, não tinha origem humana e nenhuma natureza carnal, sendo ela apenas aparente. Doutrinas influenciadas pelo gnosticismo cristão e que vão se fundir ao maniqueísmo mais tarde. Contra eles Tertuliano escreverá o *Contra os valentinianos* e o *Contra Marcião*. Ver Braun (2014, pp. 1085-7) e Moreschini (2013, pp. 53-6, 63-6).

⁶²⁶ Todas as formas de arianismo, que foi antecedido pelo adocionismo de Paulo de Samósata (c.200-275), e os modalismos do século II, que em grau maior ou menor negavam que as pessoas divinas fossem distintamente coeternas em uma tentativa de assegurar o monoteísmo estrito na economia divina. Ver Crouzel (2014, pp. 1172-3).

⁶²⁷ Heresia de Nestório, arcebispo de Constantinopla de 428 a 431, morto em 451 condenado no concílio de Éfeso em 431. Ele exagerava a dualidade da natureza essencial do Cristo minimizando ou ocultando a união hipostática entre o Pai e o Filho. Ver De Andia (2014, pp. 1245-7).

⁶²⁸ Monofisismo, doutrina que surgiu como reação antidualista contra o nestorianismo, e encabeçado por Eutíquio ou Êutiques (378-454), monge de Constantinopla e muito influente na corte, que defendia apenas uma única natureza do Verbo encarnado. Ver Fédou (2014, pp. 1183-6).

⁶²⁹ Nascido entre 280 e 288, morreu em 337. Reinou a partir de 306. É pelo Édito de Milão em 313 que ele faz do cristianismo uma religião de estado.

⁶³⁰ Alexandre, patriarca de Alexandria de 313 até sua morte em 328, fortemente envolvido na controvérsia ariana.

⁶³¹ *João 14, 28. Bíblia de Jerusalém.* (2002). São Paulo: Editora Paulus, p. 1881

Senhor e meu Deus".⁶³² Alastrando-se essa controvérsia entre os soldados e os habitantes de Alexandria, ela se tornou uma disputa, causando muito derramamento de sangue na cidade e em suas cercanias; e tinha então a aparência de que continuaria se espalhando, como depois ocorreu. Isso começou a causar tanta preocupação ao governo civil do Imperador, que ele pensou ser necessário convocar um concílio geral de todos os bispos e outros eminentes teólogos por todo o Império Romano para que se encontrassem na cidade de Niceia.⁶³³ Quando estavam reunidos, eles apresentaram ao Imperador libelos com acusações uns contra os outros. Quando ele recebeu esses libelos em suas mãos, fez um discurso aos padres ali presentes, exortando-os a chegarem a um acordo e estabelecerem os artigos de fé, razão pela qual os reuniu, dizendo que o que quer que ali fosse decretado, ele faria ser cumprido. Pode parecer uma indiferença da parte dele maior do que nossa época aprovaria. Mas essa é a história. Assim, os artigos de fé necessários à salvação não foram então tantos quantos seriam definidos mais tarde pela Igreja de Roma.

Quando Constantino encerrou o seu discurso, ele ordenou que os libelos antes mencionados fossem lançados às chamas, como seria do feitio de um rei sábio e de um piedoso Cristão.⁶³⁴ Feito isso, os padres se ocuparam de seu ofício e, seguindo o método de um antigo credo, hoje conhecido como *Credo Apostólico*, fizeram uma profissão de fé, viz: *Creio em um único Deus, o Pai Todo poderoso, criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis*: nisso era condenado o politeísmo dos gentios; *E em um único Senhor Jesus Cristo, o único filho gerado de Deus*: contra os muitos filhos dos muitos deuses dos pagãos; *Gerado do Pai antes de todos os mundos, Deus de Deus*: contra os arianos; *Deus verdadeiro do Deus Verdadeiro*: contra os valentinianos e contra a heresia de Apeles e outros, que faziam de Cristo apenas um fantasma;⁶³⁵ *Luz da Luz*: colocado para continuar a explicação, e anteriormente usado para esse propósito por Tertuliano; *Gerado, não criado, feito da mesma substância do Pai*: aqui também condenando a doutrina de Ário, pois a palavra *da mesma substância*, em latim

⁶³² João 1, 1; 20, 28. *idem*, p. 1842 e 1893

⁶³³ Concílio de Nicéia em 325.

⁶³⁴ Possível referência a um acontecimento descrito na *História Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla (380 - ?). Ver Hobbes (1993 pg. 34).

⁶³⁵ Apelles (século II) foi discípulo de Marcião.

consubstantialis, mas em grego “ὁμοούσιος”,⁶³⁶ isto é, *da mesma essência*, foi posta como pedra de toque para discernir um ariano de um católico, e houve muita confusão sobre isto. O próprio Constantino, na adoção do credo, notou que esse era um termo complicado, mas ainda assim o aprovou, dizendo que em um mistério de natureza divina cabia usar *divina et arcana verba*, ou seja, palavras divinas que são incompreensíveis ao entendimento humano, denominando a palavra “ὁμοούσιος” como divina, não porque estava na Escritura divina (pois não está), mas porque era para ele um *arcanum*, isto é, uma palavra não suficientemente entendida. *E nisso mais uma vez ficou clara a indiferença do Imperador e que o seu objetivo, ao convocar o Sínodo, era não tanto a verdade, mas a uniformidade da doutrina e a paz do seu povo, que dependia disso.*

A causa da obscuridade da palavra “ὁμοούσιος” procedia principalmente da diferença entre o dialeto grego e o romano na filosofia dos peripatéticos. O princípio primeiro da religião em todas as nações é *que Deus existe*, ou seja, que Deus é realmente alguma coisa e não uma mera fantasia. Mas aquilo que é realmente alguma coisa é considerado por si mesmo, estando em *algum lugar*. Neste mesmo sentido, um homem é uma coisa real, pois eu posso considerá-lo como existindo, sem considerar outra coisa *existindo* para além dele. E pela mesma razão a Terra, o ar, as estrelas, o céu e suas partes são todas coisas reais. E porque tudo que é real aqui ou ali, ou em qualquer lugar, tem dimensões, ou seja, magnitude, aquilo que possui magnitude, seja visível ou invisível, finita ou infinita, é chamado, por todas as pessoas instruídas de um *corpo*.⁶³⁷ Segue-se que toda coisa real, na medida em que ocupa *algum lugar*, é corporal. Ao contrário, essência, deidade, humanidade, e nomes desse tipo, não significam nada que possa ser considerado sem antes considerar que haja primeiramente um *ens*, ou um deus ou um homem, etc. Assim, se houver uma coisa real que é *branca* ou *preta*, *quente* ou *fria*, a mesma deve ser considerada por si mesma. Mas branquitude, obscuridade, calor ou frio, não podem ser considerados a menos que antes seja presumido que há algo real aos quais eles são atribuídos. Essas coisas reais são denominadas pelos filósofos latinos *entia*, *subjecta*, *substantiae*, e pelos filósofos gregos de τὰ ὄντα ὑποκειμενα, ὑποστάμενα. As outras, que são incorporais, são chamadas pelos filósofos gregos de οὐσία

⁶³⁶ *Homousios*.

⁶³⁷ Os manuscritos continuam sem interrupção e com o seguinte acréscimo: “se ela finita, e corpo ou corporal se ela é infinita, seguindo-se disso que...”. Ver Hobbes (1993, p. 36).

συμβεβηχότα, φαντάσματα, mas a maioria dos filósofos latinos costumava converter οὐσία em *substantia*, confundindo assim coisas reais e corporais com as incorpóreas, o que não é correto, já que essência e substância significam coisas diferentes. E esse erro foi recebido e ainda permanece entre nós em todas as disputas, tanto entre filósofos como entre teólogos, pois na verdade *essentia* significa apenas que estamos falando ridiculamente sobre a *entidade*⁶³⁸ da coisa que é.

O “Por meio de quem todas as coisas foram criadas”, isso é provado a partir de *João 1, 1, 2 e 3*, *Hebreus 1, 3*, e também de *Gênesis 1*, onde é dito que Deus criou todas as coisas apenas por meio de sua palavra, como quando ele diz: “Que haja luz, e houve luz”. E então, que Cristo era a Palavra e que estava no princípio com Deus pode ser entendido a partir de Moisés, Davi e outros dos profetas. E nunca foi questionado entre os cristãos que Cristo era Deus eterno e sua encarnação decretada desde a eternidade, exceto pelos arianos.

Mas todos os Padres que dissertaram sobre o credo não puderam deixar de filosofar sobre isso, a maioria deles a partir dos princípios de Aristóteles, os mesmos que os escolásticos agora usam, o que pode ser visto pelo fato de que muitos deles, entre seus tratados sobre religião, publicaram princípios de lógica e de física de acordo com o sentido que lhes dá Aristóteles, como Atanásio e Damasceno. E muitos teólogos renomados ainda confundem o concreto com o abstrato, *deus* com *deitas*, *ens* com *essentia*, *sapiens* com *sapientia* e *aeternus* com *aeternitas*.⁶³⁹ Se é pela verdade exata e rígida, por que não dizem também que a santidade é um homem santo, a avareza um homem avarento, a hipocrisia um hipócrita, a embriaguez um homem embriagado, ou semelhantes coisas, em vez de dizerem que é um erro? Os Padres concordam que a Sabedoria de Deus é o eterno Filho de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas e que ele encarnou pelo Espírito Santo, se eles querem dizer isso de modo abstrato, pois se a *deitas* abstrata for *deus*, nós fazemos dois Deuses a partir de um.⁶⁴⁰ Isso foi compreendido bem por João Damasceno no seu tratado *De Fide Orthodoxa*, que é uma exposição do Credo

⁶³⁸ No original *isness*.

⁶³⁹ Molesworth omite a referência dos outros manuscritos a Zanchius (1516-1590), teólogo protestante italiano. Ver Hobbes (1993, p. 37).

⁶⁴⁰ Essa construção em Molesworth omite, segundo Lessay, o que os três manuscritos trazem: “Se eles entendem isso de modo abstrato, que outro sentido teria se não o mesmo que distinguir um Deus abstrato de Deus? A mesma coisa se entende de *deitas* no abstrato, porque se *deitas* em abstrato é o deus, nós fazemos dois Deuses a partir de um” (Hobbes, 1993, p. 37).

Niceno, onde ele nega absolutamente que *deitas é deus*, visto que de Deus ter se feito homem deveria se seguir que a Divindade se fez homem, o que é contrário à doutrina de todos os Padres nicenos. Portanto, os atributos de Deus em abstrato, quando são concebidos como Deus, são postos de maneira metonímica, o que é comum nas *Escrituras*, por exemplo, *Provérbios 8, 25*, onde é dito que “antes que os montes e os picos fossem estabelecidos eu fui gerada”, sendo a sabedoria dita aqui a sabedoria de Deus, significando o mesmo que o Deus sábio. Esse modo de falar também é comum em todas as línguas. Desse modo, essas palavras abstratas não devem ser usadas em uma argumentação, especialmente na dedução dos artigos de nossa fé, embora no linguajar cútico do Deus eterno e em todos os discursos teológicos elas não possam ser evitadas, e o próprio credo é menos difícil de ser concebido em suas próprias palavras do que em todas as exposições dos Padres.

Quem por nós homens e por nossa salvação desceu do céu e que encarnou pelo Espírito Santo na Virgem Maria e foi feito homem. Não li nenhuma ressalva a isso, pois quando Atanásio em seu credo diz do Filho, *Ele não foi feito, mas gerado*, deve-se entender do Filho enquanto era Deus eterno, ao passo que aqui se fala do Filho enquanto é homem.⁶⁴¹ E do Filho, também enquanto era homem, podia ser dito que ele foi gerado pelo Espírito Santo, pois uma mulher não concebe a não ser daquele que gera, o que também é confirmado por *Mateus 1, 20*: *Aquele que foi gerado nela (τό γενεθεν) é do Espírito Santo. E também foi crucificado sob Pôncio Pilatos, sofreu e foi sepultado, e no terceiro dia ressuscitou de acordo com as Escrituras, e ascendeu ao céu, sentou à direita do Pai, e deve voltar mais uma vez em glória para julgar os vivos e os mortos, e seu reino não terá fim.* Dessa parte do credo não encontrei qualquer dúvida por parte de nenhum cristão. Na sua profissão de fé geral, o Concílio de Nicéia foi até esse ponto e não mais além.

Acabado o Concílio, alguns dos bispos presentes (dezessete ou dezoito, dentre os quais Eusébio de Cesareia) não suficientemente satisfeitos se recusaram a subscrevê-lo até que a doutrina da ὁμοούσιος fosse devidamente explicada.⁶⁴² Sobre isso o Concílio decretou que qualquer um que dissesse que Deus possui

⁶⁴¹ Hobbes atribui a Atanásio (295-373), mas o texto provavelmente data do século VI (Hobbes, 1993, p. 38).

⁶⁴² Hobbes coloca no mesmo grupo os eusebianos, discípulos de Eusébio de Nicomédia (?-341), mais inclinados ao arianismo, e Eusébio de Cesareia, esse mais reservado acerca da controvérsia (Hobbes, 1993, p. 39).

partes deveria ser anatematizado, o que os bispos mencionados subscreveram.⁶⁴³ E Eusébio, por ordem do Concílio, escreveu uma carta cujas cópias foram enviadas aos bispos ausentes, dizendo que, estando satisfeitos com a razão de sua subscrição, também deveriam subscrever. A razão que eles deram para a sua subscrição era *que eles tinham agora uma fórmula prescrita, pela qual, como uma regra, eles poderiam conduzir a si mesmos de modo a não violar a paz da igreja*. Nisso fica manifesto que nenhum homem era um herege, a não ser aquele que de modo evidente e com palavras diretas contrariasse a fórmula prescrita pela igreja, e que nenhum homem poderia ser tomado como *herege por consequência*.⁶⁴⁴ E porque a dita fórmula não foi posta no corpo do credo, mas dirigida apenas aos bispos, não houve razão para punir nenhum homem leigo que falasse o contrário.

Mas o que significava a doutrina de que *Deus não possui partes*? Tinha se tornado heresia dizer que Deus, que é uma substância real, não pode ser considerado ou dito estar *aqui* ou *ali*, ou alhures, que são partes de lugares? Ou que há algo real sem extensão, ou seja, que não possui magnitude alguma finita ou infinita? Ou que existe alguma substância inteira, cujas duas metades ou três terços não equivalem ao todo? Ou eles queriam condenar como herético o argumento de Tertuliano, pelo qual ele confrontou Apelles e outros hereges de seu tempo, a saber, *que o que quer que não fosse corporal não era nada além de um fantasma sem corpo*?⁶⁴⁵ Certamente não, nenhum teólogo afirma isso. Eles quiseram estabelecer a doutrina de *um Deus individual na Trindade* para abolir a diversidade de espécies em Deus, e não para abolir o *aqui* e o *ali* na substância. Quando São Paulo questionou os Coríntios se *Cristo está dividido*⁶⁴⁶, ele não estava cogitando que eles pensassem ser impossível a Deus ser considerado detentor de mãos e pés, mas

⁶⁴³ A fórmula “Deus se compõe de partes” não aparece nem no texto do anátema nem em outro canon (Hobbes, 1993, p. 40)

⁶⁴⁴ Hobbes se refere aqui à acusação de Bramhall de que sua filosofia não exprimia o seu ateísmo explicitamente, mas consequentemente. Ver Hobbes (ano, p. 384).

⁶⁴⁵ Lessay destaca que nos três manuscritos há uma construção mais compreensível do argumento e da citação de Tertuliano aparecendo da seguinte maneira: “Ou entendiam bem em condenar como herético o argumento de Tertuliano com o qual ele refutou Apeles e outros hereges de seu tempo, a saber, que tudo que não é corporal não é nada, mas que os fantasmas não são corporais?” (Hobbes, 1993, p. 41). Hobbes apela à voz isolada de Tertuliano inúmeras vezes com o intuito de provar a herança patrística de sua visão corporalista assegurando a sua ortodoxia. Ver Hobbes (1841, Appendix III, p. 561; 1841 Vol. IV, p. 307; 1840, Volume IV, p. 429). A citação recorrente de Hobbes “omne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporale nisi quod non est” se encontra no *De Carne Christi*. Ver Tertullian (1956, pp. 42-3).

⁶⁴⁶ 1 Coríntios 1,13. *Bíblia de Jerusalém*. (2002). São Paulo: Editora Paulus. p. 1994.

que eles pudessem pensá-lo, à maneira dos Gentios, como um dos filhos de Deus, tal como Ario fazia, mas não como o único Filho gerado de Deus. E portanto também isso é exposto no Credo de Atanásio, que estava presente no Concílio, pelas palavras *não confundir as pessoas, nem dividir as substâncias*,⁶⁴⁷ ou seja, que Deus não é dividido em três pessoas como o homem é dividido em Pedro, Tiago e João, nem são as três pessoas uma e mesma pessoa. Mas Aristóteles, e a partir dele todos os Padres gregos e outros homens instruídos, quando distinguem a latitude geral de uma palavra, a chamam de divisão, como quando eles dividem *animal* em homem e besta, chamando-os de εἶδος, *species*, e quando novamente dividem a *species* homem em Pedro e João chamam-nos de μέρη, *partes individuae*. É por causa dessa confusão entre a divisão da substância e a distinção das palavras que várias pessoas caem no erro de atribuir a Deus um nome que não é o nome de nenhuma substância, isto é, de *incorporal*.

Por meio dessas palavras, *Deus não possui partes*, explicadas junto com aquela parte do *credo* que foi acordada naquele momento, muitas heresias anteriores ao primeiro Concílio geral foram condenadas, como a de Mani, que surgiu cerca de trinta anos antes do reinado de Constantino, pelo primeiro artigo, *creio em um só Deus*, embora, com outras palavras, me pareça que permanece ainda na doutrina da igreja de Roma, que atribui uma tal liberdade da vontade aos homens, como se a vontade deles e o propósito de pecar não devesse proceder de Deus, a causa de todas as coisas, mas originalmente de si mesmos ou do Diabo.⁶⁴⁸ Pode parecer a alguns que pelas mesmas palavras os antropomorfistas também foram condenados, e certamente foram se por partes se entendessem não pessoas individuais mas pedaços, já que face, braços, pés e outros semelhantes são pedaços. Mas não foi assim porque os Antropomorfistas não haviam surgido até o tempo de Valentian, o Imperador, o que ocorreu entre quarenta e cinquenta anos após o Concílio de Niceia, e não foram condenados até o segundo Concílio geral de Constantinopla.

Agora, quanto à punição dos hereges ordenada por Constantino, não lemos nenhuma senão que os oficiais eclesiásticos, bispos e outros pregadores, caso se

⁶⁴⁷ Símbolo de Atanásio de Alexandria (c.296-373).

⁶⁴⁸ Mani (216-277), nascido em Mardînu na Babilônia implantou sua religião por todo o Irã e foi muito influente no norte da África tendo forte impacto sobre Agostinho de Hipona. Suas concepções retomavam o dualismo de tipo zoroastriano e fundia elementos gnósticos e cristãos. Ver Vannier (2014, pp. 1084-5).

recusassem a subscrever a esta fé ou ensinassem uma doutrina contrária a ela, seriam na primeira infração privados de seus ofícios, e na segunda seriam exilados. E foi assim que a heresia, que antes era o nome de uma opinião privada e não um crime, por uma lei do Imperador feita apenas para atingir a paz da Igreja tornou-se um crime para um pastor, primeiramente com a privação e depois com o exílio.

Após esta parte do credo ter sido assim estabelecida, surgiram várias novas heresias, em parte sobre a interpretação dele, em parte sobre o Espírito Santo, sobre o qual o Concílio de Niceia nada havia determinado. Quanto àquilo que fora estabelecido, surgiram disputas acerca da natureza do Cristo e da palavra *hypostasis*, *id est*, substância, já que nada havia sido ainda mencionado acerca de pessoas, pois o credo havia sido escrito em grego, língua em que não há palavra que corresponda à palavra latina *persona*. E a união *hypostatica*, como os Padres a denominavam, da natureza humana e Divina em Cristo, fez com que Êutiques, e depois dele Dióscoro, afirmasse que só havia uma natureza em Cristo, entendendo que onde quer que duas coisas estejam unidas elas são uma só, e isso foi condenado como Arianismo nos Concílios de Constantinopla e Éfeso. Outros, porque pensavam que duas substâncias vivas e racionais, tais como Deus e o homem, precisam ser duas *hypostases*, sustentaram que Cristo tinha duas *hypostases*. Mas essas duas heresias foram condenadas conjuntamente. Então, quanto ao Espírito Santo, Nestório, Bispo de Constantinopla, e alguns outros negaram sua divindade.⁶⁴⁹ E aproximadamente setenta anos antes do Concílio de Niceia houve um concílio provincial em Cartago no qual foi decretado que os cristãos que nas perseguições tinham negado a fé em Cristo não deveriam ser recebidos de novo na igreja a menos que fossem rebatizados, o que também foi condenado, apesar de que o presidente do concílio fosse Cipriano, o mais sincero e piedoso cristão.⁶⁵⁰

E assim o credo foi estabelecido no Concílio de Calcedônia tal como nós o temos hoje pela adição das seguintes palavras: E CREIO NO ESPÍRITO SANTO, SENHOR E DOADOR DA VIDA, QUE PROCEDE DO PAI E DO FILHO. QUE CONJUNTAMENTE COM O PAI E O FILHO É ADORADO E GLORIFICADO. QUE FALOU PELOS PROFETAS. CREIO EM UMA IGREJA CATÓLICA E APOSTÓLICA.

⁶⁴⁹ Não há indícios de que Nestório recusava a divindade do Espírito Santo, mas a concepção de Maria como mãe de Deus. Ver Hobbes (1993, p. 44).

⁶⁵⁰ São Cipriano (c.210-258) foi bispo de Cartago a partir de 248 presidindo diversos sínodos.

RECONHEÇO UM SÓ BATISMO PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. E ESPERO A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS E NA VIDA DO MUNDO QUE HÁ DE VIR. E com isso foi condenado, primeiro, os nestorianos e outros com essas palavras: QUE CONJUNTAMENTE COM O PAI E O FILHO É ADORADO E GLORIFICADO;⁶⁵¹ e, segundo a doutrina do concílio de Cartago com essas palavras: CREIO EM UM SÓ BATISMO PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. Pois um só batismo não é o oposto de diversos tipos e modos de batismo, mas da repetição. São Cipriano era um cristão bom demais para permitir qualquer outro batismo que não fosse em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Na profissão de fé geral contida no credo chamado de Niceno, não há menção de *hypostasis*, nem de união hipostática, nem de corporal ou incorporeal, e nem de partes, palavras cuja compreensão não é exigida do vulgo, mas apenas dos pastores, cujas desavenças poderiam perturbar a igreja. Nem eram tais coisas necessárias para a salvação, mas colocadas apenas para ostentar instrução ou para impressionar as pessoas, com o desígnio de governá-las para atingir interesses privados.

Não vou discutir as mudanças da prevalência no império entre Católicos e Arianos, nem como o grande Atanásio, o mais feroz dos Católicos, foi exilado por Constantino, restituído e banido outra vez. A única coisa a ser lembrada é que Atanásio supostamente elaborou o credo naquele tempo em que estava exilado em Roma, quando Libério era Papa, para quem muito provavelmente a palavra *hypostasis*, da maneira como estava no credo de Atanásio, era desagradável.⁶⁵² Com efeito, a igreja de Roma não poderia ser levada a admiti-la, usando ao contrário a sua própria palavra *persona*. Mas as primeiras e últimas palavras daquele credo a igreja de Roma não recusou, pois elas fazem cada artigo, não apenas aqueles do corpo do credo mas todas as definições dos Padres nicenos, serem tais que um homem não pode ser salvo a não ser que acredite em todos eles firmemente, embora esses artigos tenham sido feitos apenas para atingir a paz e unir os espíritos do clero, cujas disputas poderiam perturbar a paz do império.

⁶⁵¹ Em Molesworth é omitido o termo πνευματόμαχοι presente nos outros manuscritos como os “outros” junto aos nestorianos, termo cunhado para designar os que recusavam que o Espírito Santo fosse da mesma natureza do Pai e do Filho, o que não cabe aos nestorianos. Eles também eram chamados de macedonianos por causa de Macedônios, bispo de Constantinopla, que sustentava que o Espírito Santo estava a serviço do Pai e do Filho como um anjo ou uma criatura. Ver Hobbes (1993, p. 45).

⁶⁵² Liberius (310-366), foi Papa entre 352 e 366.

Após esses quatro Concílios gerais, o poder da igreja de Roma cresceu rapidamente, e, seja pela negligência ou pela fraqueza dos Imperadores que se sucederam, o Papa fez o que desejava da religião. *Não houve doutrina favorável ao poder eclesiástico ou à reverência ao clero da qual o oponente não fosse tido por herético por um concílio ou outro e punido arbitrariamente pelos Imperadores com exílio ou morte.* E por fim, os próprios reis e as repúblicas, a menos que expurgassem os hereges de seus domínios, eram excomungados e interditados, e seus súditos instigados contra eles pelo Papa. Tanto é que para um Cristão sério e sincero não havia nada mais perigoso do que investigar a respeito de sua própria salvação a partir das Escrituras Sagradas, enquanto um cristão frio e descuidado estava a salvo e um hipócrita habilidoso, santificado. Mas essa é uma história tão bem conhecida que não preciso insistir mais nela, mas passarei aos hereges aqui na Inglaterra e a quais punições foram aplicadas a eles por atos do Parlamento.

Enquanto isso, as leis penais contra os hereges eram tais como os diversos príncipes e estados em seus próprios domínios achavam conveniente promulgar. Os éditos dos imperadores tornavam as punições capitais, mas a maneira como seriam aplicadas era deixada aos prefeitos das províncias, e quando outros reis e estados pretendiam, em conformidade com as leis da igreja de Roma, extirpar os hereges, eles determinavam a punição que desejassem. A primeira lei que foi feita aqui para a punição de hereges, chamados de Lolardos e mencionados nos Estatutos, foi no quinto ano do reinado de Ricardo II,⁶⁵³ ocasionada pela doutrina de John Wickliff e seus seguidores. Wickliff tinha escapado graças ao favor de João de Gante, filho do rei, durante o reinado de Eduardo III, pois não havia ainda no parlamento nenhuma lei para a sua punição. Porém, no quinto ano do próximo rei que foi Ricardo II, passou um ato do parlamento com o efeito de que xerifes e alguns outros deveriam ter o encargo de apreender aqueles que eram tidos pelos prelados certamente como pregadores de heresias, seus protetores, financiadores e cúmplices, e de mantê-los em prisão até que se justificassem de acordo com a lei da santa igreja. Assim, até então não havia lei na Inglaterra pela qual um herege pudesse ser submetido à morte ou a outros meios de punição que não fosse aprisionando-o até que se reconciliasse com a igreja. Após isso, no reinado seguinte, que foi o de Henrique IV, filho de João de Gante,⁶⁵⁴ por quem Wyckliff havia sido favorecido, e *que na sua*

⁶⁵³ Ricardo II ou Ricardo de Bordéus (1367-c.1400) reinou entre 1377 e 1384.

⁶⁵⁴ Duque de Lancaster (1340-1399), filho de Eduardo III (1366-1413).

aspiração à coroa teve necessidade da boa vontade dos bispos, foi feita uma lei, no segundo ano do seu reinado, na qual se decretava que todo bispo poderia convocar e aprisionar qualquer pessoa suspeita de heresia, e que um herege obstinado deveria ser queimado diante do povo.⁶⁵⁵

No reinado seguinte, que foi o de Henrique V,⁶⁵⁶ no seu segundo ano foi promulgado um ato parlamentar em que foi declarado que a intenção dos hereges chamados Lollardos era subverter a fé cristã, a lei de Deus, a igreja e o reino, e que um herege condenado deveria perder todas as suas terras e todos os seus bens móveis e imóveis, além da punição de ser queimado. E mais uma vez, no vigésimo quinto ano do reinado de Henrique VIII foi decretado que um herege condenado deveria abjurar de suas heresias e, se se recusasse a fazê-lo ou reincidisse, deveria ser queimado em um lugar público como exemplo para os outros.⁶⁵⁷ Esse ato foi feito após o fim da autoridade do Papa, mostrando que o Rei Henrique VIII não pretendia mais nenhuma mudança na religião além de recuperar seu próprio direito eclesiástico. Mas no primeiro ano de seu filho Eduardo VI foi feito um ato pelo qual foi revogado não apenas esse ato, mas também todos os atos anteriores acerca das doutrinas ou assuntos de religião. Assim, neste momento não havia lei alguma acerca da punição dos hereges.⁶⁵⁸ Mais uma vez, no Parlamento do primeiro e do segundo ano da Rainha Maria,⁶⁵⁹ o ato de Eduardo VI não foi revogado, mas se tornou inútil pela recuperação do estatuto 25 de Henrique VIII, livremente posto em

⁶⁵⁵ Lei *De haeretico comburendo* de 1401. Ver Dickens (1964, p. 25).

⁶⁵⁶ Filho de Henrique IV, nascido em 1387 e reinando de 1413 até 1422.

⁶⁵⁷ Henrique VIII (1491-1547) reinou entre 1509 até a sua morte. A promulgação citada por Hobbes é um estatuto de 1533 que revogou o *De haeretico comburendo* estabelecendo em 1414 que os bispos não teriam a prerrogativa de prender qualquer um por heresia sem que fosse uma acusação prevista pela *Common Law*, e que a autoridade papal não era critério para acusar alguém de heresia. Ao *Ato de Supremacia* de 1534 foi adicionado em 1536 uma rejeição mais explícita da autoridade do líder da igreja de Roma. Ver Hobbes (1993, p. 50).

⁶⁵⁸ Ato de 1547 intitulado *Treason Act* de Eduardo VI (1537-1553), filho de Henrique VIII. A perseguição aos hereges não cessou sob Eduardo VI, já que no seu reinado houve a condenação à fogueira do anabatista Joan Bocher em 1550 e do médico Holandês George van Parris. Ver Hobbes (1993, p. 50).

⁶⁵⁹ Maria Tudor (1516-1558) apelidada de Maria a Sanguinária devido à sua violenta reação antiprotestante e sua volta ao catolicismo romano. O ato citado por Hobbes teve lugar em 1554.

execução,⁶⁶⁰ tanto que se debateu se deveriam ou não agir segundo o estatuto contra a Senhora Elisabete, irmã da Rainha.⁶⁶¹

A Senhora Elisabete, alcançando a coroa não muito tempo depois, quando da morte da Rainha Maria, no quinto ano de seu reinado, por um ato do parlamento, revogou em primeiro lugar todas as leis eclesiásticas da Rainha Maria, assim como todas as leis anteriores acerca da punição dos hereges, não decretando nenhuma outra punição para substituí-las. Em segundo lugar foi decretado que a Rainha, por meio de suas cartas oficiais, daria aos bispos, assim como a algumas outras pessoas, em nome de sua Majestade, o encargo de executar o poder eclesiástico, encargo no qual os comissários eram proibidos de julgar algo como heresia que não tivesse sido declarado como tal por algum dos primeiros quatro Concílios gerais. Mas não houve menção aos Concílios gerais, a não ser naquela porção do ato em que foi autorizada aquela comissão, comumente chamada de *Alta comissão*, nem havia naquela comissão nada sobre como os hereges deveriam ser punidos, mas lhes era garantido que poderiam declarar ou não, como desejassem, que seria ou não heresia qualquer uma daquelas doutrinas que haviam sido condenadas como tais nos primeiros quatro Concílios gerais.⁶⁶² Assim, enquanto a *Alta Comissão* estava acontecendo,⁶⁶³ não havia um estatuto pelo qual um herege poderia ser punido além das censuras ordinárias da igreja, nem doutrina tida como heresia a menos que os comissários tivessem efetivamente declarado e publicado que tudo o que fora feito uma heresia pelos quatro primeiros Concílios deveria ser heresia também agora. Mas eu nunca ouvi que uma tal declaração tenha sido feita, seja por proclamação, ou por registro dela nas igrejas, ou por documentos públicos, como é necessário nas leis penais, sendo as infrações perdoadas por ignorância quanto a essas leis. Além disso, se a heresia tivesse sido tornada punível capital ou

⁶⁶⁰ Lessay mostra que somente em Molesworth é posto “freely putting it in execution...” enquanto os manuscritos trazem “fiercely put in execution...” cuja sintaxe faz mais sentido. Ver Hobbes (1993, p. 51).

⁶⁶¹ Meia irmã de Maria Tudor, Elizabeth (1533-1603) reinou entre 1558 até a sua morte. Seu reinado teve uma característica mais conciliadora que agradou grande parte das alas protestantes.

⁶⁶² No Concílio de Niceia (325) foi condenado o arianismo; no de Constantinopla (381) foi afirmada a divindade do Espírito Santo; no de Éfeso foi promulgada a unidade da natureza de Cristo e a maternidade de Maria, e no de Calcedônia (451) as teses de Êutiques foram condenadas. Lessay destaca que o *Ato de Supremacia* não aponta somente os quatro concílios gerais (ecumênicos), mas que a *Alta Comissão* poderia declarar uma heresia qualquer doutrina que fosse tida como tal pela *Alta Corte* do parlamento junto ao assentimento dos bispos convocados. Hobbes (1993, p. 52).

⁶⁶³ Ela foi abolida pelo Longo Parlamento em 1641 com o assentimento de Carlos I.

civilmente, os próprios quatro Concílios gerais, ou ao menos os pontos condenados neles, deveriam ter sido publicados ou colocados nas igrejas da Inglaterra, porque sem isso ninguém poderia saber como cuidar para não ofendê-los.

Alguns podem perguntar se ninguém foi condenado e queimado por heresia nos tempos da *Alta Comissão*. Eu soube que houve, porém aqueles que aprovam essas execuções talvez possam saber melhor do que eu quais foram as bases para elas. Tais bases certamente merecem ser inquiridas.

Por último, no décimo sétimo ano do reinado de Carlos I, pouco depois que os escoceses revoltosamente destituíram o governo episcopal na Escócia, os presbiterianos na Inglaterra tentaram fazer o mesmo aqui.⁶⁶⁴ O Rei, embora visse os rebeldes prontos para tomar o campo de batalha, não admitira isso, mas, ainda com a esperança de pacificá-los, esteve disposto a passar um ato do parlamento para a abolição da *Alta Comissão*.⁶⁶⁵ Todavia, embora a *Alta Comissão* tivesse sido abolida, ainda assim o parlamento, tendo outros objetivos além de estabelecer o Presbitério, seguiu em sua rebelião e destituiu tanto o episcopado como a monarquia, instituindo um poder chamado por eles de *A República* e por outros de *O Coto (The Rump)*, que os homens obedeciam não por dever, mas por medo.⁶⁶⁶ Também não havia leis humanas capazes de restringir qualquer homem de pregar ou escrever qualquer doutrina concernente à religião que desejasse. E neste calor da guerra era impossível perturbar a paz do estado, que a essa altura já era nula.

E foi nessa época que um livro chamado *Leviatã* foi escrito em defesa do poder temporal e espiritual do Rei, sem qualquer palavra contra o episcopado, ou contra qualquer bispo ou doutrina pública da igreja. Em torno de doze anos após a usurpação desse *Coto*, agradou a Deus restaurar sua mais graciosa Majestade ao trono de seu pai e presentemente sua Majestade restaurou os Bispos e perdoou os Presbiterianos.⁶⁶⁷ No entanto, ambos no parlamento acusaram esse livro de heresia, quando nem os bispos antes da guerra haviam declarado o que era heresia, e se o

⁶⁶⁴ Em 1641.

⁶⁶⁵ Em Molesworth o texto não continua como nos demais manuscritos, que trazem “para a abolição da *Alta Comissão*, que significou uma grande redução desse poder pelo qual os presbiterianos alegavam serem oprimidos”. Ver Hobbes (1993, p. 53).

⁶⁶⁶ A exclusão dos bispos se deu em 1642 e a execução de do Arcebispo Laud em 1645. Somente em 1646 o Parlamento aboliu o episcopado.

⁶⁶⁷ Carlos II (1630-1685) de fato restabeleceu o episcopado, mas este nunca mais teria as prerrogativas anteriores à revolução parlamentarista. A anistia, que não beneficiou apenas os presbiterianos, se deu na Declaração de Breda em abril de 1660. Ver Hobbes (1993, p. 55).

tivessem feito, isso teria sido invalidado pela abolição da *Alta Comissão* na importunação dos Presbiterianos. Os homens, na sua maioria, são tão ferozes na disputa em que o seu saber ou o seu poder está em debate, que eles nunca pensam nas leis, mas tão logo são ofendidos clamam *crucifique*, esquecendo o que foi dito por São Paulo (2 *Timóteo* 2, 24, 25), mesmo no caso de um erro defendido obstinadamente: *o servo do Senhor não deve brigar; antes, deve mostrar-se a todos modesto, bom mestre, paciente, capaz de admoestar com suavidade os adversários, para que Deus lhes conceda o arrependimento e o conhecimento da verdade*. A ferocidade manifesta nas disputas dos teólogos, desde antes do Concílio de Nicéia até os nossos dias, é uma violação deste conselho.

FINIS.

Bibliografia.

Hobbes:

- *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Editora Unesp, 2022,
- *Leviathan with selected variants from the Latin Edition of 1668*. Indianápoles: Hackett Publishing Company, Inc, 1994.
- *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004,
- *An Answer to a Book published by DR. Bramhall, late bishop of Derry; called the "Catching of Leviathan."* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, volume IV.
- *Historia Ecclesiastica*. Paris: honoré champion éditeur, 2008
- *Leviathan sive de Materia , Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. Opera Philosophica, Volume III, Londini, 1841.
- *Do Cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 2002.
- *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- *Considerations upon the reputation, loyalty, manners and religion of Thomas Hobbes of Malmesbury*. English Works Volume IV, 1840.
- *De Corpore*. English Works, volume I, London: 1839.
- *De Corpore*. Opera Philosophica, Volume I, Londini: edições Molesworth, 1839.
- Hobbes, Thomas. (1842) *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*. English Works volume VI.
- *An Historical narration concerning heresy, and the punishment thereof*. English Works Volume IV. Molesworth Edition. 1840.
- *Textes sur l'hérésie et l'histoire. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck Lessay*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 1993.

Demais autores.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São paulo: Edipro, 2012
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- AGOSTINHO. *Trindade*. Livro I, capítulo 6, §11, p. 35. São Paulo: Paulus, 1994
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Livro I. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- AGOSTINHO. *A Graça*. Volume I. Paulus: São Paulo. 1998,.
- AQUINAS. *Summa Theologiae, Questions on God*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- *Bíblia de Jerusalém*. (2002). São Paulo: Editora Paulus.
- BOULNOIS, Olivier. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes and the Natural Law tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993
- BARTON, John. *Historical-critical approaches in The Cambridge Companion to Biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CÍCERO. *Da natureza dos deuses*. Tradução de VENDEMIATTI, Leandro Abel. Unicamp. 2003.
- CURLEY, Edwin. *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*. Journal of the history of Philosophy. Volume 34, number 2, April, 1996, pp.257-271.
- Champion, Justin A. I. (2006). *An Historical Narrative Concerning Heresie: Thomas Hobbes, Thomas Barlow, and the Restoration debate over "heresy"*. In: David, Loewestein; Marshall, John (ed.). *Heresy, literature and politics in early modern english culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curley, Edwin. (2007). Hobbes and the cause of religious toleration. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. São Paulo: Cambridge University Press.
- COLLINSON, Patrick. *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

- CHAUI, Marilena. *Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa*. in *Necessidade e contingência na modernidade*. Sao Paulo: Editora Barcarolla, 2009.
- CARABINE, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press. 1995.
- CLEMENTE de Alexandria. *O Pedagogo*. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- DIONÍSIO, o Areopagita. *Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- *Los Nombres de Dios*. Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- De Andia, Ysabel. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia* in *Ouvres de Descartes*, volume VII. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-éditeur, 1904.
- Dickens, Arthur G. (1964). *The English Reformation*. London: B. T. Batsford LTD.
- EUSÉBIO, de cesaréia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. In *Cartas e máximas principais: como um deus entre os homens*. São paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.
- Ehrman, Barth. *The Orthodox Corruption of Scripture*. Oxford University Press, 2011.
- ESPINOSA, Bento de. *Pensamentos metafísicos*. Editora Autêntica, 2015.
- FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada*. Petrópolis: Vozes, 2018,
- GORHAM, Geoffrey. *Mixing Bodily fluids: Hobbes's Stoic God*. Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions, volume 53, número 1, Springer, 2013.
- FOISNEAU, Luc. *Beyond the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God'*, Rivista di storia della filosofia, 1 (2004).
- FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la Toute puissance de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France.

- GORHAM, Geoffrey.. *The Theological foundation of hobbesian physics: A defence of corporeal God*. BritishJournal for the history of philosophy. Routledge, 2012.
- Gatti, Maria Luisa. *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*. Cambridge Companion to Plotinus.São Paulo:Cambridge University Press, 1996.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GALLAGHER, Edmon L. e MEADE, John D. *The Biblical canon lists from early Christianity*. Oxford: Oxford university Press, 2017.
- GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan*. Oxford: oxford university press, 1969.
- HARL, Marguerite. DORIVAL, Gilles. MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- HAHN Scott e WIKER Benjamin. *Politização da Bíblia: As raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escritura (1300-1700)*.Campinas: Editora Ecclesiae, 2018.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de janeiro: Editora civilização brasileira, 2003.
- HILL, Christopher. *O século das revoluções*. São paulo: Editora Unesp. 2012.
- KANNENGIESSER, Charles. Niceia I (Concílio) in *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014, p. 1250-1252.
- KALUZA, Zénon. in *Dicionário Crítico de Teologia*. São paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.
- LEIJENHORST, Cees. *La causalité chez Hobbes et Descartes* in *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005.
- LESSAY, Frank. *Hobbes and sacred history* in *Hobbes and History*. London: Routledge. 2000.

- LEIJENHORST, Cees. *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Cees Leijenhorst. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002.
- LEIJENHORST, Cees. *Sense and Nonsense about sense: Hobbes and the aristotelians on sense perception and imagination* in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- LEIJENHORST, Cees. *HOBBS corporeal deity in Heterodoxy in Early modern science and religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- LUTERO. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes. 1995.
- LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Belo Horizonte: Editora autêntica. 2021.
- MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge university Press, 1992.
- MARTINICH, A. P. *Hobbes: a Biography*. São Paulo: Cambridge university Press, 1999
- MORROW, Jeffrey L. *Three Skeptics and the Bible: La Peyère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of modern biblical criticism*. Eugene: PICKWICK publications, 2016.
-
- MORGAN, Robert. *The Cambridge Companion to Biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MINTZ, Samuel I. *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1970.
- MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola. 2013.
- NAKAYAMA, Patrícia. *A Arte Retórica de Thomas Hobbes*. Tradução e comentário. Universidade de São Paulo (dissertação), 2009.
- NYSSA, Gregory. *The life of Moses*. Paulist Press: New York. 1978.
- OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Editora Alameda, 2005.
- ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

- O'Meara, Dominic. *Plotin une introduction aux Ennéades*. 2ªed. Oxford, Clarendon Press. 2004.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora NOva Cultural Ltda. 1999,
- PLATÃO. *Diálogos*. Volume VIII. *Parmênides - Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 1974.
- Platão. *Diálogos Volume XI. Timeu, Crítias, O 2º Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará. 1986.
- PHILO of Alexandria. The works of Philo.
- PLOTIN, *Ennéades*. VI. Les belles lettres. Paris. 2003.
- PROCLUS. *Théologie platonicienne. Livre I. tomo i*. Paris: Les belles lettres, 2003
- POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press, 2003.
- RIST, John. *Plotinus and Christian philosophy*. In Cambridge Companion to Plotinus. São Paulo: Cambridge University Press, 1996.
- RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.
- RÖMER, Thomas. *A Chamada história deuteronomista: Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- ROGERS, G.A.J. Hobbes, *history and wisdom*. in *Hobbes and History*. London: Routledge. 2000.
- REVENTLOW, Henning Graf. *The Authority of the bible and the rise of the modern word*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- REZENDE, Antônio Martinez e BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário de Latim Essencial*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*. São paulo: Editora É realizações , 2015.

- STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes*. Dépôt légal - 1^{ère} édition: 2005, janvier. presses universitaires de France, 2005.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. *God an anatomy*. New York: Alfred A. Knopf, 2022.
- SCHMID, Konrad e SCHROTER, Jens. *O Surgimento da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora vozes e editora Sinodal. 2023.
- SPRINGBORG, Patricia. *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God*. London: British Journal for the History of Philosophy, pp. 903-934.
- SMITH, Mark S. *História primitiva de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.
- SCHUMANN, Kar. *La question de Dieu chez Hobbes* in *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Dominique Weber (ÉD.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2005.
- SORELL, Tom. *Hobbes's uses of the history of philosophy. in Hobbes and History*. London: Routledge. 2000,
- SCHUHMANN, Karl. *Hobbes concept of history. in Hobbes and History* London: Routledge. 2000
- SCHMID, Konrad e SCHRÖTER. *O surgimento da Bíblia: dos primeiros textos às Sagradas Escrituras*. Petrópolis: Editora Vozes e Sinodal, 2023,
- TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956
- VERMEYLEN, Jacques. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.
- WOLINSKI, Joseph. *Espírito Santo em Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2014.
- WARRANDER. Howard. *The political philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford university press, 1958.
- WEBER, Dominique. *Hobbes et le corps de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2009.
- *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.
- WILSON, Catherine. *Epicureanism at the origins of modernity*. Oxford: Oxford university Press, 2008.
- ZARKA, Yves-Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1999.

