

Ribeiro, Renato Janine. **Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero.** *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

**Disponibile en la World Wide Web:**

[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/03\\_ribeiro.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/03_ribeiro.pdf)

[www.clacso.org](http://www.clacso.org)

**RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO**

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

[biblioteca@clacso.edu.ar](mailto:biblioteca@clacso.edu.ar)

RENATO JANINE RIBEIRO\*

## THOMAS HOBBS, OU: A PAZ CONTRA O CLERO

HÁ MUITAS MANEIRAS de iniciar um artigo sobre Hobbes. A mais óbvia consistiria em começar pelo estado de natureza, que em nosso autor é o estado de guerra de todos contra todos, passando então ao contrato que institui a um só tempo a paz e um Estado forte, no qual os súditos não têm direito a se opor ao soberano. Outra estratégia residiria em resumir, sucessivamente, a física, a psicologia e a política hobbesianas. Pois evitarei ambas, que uma leitura –sem intermediários– do *Leviatã* ou do *Do cidadão* supriria com facilidade. Principiarei evocando algo que costuma ser desprezado, a religião do filósofo –melhor dizendo, o papel que recebe a religião em Hobbes<sup>1</sup> (Janine Ribeiro, 1999; Hobbes, 1968; Hobbes, 1992).

---

\* Professor titular de Ética e Filosofia Política na Universidade de São Paulo, Brasil. Mestre pela Sorbonne, doutor e livre-docente em Filosofia pela USP. Autor de *A Marca do Leviatã* (São Paulo, Ática, 1978), *Ao leitor sem medo* (Belo Horizonte, 2a edição, Editora UFMG, 1999) e *La última razón de los reyes* (Buenos Aires, Colihue, 1998).

1 Minha principal obra sobre Thomas Hobbes é *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, 1999. Como será uma referência constante neste artigo, não a citarei todas as vezes em que a pressuponho.

Nas partes III e IV do *Leviatã*, ou seja, na metade final do livro, Hobbes se dedica à política cristã. Para ser exato, a terceira parte trata do Estado cristão, e a última do poder que a Igreja católica romana pretende exercer. Por isso, na III ele fala do que é certo, e na IV do que a seu ver é errado. São partes pouco lidas da obra de Hobbes. Geralmente, quem as lê fica chocado. Houve e ainda há reações fortes contra as quase blasfêmias que nosso autor, na parte IV, dirige contra o papado. Já a parte III impressiona o leitor com alguma formação cristã, por nela ler uma teologia tão heterodoxa. Seguramente, é esse caráter pouco usual das doutrinas religiosas de Hobbes que facilita considerá-lo como ateu. De suas idéias uma, talvez a mais importante de sua teologia, é a da mortalidade da alma: esta última não passa de sopro, e por isso, quando exalamos o último suspiro, vai-se toda a vida que temos. Nada sobrevive. Somente no dia do Juízo Final é que seremos ressuscitados –de corpo inteiro, porque a carne nada é sem o sopro, nem o sopro sem a carne– para um julgamento definitivo. Depois desse, os eleitos terão a vida eterna, e os condenados sofrerão segunda e final morte.

Mas essa tese é, na verdade, menos chocante do que parece. O que Hobbes faz é articular várias teses que circulavam nos meios religiosos do século XVII. Tratava-se de idéias heterodoxas, talvez heréticas em face dos poderes estabelecidos, mas que foram bastante veiculadas na Inglaterra da Revolução Civil. Delas não se pode inferir um possível ateísmo de nosso autor. O que impressiona são, na verdade, duas coisas. A primeira é que nessas teses Hobbes se encontra, eventualmente, com a “esquerda” de sua época. Assim, enquanto sua vontade de preservar a ordem e sua simpatia (cada vez mais pessoal e menos expressa nas conclusões de suas obras) pela monarquia o aproxima da “direita”, e seu recurso ao contrato e aos interesses como fundamento para a teoria política, afastando-o do direito divino, situam-no mais perto de uma posição republicana, ou seja, de um “centro”, é na religião que nosso autor mais se achega ao que poderíamos chamar a “esquerda” de seu tempo.

Falar em direita, centro e esquerda antes da Revolução Francesa –quando esses termos passaram a ter aplicação política, a partir da distribuição dos deputados no recinto da Assembléia Constituinte– soa anacrônico. E em alguns casos o é. Contudo, o conflito político inglês do século XVII autoriza uma leitura que assim o recorte. Temos os defensores do poder do Rei e dos Grandes do reino, à direita; no centro, os que os contestam a partir da pequena e média propriedade, ou do capital; e, na esquerda, uma reivindicação mais radical, dos não-proprietários.

As posições políticas que assim evoco são aquelas que Christopher Hill se dedicou, ao longo de sua obra de historiador, a esclarecer. A grande história da Revolução Inglesa redigida no século XIX, sob o impacto do presente *whig* e do passado puritano, valorizou os opo-

res de Carlos I como puritanos, ancestrais dos liberais décimo-nônicos, mas deixou de lado os movimentos sociais, os radicais no meio da oposição, aqueles que punham em xeque os dois lados, indo mais longe que uma oposição de proprietários. Somente Hill, a partir de sua *Revolução Inglesa de 1640*, escrita para o tricentenário da mesma, vai recuperar o lugar e papel daqueles rebeldes. Entre eles, sobressaem-se os *levellers*, niveladores, que querem uma igualdade social e, sobretudo, os *diggers*, cavadores, ou *true levellers*, verdadeiros niveladores, os únicos a proporem a supressão da propriedade privada da terra cultivada. Pois é neste meio que um *leveller*, Richard Overton, publica um *Mans Mortalitie*, “Mortalidade do homem”, que em muito se encontra com as teses hobbesianas. Em síntese, a idéia dos mortalistas é que nossa alma é tão mortal como nosso corpo; não existe uma eternidade de tormentos, sendo que a vida eterna está reservada aos bons e, portanto, só pode ser uma eternidade beatífica, jamais uma imortalidade de dores. Inferno, pois, não há (Hill, 1977; Hill, 1987; Overton, 1968).

Ora, o resultado político dessa concepção é bastante claro. Se não há condenação eterna, mas apenas a salvação eterna ou então a morte definitiva, não se prejudica em nada a recompensa aos bons, mas se reduz –em larga proporção– o castigo dos maus. Quem almeja a salvação da alma nada perde. Mas quem teme a condenação eterna pode abrir mão desse temor. Naquela época, como mostrou Keith Thomas, não eram poucos os que mostravam escasso interesse em ir para o Paraíso, mas temiam acabar no Inferno; ora, se esse temor perde a razão de ser, o que se segue é uma redução do medo. Diminui com isso o medo que se tem ao clero, que detém as chaves do acesso ao Céu e ao Inferno. Dizendo mais claramente: dos territórios do Além, o mais importante é o Inferno. Diz um bispo anglicano –Bramhall, de Derry, na Irlanda, que se envolve em polêmica com Hobbes– que o pior não é o que ele faz ao céu, mas ao inferno. Hamlet, na peça de Shakespeare, menos de 50 anos antes do nosso autor, cogita o suicídio, no célebre monólogo “Ser o no ser”; ora, o que o faz suportar os males atuais, em vez de pôr-lhes fim com “un simple puñal”, é o medo daquelas coisas que nos aguardam após a morte, “ese ignoto país” –o Além– “de cuyos confines ningun viajero vuelve”. Os medievais tinham uma certa noção do que haveria depois da morte; relatos eram publicados, de almas do purgatório que visitavam seus parentes, de almas que vinham contar de sua beatitude no Paraíso ou de seu sofrimento no Inferno; com a modernidade, essas viagens cessam. Perde-se o conhecimento que os anteriores alegavam ter do Além (Thomas, 1971; Shakespeare, 2000; Hobbes, 1839; Janine Ribeiro, 1999).

Entende-se que a esquerda, querendo reduzir o poder do clero anglicano e mesmo o dos ministros presbiterianos, se empenhasse em diminuir o Inferno. Mas a mesma posição também é compreensível

num autor nada esquerdista, como Hobbes. Seu problema é eliminar a grande ameaça ao poder estatal. Ora, só uma leitura superficial leva a crer que o Estado esteja ameaçado pelos rebeldes. Quem realmente o submete a enorme estresse é o clero. Não há rebeldia sem manejo das consciências. Pensar a revolta somente pelo uso das armas é um equívoco que nada, em Hobbes, permite. As ações humanas decorrem sempre de opiniões. As opiniões –e esse é um lugar comum da época– governam a ação. Mas com isso não se entendem opiniões no sentido de hoje, isto é, uma fala explícita, divulgada, consciente, mas menos consistente que uma teoria. A *doxa* como hoje a concebemos é um conceito enfraquecido. Mas quando o pensador de inícios da modernidade fala em “opinião”, o que ele entende é algo mais próximo do nosso inconsciente que da nossa fala. A opinião que alguém tem, e que lhe rege as ações, é uma convicção por vezes nem mesmo explicitada. Por exemplo, se alguém acha que o poder soberano está dividido entre o rei e o Parlamento, ou que a soberania, que cabe ao rei, não inclui a representação, que pertenceria ao Parlamento, tal opinião o faz obedecer ora a um, ora a outro. Mas não se trata necessariamente de uma opinião que uma *enquête* permitiria constatar. Pode, simplesmente, consistir no ignorar que o “soberano representante” é o monarca. Ter a opinião assim ao mesmo tempo inclui um poder enorme da opinião e, por outro lado, nem mesmo saber bem de que se trata.

Onde isso fica mais claro é na passagem, talvez, mais significativa da obra hobbesiana inteira. Refiro-me a um momento do capítulo XIII do *Leviatã*. Hobbes acaba de explicar por que ocorre a guerra de todos contra todos. Explicou que, justamente por sermos iguais, sempre desejamos mais uns que os outros. Da igualdade decorre uma concorrência, que na falta de um poder estatal se converte em guerra. Assim, diz, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”. Ora, Hobbes está ciente da dimensão chocante dessa tese radicalmente antiaristotélica. Estamos acostumados a acreditar em nossa natureza sociável. É justamente por termos esta ilusão, aliás, que nos tornamos incapazes de gerar um mínimo de sociedade: Hobbes lida com esse paradoxo, que mais tarde será retomado por Freud, segundo o qual, se queremos ter sociedade, devemos estar atentos ao que é anti-social em nossas pulsões (Freud) ou em nossas posturas e estratégias; se queremos ter amor, devemos ter noção do ódio. Não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe, ou seja, nem uma natureza sociável, nem uma natureza anti-social, mas uma desconfiança radicalizada e racional. Aliás, construir a sociedade com base numa sociabilidade inexistente é pior do que simplesmente não a construir; porque a inexistência, no caso, significa que

existe a sociabilidade como quimera, como ilusão e, portanto, dar-lhe crença é multiplicar os problemas. Se tento construir um prédio sem cimento ou tijolos, ele nem se ergue. Não se constrói nada. Mas na vida social, se construo uma sociedade com o auto-engano, engendo uma potência interminável de novos enganos.

De todo modo, Hobbes percebe que acaba de enunciar a mais chocante de suas teses. Por isso, prontamente introduz seu leitor como personagem de seu texto; num recurso raríssimo em sua obra, e em seu tempo, transforma este discreto associado –que somos nós, ou pelo menos o seu contemporâneo– em destinatário *explícito* de seu discurso. E pede que cada leitor (“ele”: é interessante que não use a fórmula óbvia, “you”, vós ou você; eis uma maneira de ainda manter distância de quem o lê) “considere a si mesmo”, quando tranca as portas e mesmo as gavetas em sua casa: “Que *opinião* tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?” (itálico meu). Dois pontos, aqui, a ressaltar. Primeiro: a passagem é estratégica na obra. Hobbes vem dizer aquilo que mais contraria as convicções aceitas sobre a natureza humana, em sua época e possivelmente na nossa. Como observa Leo Strauss, Hobbes e Espinosa são os dois primeiros pensadores a contrariar a tese de que a sociedade efetua a realização da natureza humana: em vez disso, entenderão que a vida em sociedade vai contra o cerne de nossa natureza. Hobbes, aqui, precisa dirigir-se ao leitor porque é obrigado a reconhecer que está dizendo algo pouco aceitável. Mais que isso, ele precisa suspender o protocolo usual do texto filosófico –que consiste em afirmar o que se acredita verdadeiro com tal ênfase que se torna necessário extirpar esse vestígio da retórica, essa memória da persuasão, que é a presença do interlocutor, no caso, o destinatário– porque a simples enunciação do que seria certo ou correto não basta. Se Hobbes não se dirigisse a seu leitor, o texto provavelmente perderia a leitura: é de se imaginar que muitos leitores aqui fechassem lo livro, considerando suas teses nada mais que absurdas e não merecedoras de atenção (Strauss, 1971, cap. V; Hobbes, 1968).

Segundo ponto: a opinião aqui referida –do leitor– não é consciente. O leitor que usa chaves em casa não sabe o que significa esse uso, melhor dizendo, não sabe que opinião tem. Hobbes nem precisaria identificar e tentar persuadir tal destinatário, se apenas reiterasse o que este último já sabe. Se a deferência ao leitor se impõe, é porque este próprio não sabe o que faz, ou qual é sua própria crença. Há, portanto, um jogo misto com o leitor. Por um lado, ele alcança a dignidade de ser incluído na obra, como quem a pode avalizar e dar-lhe continuidade. Por outro, e contrapondo-se a essa promoção hobbesiana do leitor, este é delicadamente advertido de que não extrai as conseqüências, ou os pressupostos, de sua ação. Não sabe em que acredita. Desconhece sua

própria opinião. Esta melhor se infere dos atos que pratica. É por aí que a opinião adquire dois traços que mais tarde distinguirão o inconsciente freudiano: ela é desconhecida de quem a tem e justamente por isso governa-o em larga medida. Essa composição de autodesconhecimento e de simétrico poder é o que marca tanto a opinião hobbesiana quanto o inconsciente freudiano.

\* \* \*

Nosso parêntese pelo papel da opinião na filosofia hobbesiana explica-se<sup>2</sup>: se ela não é visível, se nem eu sei em que acredito, torna-se necessário um longo percurso por aquilo que produz as crenças. Fosse Hobbes um autor do século XIX ou mesmo do XX, possivelmente falaria em produção de ideologia. Fosse ele um pensador da segunda metade do século XX, provavelmente falaria em mídia. A seu modo, realizou coisa próxima, pois mostrou como se engendra o erro, mas um erro diferente, em seu alcance, daquele que seu contemporâneo Descartes critica em suas *Meditações Metafísicas* (Descartes, 1968).

O erro cartesiano é muito grave, porque afeta todo o nosso conhecimento do mundo –a ponto de estarmos, quem sabe, lidando com aparências e não com as coisas como seriam; e disso chega Descartes até mesmo a aventar a possibilidade de que esse gigantesco mundo falso à nossa volta seja obra, não de Deus, mas de um gênio maligno. Mas o erro visto por Hobbes é ainda mais grave. Cuidadosamente, já na moral provisória, Descartes evita que o erro transborde para a ação. Quando decide proceder à dúvida hiperbólica e sistemática, que é um dos empreendimentos mais audazes que já ocorreu em filosofia, resguarda dela tudo o que se refira à ação individual ou política, ou seja, o que afete a ética das ações, o respeito ao trono e ao altar. Já para Hobbes, o problema está todo na desobediência ao soberano –e, quando fala em erro, é sempre pelos efeitos que esse possa causar nos atos humanos e na ordem social. Por isso, o erro hobbesiano se alastra extraordinariamente: devastará todo o Estado, o mundo inteiro, não apenas enquanto alvos de conhecimento, mas na sua própria condição de existência enquanto espaços de convívio humano.

Quando se fala em opiniões que causam a dissidência, a revolta, essas são enunciadas como uma série de concepções sobre onde legitimamente está o poder. Trata-se de uma seqüência de proposições sobre o poder e sua alocação. À primeira vista, teríamos então –como causa

---

2 Aqui e em outros lugares me permito usar os termos –como opinião, verdade– não no sentido que têm em Hobbes, mas naquele que é corrente hoje. O leitor perceberá quando o conceito é utilizado na acepção hobbesiana, e quando recebe um sentido mais permanente, ou mais atual.

da revolta— um discurso errado de filosofia do direito, ou de filosofia política. Contudo, uma leitura mais atenta do conjunto da obra demonstra que o descontentamento com o poder legítimo —que não é necessariamente o do rei, já que Hobbes também aceita a aristocracia e mesmo a democracia, mas tem de ser um poder consistente, soberano, todo ele investido nas mãos de um só, de um grupo só, ou ainda do conjunto de todos— provém em última análise de um manejo das consciências por um sujeito oculto e oposto ao Estado. Em outras palavras, a revolta não surge apenas da ignorância, ou de uma desobediência generalizada; não vem por acaso; ignorância por parte dos súditos, desatenção por parte do governante somente pegam fogo quando a ignição é posta por esse sujeito escondido da política, um sujeito de flagrante ilegitimidade, que é a casta sacerdotal. O erro cartesiano podia ser uma soma mal feita; o erro hobbesiano é um equívoco devastador, na destruição que opera da sociedade, e causado por uma vontade subversiva, sistemática, que é a do clero. Este ocupa, no pensamento de Hobbes, o lugar que seria o do gênio maligno ou grande embusteiro, na filosofia de Descartes.

\* \* \*

Contra o clero, juntam-se assim a preocupação popular, no sentido de coibir a chantagem eclesiástica contra a dissidência, e a hobbesiana, a fim de eliminar a hipoteca clerical sobre o poder de Estado. Embora essa “aliança” hobbesiano-popular seja muito conjuntural, e não impeça nosso filósofo de criticar no *Behemoth*<sup>3</sup> os pregadores dissidentes, o fato é que pelo menos em parte a religião hobbesiana se aproxima da esquerda, mais que da direita ou do centro. E isso porque tanto a direita anglicana quanto o centro presbiteriano querem controlar as consciências, e para isso se valem como braço armado da Igreja, de alguma Igreja, enquanto Hobbes receia que esse braço se volte contra o Estado, e a “esquerda” não quer tal tipo de repressão (Hobbes, 1969).

Contudo, justamente essa convergência aparentemente antinatural de Hobbes com a esquerda —aquela esquerda que conhecemos basicamente graças a Christopher Hill— deixa-nos ainda um *puzzle*. Seria um erro supor que a religião de Hobbes seria de esquerda, sua simpatia partidária de direita e sua base política de centro. Tal recorte seria equivocado, antes de mais nada, porque sua religião é compósita. Veja-se um traço fundamental dela, a doutrina das coisas indiferentes, ou

---

3 Não o impede de criticá-los. Mas ele os critica com bem menos veemência do que dedica aos presbiterianos e aos papistas. Mesmo os anglicanos, que estavam mais perto do poder de Estado, recebem críticas —explícitas ou implícitas— maiores do que os independentes. O *Behemoth* é editado em 1668. Contudo, hoje é praxe utilizar a edição de Ferdinand Tönnies, que data de 1889, à qual remetemos na bibliografia.



*adiaphora*, que está subentendida ao longo de sua obra<sup>4</sup>. Significa que, em si mesmas, as questões pelas quais as pessoas se matam em matéria religiosa são, em sua maior parte, indiferentes à salvação. O exemplo geralmente fornecido é o das vestimentas ou dos rituais. Tanto faz que a mesa de comunhão, como a chamam os radicais, esteja no centro do templo, ou que fique – com o nome mais solene de altar, o preferido pelos conservadores – numa ponta do edifício, sobre um estrado. Os dois partidos se dividem sobre esse ponto, entendendo – com razão – que a mesa no centro indica que o sacerdote não passa de um *primus inter pares*, ao passo que o altar em posição proeminente lhe atribui autoridade sobre a congregação. Daí que os radicais prefiram uma certa igualdade entre o ministro religioso e os seus fiéis, ao passo que os conservadores optam pela superioridade do clérigo sobre os leigos.

Mas não é assim que pensa Hobbes, seguindo uma linhagem que vem possivelmente de Erasmo e de Melanchthon, além de corresponder muito bem ao entendimento do primeiro Cromwell, Thomas, o ministro que conduziu Henrique VIII à Reforma protestante. O necessário para a salvação é pouca coisa – fé e obediência, afirma Hobbes – e todo o mais não passa de pontos requeridos para a boa polícia dos Estados, mas que em nada afetam o eixo da crença em Deus. Daí que a disposição dos objetos ou das pessoas no templo, e mesmo a maior parte dos artigos de fé, pouco importe em si mesma. Seguiremos, a esse respeito, o que o Estado mandar.

A idéia de coisas indiferentes, assim, tem um duplo papel. Por um lado, esvazia-se a verdade última desses artigos de fé, rituais ou vestimentas. Não são verdadeiros – nem falsos. A teologia reduz-se, em larga medida, a liturgia. Por outro lado, determina-se a obediência a eles, mas não por seu conteúdo e sim por sua forma ou função. O conteúdo é indiferente. Mas a forma permite regular o serviço religioso. Numa comparação pertinente, é como as leis de trânsito: pouco importa que adotemos a mão inglesa ou não; mas de todo modo guiar à direita ou à esquerda não pode ficar ao arbítrio de cada um. A lei que nos manda dirigir pela direita é arbitrária, mas devemos segui-la, porque nos salva a vida. O que importa não é o conteúdo do que o governante, leigo ou religioso, decidiu, mas o fato de ter ele decidido algo; e esse formalismo das decisões traz, por resultado, que renunciemos, nós todos, a discutir o que é melhor ou pior, especialmente em matéria tão controversa e indecidível como a da salvação da alma.

---

4 Pelo menos em suas três grandes obras políticas – o *De Corpore Politico*, o *De Cive* e, ainda, o *Leviatã* – Hobbes jamais fala em “*indifferent things*” ou em “*adiaphora*”. Mas a idéia está subentendida (Hobbes, 1967; Hobbes, 1992; Hobbes, 1968).

Pressupondo que as coisas sejam indiferentes, Hobbes segue uma via média em matéria religiosa. Nem é radical, nem laudiano<sup>5</sup>: as duas alas extremas da política religiosa lêem, em cada rito ou veste, toda uma doutrina, que elas julgam como verdadeira ou falsa, divina ou herética. Hobbes, ao contrário, desdesignifica os ritos, as vestes e mesmo boa parte das doutrinas. Nada disso remete a um referente sacro. Nenhuma prática no templo, nem a maior parte das próprias crenças, vai além de apontar –indiretamente– nossa obediência ao poder existente, aos *powers that be*, ao Estado. Com isso, instaura-se a paz no Estado. Por esse lado nosso autor se filia ao partido da ordem. Mas essa paz não se estabelece como gostaria o partido da ordem: pelo direito divino, pela aliança estreita do trono e do altar, pelo medo fartamente inculcado nas consciências. Em vez do direito divino e da origem direta em Deus do poder estatal, Hobbes apela ao interesse em viver a salvo do medo da morte violenta, e à fundação do poder no contrato. Em vez de um condomínio entre a espada e o báculo, nosso autor subordina o clero ao soberano, que porta mais traços leigos do que religiosos: ele anexa a religião e o clero, mas sob a primazia de um Estado que se irá laicizando ao longo dos tempos. Finalmente, a despeito de toda uma tendência a ler Hobbes como defensor do medo, seu projeto está em regulá-lo, excluindo seu excesso, sua desmedida –o pavor que podemos ter aos tormentos eternos com que o clero chantageia a nós e aos príncipes. Há um temor legítimo, que sentimos em relação ao soberano, que legalmente nos pode punir; e há um pavor ilegítimo, fruto da chantagem clerical.

\* \* \*

Ainda sobre o clero: uma passagem bem conhecida da obra hobbesiana é a frase que praticamente abre a Parte II do *Leviatã*, ali onde diz o filósofo que “*Covenants without the Sword are but Words*”, os pactos sem a espada não passam de palavras. Essa frase causou muitos erros ao ser mal compreendida. O erro consiste em pensar que, não havendo a espada da justiça, isto é, o Estado enquanto poder punitivo (que é o cerne de seu poder), nenhum compromisso que os homens firmem teria validade. Isso provoca um problema lógico que seria muito sério, se não fosse ape-

---

5 Seguidor do arcebispo Laud, que dirigiu a Igreja Anglicana no reinado de Carlos I, sendo odiado pelos puritanos; foi executado durante a Guerra Civil. A Igreja oficial, até sua época, reunia praticamente todos os ingleses e por isso tolerava diferenças doutrinárias e litúrgicas; com ele no mando, porém, uma clara opção se deu num rumo mais conservador. Sinal de como isso foi interpretado por Roma está na oferta, que lhe fez o Papa, de um chapéu cardinalício, caso se reconciliasse com a Santa Sé. Sua real fé anglicana (como a de Carlos I) se atesta por sua recusa.

nas aparente: como terá valor o primeiro contrato de todos, aquele que cria e funda o Estado, se –por razões óbvias– quando ele é firmado não há ainda a espada do soberano para garanti-lo? Enquanto não existir o Estado, nenhum pacto terá valor; porque ele não pode forçar seu cumprimento; mas, como o Estado mesmo nasce de um pacto, logicamente nunca terá como vir a existir. Seria preciso a espada do soberano antes de se ter o Estado; mas, então, como pensar a fundação do Estado?

A solução para essa dificuldade está em mostrar que ela é só aparente. Na verdade, há pactos que valem mesmo quando não há um poder estatal. Em síntese, não valem os pactos em relação aos quais é razoável e racional supor que possam ser violados pela outra parte; e valem aqueles para os quais tal desconfiança não tem base. Literalmente, diz Hobbes (Hobbes, 1968, cap. XV: 204) que “tanto (*either*) quando um dos lados já fez a sua parte, como (*or*) quando há um poder para fazê-lo cumpri-la... não é contrário à razão” manter a palavra dada<sup>6</sup>. Somente merece descrédito, quando não há poder de Estado, o pacto no qual nenhuma das partes cumpriu ainda o que haveria de fazer. Imaginemos os três casos possíveis. Um primeiro é o contrato em que as duas partes prontamente cumprem o que hão de fazer –quando, por exemplo, dou com uma mão uma maçã e com a outra recebo uma pêra. Aqui, não cabe a desconfiança, simplesmente porque não há futuro. O contrato –no caso, a forma jurídica correspondente ao fato da troca– consumou-se no presente.

Num segundo caso, dou à outra pessoa, digamos, peles de couro, contra sua promessa de amanhã me trazer um casaco. Aqui, eu cumpro de imediato minha parte, mas o outro só o fará no futuro. Esse contrato se baseia na minha confiança nele. Tudo indicaria que, no estado de natureza, seria completamente descabido tal tipo de acordo. Veremos, porém, que é exatamente o contrário.

O terceiro caso está em eu prometer ao outro trazer-lhe amanhã o couro, quando ele também me entregará o casaco. Aqui, os dois estão igualados, como no primeiro caso, mas com a –significativa– diferença de que, enquanto ali só havia presente, aqui só há futuro. Enquanto ali a confiança era desnecessária, aqui ela é imperativa.

Como Hobbes se coloca diante desses três casos? O primeiro mal merece sua atenção. Sua pronta execução prática dispensa-nos de qualquer problema jurídico. Mas o interessante é que, ao contrário do que

---

<sup>6</sup> Insisto no “*either... or*”, que deixa claro como qualquer uma das duas condições torna racional o cumprimento da palavra dada. Ver Janine Ribeiro, 1999:166 *et seq.* Note-se que, na passagem citada, Hobbes está respondendo ao “*fool*”, ou néscio, que alega que é racional violar a palavra dada para levar vantagem sempre que não exista perigo de sermos punidos. Na verdade, o “*fool*” me parece ser o nome que Hobbes dá a Maquiavel, a quem não menciona expressamente.

pareceria ao leitor apressado, Hobbes valida o segundo modo mesmo não havendo Estado e invalida o terceiro, a menos que haja um poder comum. A razão é simples –e lança, aliás, uma luz sobre o que é o estado de natureza hobbesiano. Vamos, então, a esse.

Hobbes, no mencionado cap. XIII do *Leviatã*, explica que há três causas de guerra. A primeira ocorre (por “lucro”) quando desejamos aquilo que outro possui: “se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade”. A segunda é um desdobramento da primeira: como daí surge uma “desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação”, ou seja, uma defesa pelo ataque. Como não sei quem competirá comigo, ataco preventivamente todos os que possam vir a fazer-me mal. É essa causa que generaliza a guerra.

Insistamos nessas duas causas. A primeira considera as coisas enquanto objetos de desejo: “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”. Não é que as coisas sejam escassas, no mundo; o argumento da carência, que obviamente cessaria de valer tão logo uma prosperidade ou abundância reinasse no mundo, não aparece em Hobbes. Basta que dois de nós desejemos a mesma coisa. O desejo, sabe muito bem Hobbes, não se curva a uma razão entre as coisas disponíveis e as necessidades humanas: podemos nos matar por aquilo de que não necessitamos. Mais que isso, porém, a primeira causa considera as coisas do ponto de vista do sujeito “desejante”. O exemplo que Hobbes propõe é o do desprovido que cobiça o bem do industrioso dono ou proprietário (note-se, *en passant*, que mesmo no estado de natureza ele pode dar um exemplo de propriedade, ou quase-propriedade, justamente porque não existe o estado de natureza, como uma substância datada e localizada: o que Hobbes apresenta é a “condição natural da humanidade”, a condição à qual todos nós tendemos, em sociedade ou não, sob um poder comum ou não, tão logo esse poder comum falhe ou desabe). Daí que o estado de natureza não sejam os outros; somos nós mesmos, uma vez que o Estado se esboroe. Ou, como diz Christopher Hill, o estado de natureza hobbesiano é a sociedade burguesa “sem a polícia” (Hill, 1990: 271).

Portanto, apesar de ser muito forte essa primeira causa de guerra, pelo papel que confere ao desejo, ela *não* é generalizável. Sua principal função, parece-me, está em introduzir e justificar a segunda causa: a da desconfiança de quem tem em relação a quem não tem. Como não ter é identificado, na primeira causa, a desejar o que os outros têm, os *have* passam a dispor de um óculo que justifica seu receio de que os

*have-not* os ataquem, e por isso mesmo legitimam seu ataque preventivo contra estes últimos.

Num primeiro momento, pois, a guerra se desenrolaria movida pelo desejo dos que não têm contra os que têm. Vamos chamar esse “desejante” que ataca de A. Num segundo momento, a guerra se amplia, movida pela razão dos que têm contra os que não têm. Chamaremos de B aquele que desconfia. A guerra é vista, inicialmente, do ângulo, digamos, “popular”, dos desprovidos: de baixo para cima. Nesse plano, ela é desejo. No seu desdobramento, contudo, a guerra passa a ser considerada racionalmente: é razoável quem possui atacar seu possível ladrão ou assassino. Claramente, Hobbes faz seu o olhar mais da segunda causa que da primeira. Ao tratar daquela, era apenas descritivo; aqui, conclui: “esse aumento do domínio sobre os homens [pelo qual quem tem ataca quem não tem, a fim de antecipar a possível agressão deste], sendo necessário para a conservação de cada um, *deve ser por todos admitido*” (itálico meu) (Hobbes, 1968, cap. XIII: 185).

Chegamos ao seguinte ponto. Se Hobbes pautasse a guerra pela primeira causa, estaria dizendo que todos desejamos tudo, e que essa é a razão de o ser humano –movido por uma psique egoísta, gananciosa e agressiva– atacar os outros. Sua tese seria de que temos, ou somos, uma natureza, e de que esta é belicosa. Contudo, se ele considera sobretudo a segunda causa, e a primeira só funciona como ponte para se chegar a ela, qualquer afirmação sobre uma belicosa natureza humana é desnecessária e errada. Basta, e tem mais força, afirmar que dispomos de razões mais que suficientes para desconfiar uns dos outros. É isso, aliás, o que ele pergunta a seu leitor: não se ele deseja tudo o que os demais possuem; mas sim, se ele não desconfia de todos os outros, até dos criados e familiares (o erro de Macpherson consistiu em dar toda a força à primeira causa –aquisitiva, possessiva– e com isso desconsiderar a segunda –que pensa a sociedade como relações de desconfiança, espontâneas, ou de confiança, construídas). Ora, se deslocamos o eixo da primeira causa para a segunda, isso significa que o conflito –pelo menos em seu âmbito– está ligado a eu ter razões para desconfiar que o outro me ataque. Se houver uma situação, *mesmo não havendo Estado*, na qual eu não tenha elementos razoáveis para suspeitar do outro, não haverá razão para eu o agredir (Macpherson, 1970, cap. II)

E essa situação existe: é a do segundo caso, de que acima tratei –quando, na negociação entre duas partes, a primeira faz o que deve de imediato, ao firmar o pacto, enquanto a segunda, e só ela, tem o tempo futuro para cumprir o que prometeu. Assim, a primeira não tem por que desconfiar, porque já fez tudo o que devia, enquanto a segunda não tem razões para suspeitar, exatamente porque trata com alguém que nela confiou. É por isso que, mesmo não havendo Estado, por essa for-

ma se inscrevem, na vastidão do estado de guerra, contratos pontuais que é possível firmar e necessário cumprir.

É possível entender o contrato hobbesiano, de instituição do Estado ou de aquisição de domínio, a partir de tal modelo. Quando, por exemplo, o vencedor na guerra decide não matar o prisioneiro, desde que este lhe obedeça, o vitorioso está-lhe dando a vida (já, de imediato) e o vencido lhe promete por todo o futuro a obediência. Quando a mãe adquire domínio sobre a criança, é porque lhe dá a vida (agora, de pronto) e, portanto, é correto o filho prometer-lhe obedecer. Quando, finalmente, firmamos todos o pacto pelo qual se institui o Estado, cada um de nós está cedendo algo no ato (o direito a todas as coisas, de que antes desfrutávamos) – e assim retira, de todos os outros, as razões para a suspeita recíproca. O que é absolutamente brilhante nesse caso é que o contrato de todos com todos faz com que cada qual ocupe as duas posições, a de quem desconfia (B), e a daquele de quem os outros deveriam desconfiar (A). Cada um (A), cedendo de imediato, retira dos outros (os B) a razoabilidade de dele suspeitar. O caráter simultâneo da operação faz com que, sendo todos A e B, a guerra encontre fim.

O que pretendi mostrar é que não é preciso, para compreender esse procedimento, introduzir um elemento externo à ordem jurídica – que seria a espada do Estado como garante de um contrato que, precisamente, lhe dá nascimento. Sem dúvida, na ordem das coisas, na prática ou no mundo *de facto*, é o gládio da justiça e da guerra que conserva a paz. Mas na fundamentação jurídica ele não é possível (porque o Estado não existe) – nem necessário.

\* \* \*

Então, o que significa a famosa frase sobre os “*Covenants*” que, sem a espada, não passam de palavras? A rigor, ela quer dizer – para usar o termo jurídico – que é preciso vestir a promessa. O compromisso “nu” de nada serve. Há vários modos de vesti-lo, de dar-lhe consistência. Deles, o mais simples consiste em confiar à força pública o seu cumprimento: o gládio assegura que a palavra dada se converterá em ato. Mas vimos que este supõe a existência do Estado. Outro, no qual nos detivemos, é que deve ser cumprido o pacto, quando a parte beneficiada pela confiança alheia não dispõe de razões para desconfiar da outra. O ponto em que desejo insistir é que não se pode ler essa frase de um ponto de vista, digamos, “militarista”, pelo qual a chave das relações de contratação estaria na espada, e sem esta teríamos apenas – para simular Hamlet – “palavras, palavras, palavras”. Se na própria peça de Shakespeare é de palavras que tudo se faz! (Shakespeare, 2000).

Nossa questão, para voltarmos ao clero, é que este usará de palavras, e somente delas, para conquistar um poder maior que o da própria

espada (mais uma vez, a compreensão superficial da frase sobre os “*Covenants*” induz em erro quanto ao principal problema hobbesiano, o da guerra civil suscitada pelo clero). Vamos, então, à maior das realizações de que o clero foi capaz: a guerra civil inglesa. Dela, Hobbes tratará numa obra posterior à Restauração, o *Behemoth*.

\* \* \*

Por que um filósofo como Hobbes, que passou boa parte da vida criticando as metáforas, figuras e imagens, e mais que isso, responsabilizando-as pela subversão e pela guerra civil, dá a duas de suas obras títulos que evocam monstros? À primeira vista, haveria maior sentido em ele utilizar títulos puramente denotativos, dos quais a alusão, o figurado, a imagem estivessem ausentes. Isso, aliás, ele fizera com total êxito no *Do cidadão*, em 1642. E a coisa é ainda mais curiosa porque os comentadores não acham fácil decifrar o que ele quis dizer da política com os dois monstros. Do *Leviatã*, é verdade que se chegou a um razoável consenso: Hobbes escolheu o monstro citado no Livro de Jó porque ele reina sobre os filhos do orgulho e nós, humanos, somos antes de mais nada movidos por nossa vaidade, pela noção vã que temos de nosso valor: é esta, por sinal, a terceira causa da guerra generalizada entre os homens, da “guerra de todos contra todos”<sup>7</sup>. Contudo, por que enquanto um monstro bíblico designa o poder possível e necessário sobre os homens vãos, outro aponta a desagregação de todo o poder, em mãos do clero?

Não é clara a razão de se escolher o Behemoth bíblico<sup>8</sup>, contra o igualmente vetero-testamentário Leviatã. Mas podemos sugerir ao menos um esboço de resposta. Primeiro, Hobbes insinuaria que vivemos entre duas condições monstruosas, a da paz sob o governo absoluto (ou melhor, o governo de um soberano) e a da guerra generalizada, isto é, o conflito intestino, que lança irmão contra irmão. A guerra de todos contra todos é na verdade a guerra civil, pior do que qualquer outra, porque

7 Sobre a terceira causa de guerra, ver, no *Leviatã*, o cap. XIII. Ver também a capa da edição original de 1651, sistematicamente reproduzida –provavelmente a imagem mais conhecida da filosofia política, e que aparece em inúmeros livros de ciência política-, na qual, sobre o rei que empunha espada e báculo, aparece a referência ao livro de Jó, que celebra o Leviatã como um poder ao qual nenhum se compara, neste mundo (cap. 41, versículo 25). A respeito da honra ou glória como causa de guerra, e de sua importância, ver Thomas, 1965, e Janine Ribeiro, 1999, cap. III e VII.

8 Enquanto o Leviatã é um dragão ou serpente, o Behemoth é na Bíblia um hipopótamo. Ver Jó, cap. 40, vv. 15-24. É importante notar que o texto bíblico não fornece elementos suficientes para valorar positivamente um dos monstros (no caso, o Leviatã hobbesiano, que é o poder de Estado, pacificador) e negativamente o outro (o Behemoth de Hobbes, que é a guerra civil).

na guerra externa pode haver uma produtividade, uma positividade: afinal, Hobbes é mercantilista, e para essa escola econômica a guerra estrangeira pode servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo (a guerra é a continuação do comércio por outros meios, já se disse a propósito do mercantilismo). Já no conflito doméstico, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo.

Contudo, se a destituição de todo referencial constante, a universalização da desconfiança compõem uma condição monstruosa, a superação desta passa igualmente por uma monstruosidade, que é o poder pleno conferido a uma pessoa<sup>9</sup>, o soberano. Há monstro no poder de Estado, antes de mais nada em sentido literal, por ser ele algo que salta aos olhos, prodígio ou coisa incrível, que se mostra a fim de nos impressionar; e também porque sobre sua ação paira um elemento incondicionado, imprevisível e imprevisível, de temor que pode converter-se em terror. Hobbes fala em *fear* e em *awe*, que não designam um medo desmedido, mas um respeito, uma reverência, um temor que têm sua razão de ser; seu soberano não é um déspota, um sultão que governa pelo pavor; mas o fato de ter escolhido, para representar esse poder, um monstro ajudou a fortuna crítica a pensar o poder pela desmedida, pela plenitude de mando transbordando por vezes a ponto mesmo de incutir o medo irrestrito.

Segundo, e mais precisamente no *Behemoth*: a guerra de todos contra todos não é apenas, como afirma Hobbes no *Leviatã*, uma condição em que não temos certeza de que o outro cumpra os pactos que firmou, e em que atacá-lo é, portanto, a melhor linha de ação a se seguir. O capítulo XIII do *Leviatã* descreve uma situação de guerra, como, antes dele, os caps. I do *De Corpore Politico* e de *Do cidadão*, e aponta suas causas. Mas –curiosamente– é o *Behemoth*, livro de menor pretensão teórica, que mostra com precisão como e por que se produz a condição de guerra: o clero é seu causador. A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto –ou álibi– à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves de acesso à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também, o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano. Por isso, este não pode ser laicizado, nos termos em que hoje conceberíamos. Ele precisa ser um poder temporal e espiritual, como se lê no título completo do *Le-*

---

9 Pessoa é um conceito jurídico, que não se refere necessariamente a um indivíduo. No caso de Hobbes, pode ser uma assembléia –e nesse caso o Estado será democrático ou aristocrático, não monárquico. Lembremos que as pessoas são com frequência *fictae*, fictícias.



*viatã*, que é “*Leviatã, ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil*” (república, claro, num sentido que é mais o de Estado em geral, que o da forma eletiva de seus governantes; mas o que eu queria frisar era o papel religioso, tanto quanto temporal, desse Poder).

Ao contrário do que o leitor de nosso tempo possa imaginar, o poder mais forte não é necessariamente o da espada visível, o do gládio da justiça e da guerra, que o soberano (leigo) empunha –mas o de uma espada invisível, a da fé e da religião. Se o governante que julga de maneira visível e aos olhos de todos pode infligir a morte física, o clero brande a ameaça da morte eterna, ao mesmo tempo em que nos faz antever uma eternidade no paraíso. Esse misto de promessa e amedrontamento pode ser mais eficaz que o instrumental desencantado com o qual o poder leigo tenta controlar as condutas. A frase sobre o caráter vão dos pactos sem a espada não deve fazer esquecer que a palavra (não mais o “*covenant*”, político ou comercial, mas a prédica religiosa), conforme seja utilizada, pode deter uma força bem maior que a da própria espada. É essa palavra descontrolada sobre o Além, ou melhor, essa palavra controlada pelo clero, o grande perigo contra o qual Hobbes escreve, conforme argumentei em *Ao leitor sem medo*; e daí decorre a importância do *Behemoth*: aqui se percebe que a condição de guerra generalizada, o conflito doméstico, resulta acima de tudo das maquinacões do clero.

Vimos que a desconfiança hobbesiana vale contra qualquer clero. Hobbes concentra seus ataques nos presbiterianos, mas não poupa os católicos romanos, embora estes fossem fiéis ao rei Carlos, coincidindo com o filósofo na simpatia pela monarquia Stuart. Pior: responsabiliza-os por constituírem a matriz do poder alternativo, do poder subversivo a que ele chama, na Parte IV do *Leviatã*, “o reino das trevas”. A própria Igreja Anglicana, que em Carlos I terá seu primeiro –e quem sabe único, pelo menos em território inglês– mártir, jamais recebe de sua parte palavras ternas. Todo clero, isto é, toda categoria de pessoas que se especializa nas coisas espirituais, tende a reivindicar um acesso direto ao divino. Melhor seria que os próprios governantes ditos leigos exercessem igualmente, e em suas pessoas, um ministério religioso: ficaria claro que todo o poder está unido. Evitar-se-ia a divisão do poder, que engendra uma contradição interna, altamente perigosa.

Pretendi firmar um ponto, para o qual o *Behemoth* decididamente contribui: a guerra de todos contra todos não é simples desordem, não é mera carência de ordem. Ela é produzida pela existência, no interior do Estado, de um partido. O conflito intestino não resulta da falência do Estado. Não é efeito de uma falha ou falta. Ele é conseqüência da ação de um contrapoder; que se move nas sombras, e que é o de um clero desobediente (mas todo clero tende a ser desobediente).

\* \* \*

O problema de muitas leituras de Hobbes reside em seu anacronismo: projetam, no filósofo, problemas que não foram os seus, que dificilmente seriam os seus. É o caso da discussão, em certo tempo tão comum, sobre o caráter burguês ou não de nosso autor. Não que fosse esse debate impertinente; apenas conferia demasiada importância a um aspecto de seu pensamento do qual é possível que o próprio filósofo tivesse bem pouca noção. Seu problema crucial, na relação com os atores políticos e sociais de seu tempo, não estava nos capitalistas, mas nos eclesiásticos. O clero, e não o capital: eis o grande ator contra o qual trabalha Hobbes. Identificá-lo é necessário, e para tanto devemos evitar o anacronismo.

Mas nem todo anacronismo é descabido. Certas pontes que lançamos entre os tempos podem ser úteis. Arrisquemo-nos a uma: o clero, no século XVII, é uma mídia de nosso tempo que teria anexado o Além. Imaginemos –talvez não seja preciso esforço excessivo para tanto– uma rede de comunicações de massas que, para completar seu poder, promete a seus ouvintes a salvação, e ameace os desatentos com a morte eterna. Esse duplo papel é o da mídia do século XVII, o clero: por um lado assegura as comunicações, informando, pregando; por outro, sanciona com os melhores prêmios e os piores castigos quem se mostre refratário ao que ele quer transmitir e domesticar. Assim, somam-se um princípio de aparente descontrole –a circulação desenfreada dos signos, seu movimento escapando à marcação original que lhes garantiria a tutela, o respeito à ordem– e um modo fortíssimo de controle, que é a referência ao divino, o acesso monopolizado ao transcendente, a chave do absoluto sob a forma da dor eterna ou da satisfação igualmente eterna. O segredo do sucesso eclesiástico está aí, nessa soma de subversão e de poder.

Daí que seja a guerra civil o verdadeiro estado de natureza, a genuína ameaça a todos nós, ou pelo menos aquilo contra o que Hobbes escreve. Devemos ler o capítulo XIII do *Leviatã* –essa passagem-chave do antiaristotelicismo hobbesiano, de sua negação de uma sociabilidade natural, de sua ruptura com nosso espontâneo senso comum que nos faz crer na bondade humana (embora tranquemos à chave nossas casas e nossas economias)– como cifrando esse misto de ordem e de desordem clerical. O verdadeiro problema não estaria na violência privada, de indivíduo contra indivíduo. Essa é, quando muito, um resultado. Sua efetiva causa é a ambição clerical de poder. Em outras palavras, só o clero é capaz de mandar em meio à desordem.

Mas é essa ordem escondida o que Hobbes não quer, aquilo em que vê a principal ameaça à paz entre os homens. Contra uma ordem que se oculta sob uma aparente desordem e que, por isso mesmo –ao ver de nosso filósofo–, engendra e reproduz a desordem, Hobbes quer uma ordem clara, explícita, em um só nível: o da visibilidade. Somente o clero pode ter sua ordem em meio ao que o leigo chamaria desordem. Apenas a profissão eclesiástica está, em meio ao caos, como peixe

n'água; apenas ela tem sua ordem devido à desordem. E por isso Hobbes precisa, não podendo laicizar de vez o poder –o que seria anacrônico, reconhecimento, mas sobretudo ineficaz–, submeter-lhe o espiritual. Seu soberano será, a um tempo, temporal e espiritual: veja-se a capa do *Leviatã*, com o rei segurando numa mão a espada e, na outra, o báculo. Atacar o clero, desmontar-lhe as pretensões é essencial se queremos a paz.

\* \* \*

Combater o clero dá-se em duas chaves essenciais. Primeiro, é preciso atacar o clero visível, o causador imediato da desordem: o presbiteriano. Hobbes bem poderia voltar o gume de sua crítica contra os independentes, os sectários dos mais variados: mas estes, embora radicais, nunca detiveram muito poder. Nosso autor é mais hostil, não aos radicais, mas justamente ao grupo “moderado” na Revolução, que perde o poder já por ocasião do julgamento de Carlos I –ou seja, os presbiterianos. A crítica de Hobbes não prioriza os extremistas, ou os republicanos, mas justamente aqueles que funcionaram como um esboço de um “partido da ordem” revolucionário. Foram eles que deflagraram –contra o rei– um processo de desobediência que traria todo o mais como seu efeito. Eis a questão: não condenar o radicalismo aparente, porém buscar sua causa. Essa é presbiteriana.

Mas Hobbes vai adiante. Se faz sentido dizer que os presbiterianos foram quem deflagrou um processo que, depois, escapou a seu controle –e se tem pois cabimento responsabilizá-los pelo que depois sucedeu–, nosso autor rompe com qualquer senso comum ao culpar os católicos, em última análise, pelo próprio procedimento presbiteriano. Faz nexos chamar os sectários e radicais de filhotes dos presbiterianos; mas causa enorme estranheza chamar estes de prole dos papistas. Mas vimos que uma idéia-mestra sua consiste em responsabilizar a Igreja Romana pela oposição, ao legítimo poder soberano, de um poder alternativo, que requer a obediência de todos a seus preceitos sob pena da morte eterna. É essa a matriz que monta todo discurso religioso que se pretenda independente do poder legal.

Com isso, Hobbes se afasta de tudo o que passaria por óbvio. Uma leitura da Revolução Inglesa colocaria os católicos e anglicanos do lado do Rei, os presbiterianos e radicais contra ele e a favor da República. As simpatias de Hobbes, é mais que sabido, estavam com Carlos I. No entanto, desses quatro grupos religiosos um dos menos atacados pelo filósofo será justamente o último, por certo acaso o dos regicidas, enquanto sua ira se dividirá, de forma quase igual, entre papistas e presbiterianos. No *Behemoth*, quase todo o tiroteio se dirige contra os presbiterianos, mas no *Leviatã* a guerra se fazia à Igreja Romana, de modo que as coisas se equilibram. Não há aqui contradição entre os

dois livros: Roma fornece o modelo, o presbitério efetua sua aplicação escocesa e inglesa.

Os anglicanos, embora monarquistas por definição, têm o risco de todo clero, isto é, sua tendência a se emancipar da necessária união do poder espiritual ao temporal. Os radicais, apesar de tudo o que Hobbes desaprova, não foram quem causou os distúrbios. Até se poderia dizer que Hobbes aprovasse certas medidas de Cromwell, afinal de contas um “independente” em matéria religiosa: a união da Escócia à Inglaterra, a repressão ao papismo irlandês, as guerras mercantilistas contra os Países Baixos, o começo do império colonial pela ocupação da Jamaica, em suma, uma visão mais laica do Poder, ou pelo menos uma maior preponderância do gládio sobre o clero organizado do que se percebe quer entre os católicos, quer junto aos anglicanos de Carlos I, quer sob os presbiterianos. O grande problema hobbesiano não é, pois, o da divisão usual que se faz entre dois partidos na Guerra Civil, realistas e parlamentares, nem mesmo entre três, se a esses acrescentarmos, como quer com razão Christopher Hill, os radicais. O ponto em que insiste é o de pôr fim à tutela dos profissionais da religião sobre os governantes e os cidadãos.

\* \* \*

Já me referi ao *Behemoth*, obra tardia –Hobbes tem oitenta anos quando o publica– que proporciona ao estudioso a possibilidade de confrontar a teoria mais *hard*, dos tempos da Guerra Civil, que se insinua no *De Corpore Político* e floresce em *Do cidadão* e no *Leviatã*, com um grande estudo de caso, o exame do processo político e social da Guerra Civil que, justamente, ocasionou a teoria. Porque lembremos: Hobbes, até seus quarenta anos de idade, ou seja, até 1628, era um humanista mais ou menos padrão. Sua principal obra até então fora uma tradução inglesa da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, da qual pretendia extrair uma lição prática sobre os perigos da desobediência ao legítimo soberano e as desvantagens da democracia em face da monarquia. A própria idéia de consultar a história passada a fim de chegar a uma lição prática responde a um humanismo pré-científico, aquele que o século XVII, com o método e a geometria, vai desmontar. E por isso as coisas começam a mudar quando nosso humanista, vendo na biblioteca de um amigo os *Elementos de geometria* de Euclides abertos na página do teorema de Pitágoras, solta um palavrão (“*By God!*”) –e acrescenta seu biógrafo, John Aubrey, a quem devemos essa memória: “ele de vez em quando praguejava, para dar ênfase ao que dizia”) e exclama: “isso é impossível!”. Mas, vendo que existe uma demonstração, vai remontando até o começo. Lê, portanto, de trás para a frente os *Elementos*, “de tal modo que afinal ele se sentiu convencido, pela demonstração, daquela

verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria” (Aubrey, 1972; Janine Ribeiro, 1992: XVII-XVIII; Janine Ribeiro, 1993: 97-119, e Janine Ribeiro, 1998: 59-106; Hobbes, 1629).

Nos dez anos que se seguem, Hobbes cumprirá um programa de estudos. Viverá parte desses anos no continente. É um período de paz na Inglaterra, porque o rei fechou o Parlamento (o que não era inconstitucional, dado que não existia previsão de sua periodicidade, e a única competência inegável do Parlamento estava em votar os principais impostos, ainda que não todos) e, como desistisse de participar da última grande guerra religiosa européia, a dos Trinta Anos, não precisou dos tributos parlamentares. Enquanto isso, Hobbes descobre, partindo de Euclides, um novo continente, o da *philosophia prima*. Seu plano de estudos começa pelo exame dos corpos –assim ele visita Galileu em sua prisão domiciliar, discute com Mersenne e Gassendi, faz objeções (as terceiras) às *Meditações* de Descartes-, passará depois pelo homem, e somente daí a um tempo concluirá pelo cidadão. Física, psicologia, política –eis o seu roteiro. Contudo, em fins da década, as tensões se avolumam na Inglaterra e isso o força a mudar a ordem de suas preocupações, fazendo-o trabalhar e publicar primeiro o que devia vir por último. É, portanto, a Guerra Civil o que desperta, prematuramente, a política hobbesiana. Cabe discutir, é claro, se esta teria sido diferente caso não ocorresse o conflito, ou se ele seguisse o roteiro inicialmente previsto. É pouco provável, em todo caso, que houvesse grandes mudanças, até porque em praticamente nada Hobbes reverá –pelo menos de maneira explícita– os três tratados de política que concluiu ou publicou entre 1638 e 1651, e isso apesar de viver até 1679.

De todo modo, se Hobbes não renega nenhuma tese do *Leviatã*, a existência de uma obra aparentada na inspiração bíblica do título, o *Behemoth*, permite pelo menos cotejar a teoria e a prática de nosso autor, isto é, a guerra civil inglesa com a teoria, expressa em obras anteriores de teor mais genérico. Só esse cotejo já é fonte de inúmeras indagações, presentes na bibliografia, como, por exemplo, no mestrado que orientei de Eunice Ostrensky, que, entre outras coisas, procura dar conta das aparentes –e por vezes reais– contradições entre o *Behemoth* e as obras teóricas. Além disso, como Hobbes mal começa a ser trabalhado, uma vez que nos últimos vinte anos tivemos a seu respeito mais livros significativos do que em qualquer período de tempo comparável dos três séculos precedentes, os diálogos sobre a guerra civil constituem um excelente desafio para quem pretenda aprofundar-se no filósofo (Ostrensky, 1997).

Apenas um ponto, dessas diferenças, eu gostaria de apontar: é que, enquanto o *Leviatã* aceita e acata o poder –que parece consolidado– de Cromwell, o *Behemoth* dá a entender que, se a República não se manteve na Inglaterra, isso se deveria ao fato de nunca se ter consolida-

do (porque nunca poderia consolidar-se) o Estado cromwelliano. Talvez seja essa a principal, ou pelo menos a mais visível, diferença entre as duas obras. Com efeito, o *Leviatã* até usa, para designar o Estado, o termo que Cromwell empregou para o seu regime, “Commonwealth” –literalmente “bem comum”, ou “coisa pública”, isto é, República. Esse termo na época possuía dois sentidos principais: um ampliado –toda e qualquer forma de governo, mesmo monárquica, enquanto visasse ao bem comum–, outro mais restrito –aquela forma de governo na qual os dirigentes são eleitos. É óbvio que Cromwell e os holandeses destacam o segundo sentido, e Hobbes, o primeiro. Mas são evidentes as conotações, quase pró-cromwellianas, da escolha terminológica de Hobbes.

Mais que isso: nosso autor publica o *Leviatã* ainda exilado no continente e logo, percebendo que assim suscitara o ódio dos monarquistas que lá se haviam refugiado, volta à Inglaterra e se submete ao novo governo. Lembrou-se de Dorislaus e Ascham, diz ele na autobiografia que escreve no fim da vida, e por isso –temendo a morte violenta– regressa a Londres. É claro que a ira monárquica contra ele se deve principalmente a duas passagens, uma no cap. XXI, outra na “Revisão e Conclusão” (e que será suprimida na tradução latina posterior à restauração da monarquia), em que justifica um poder alcançado mediante a conquista e que tenha consolidado sua regra, assegurando a ordem entre os súditos. Há lógica nisso: se o poder se explica não como dádiva divina, mas como construção para preservar a vida dos cidadãos, sua prova dos nove está no modo como atenda a essa finalidade tão terrena, e não na obediência a um misterioso mandado de Deus. Essa idéia-chave, que vem do contratualismo, Hobbes não pode mudar nem jamais mudará: se o fizesse, deixaria de ser Hobbes.

Contudo, há um fato: após a morte de Cromwell, seu poder se esboroa. Os Stuarts voltam ao trono. Tudo indica que Hobbes tenha gostado do desfecho, embora provavelmente temesse, no curso do processo, a desordem (e aí, sim, os radicais tentaram desempenhar um papel que nosso filósofo não apreciava em absoluto!). Hobbes precisa dar conta do seu erro de previsão, por assim dizer. E o faz alterando o menos que pode sua convicção anterior. Em outras palavras, não abre mão da idéia de que o governante deve seu poder a interesses e vontades muito humanos. Embora insinue, vez por outra, uma saudação ao direito divino ou à legitimidade dinástica, seu problema continua sendo a paz. Assim, em última análise, muda sua leitura de Cromwell: não é que ele fosse um usurpador e, por conseguinte, ilegítimo. O problema crucial e principal é que ele não conseguiu consolidar seu poder. A impressão, válida em 1649 ou 1651, de que a República iria perdurar viu-se desmentida pelos fatos. E, se não conseguiu consolidar-se, terá sido porque é muito difícil um poder novo adquirir a mesma qualidade daquele que tem, em seu favor, a longa duração no tempo. Continua, pois, valendo o poder por sua

finalidade neste mundo –trazer-nos a paz– e não sua suposta e legitimista meta no outro mundo: proporcionar-nos a salvação eterna. Somente um Estado novo parece menos apto a trazer a paz do que aquele que já tem a opinião de todos em favor de seus direitos e costumes. Isso leva a reativar, implicitamente ao menos, o episódio de Medéia e do rei Peléas, que, com distintos matizes, ele contava nas três versões de sua filosofia política: a feiticeira convencia as filhas do decrépito monarca a rejuvenescerem-no, o que exigiria cortá-lo em pedaços e pô-lo a ferver em enorme caldeirão. Evidentemente, disso não saía um belo e guapo rei, mas apenas um cozido. A lição que essa alegoria nos dá é que mudar um regime, apesar dos defeitos que possua, implica correr riscos que é melhor evitar. No anseio de tornar jovem o que está velho, passamos demasiado perto da morte. A revolução inglesa, que Hobbes jamais aprovou ou apoiou, poderia resultar, porém, numa nova ordem –assim esperava em 1651 nosso autor, amante da paz quase a qualquer custo; contudo, o que se provou é que tal exceção ao modelo do rei Peléas não funcionava: prevalece a idéia de que não se mexe no regime existente. Insisto: a opção aberta no cap. XXI e na conclusão do *Leviatã*, na edição inglesa de 1651, jamais significaria reconhecer alguma legitimidade ou legalidade que fosse à desobediência revolucionária. Apenas, uma brecha existia, decorrência inevitável da recusa contratualista do direito divino, pela qual um poder vale pelos seus efeitos –produzir a ordem e a paz– mais que pela sua suposta origem na vontade de Deus ou na transmissão pelo sangue dos direitos ao trono. O contrato hobbesiano, apesar de derivar o poder de uma fundação remetida a uma data não datável, a uma data inexistente e impossível, em momento algum significa que o poder se legitime pelo passado ou pela origem.

Assim, nem Maquiavel nem o direito divino. Na releitura da guerra civil realizada no *Behemoth*, nosso autor parece dar uma resposta a Maquiavel, cujo *Príncipe*, em última análise, trata sobretudo disso: como pode um príncipe novo, que tenha conseguido o poder pelas armas alheias e, portanto, não conta em seu favor nem com exércitos próprios nem com a opinião reiterada ao longo das gerações, conseguir criar uma tal opinião, uma tal obediência? O que Hobbes poderia responder é que tal resultado é muito difícil –e mesmo quando o novo governante, no caso de Cromwell, conta com um ótimo exército. A opinião não muda tão facilmente. Ou, por outra: é relativamente fácil subverter um governo, os presbiterianos que o digam. Mas substituí-lo por um novo é muito difícil: que o digam Cromwell –ou os mesmos presbiterianos.

E isso não significa reatar com o direito divino: pode nosso filósofo ter bastante simpatia pela alta aristocracia, tendo quase toda a vida servido aos Cavendish, e pelos reis, tendo lecionado aritmética ao jovem príncipe de Gales, no exílio francês, e freqüentado sua corte, quando se

viu restaurado com o nome de Carlos II; mas isso não implica que aceitasse a base da pretensão monárquica à coroa. Jaime I, avô de Carlos II, fora muito claro ao sustentar que provém de Deus o título dos reis, o que significa que um modo de acesso ao trono entre outros –o da hereditariedade– se via constituído como o único certo. Adicionalmente, a tese de Jaime significava que toda intromissão dos súditos em assuntos de governo constituía um sacrilégio: o rei verberou as “*curiosities*”, a quem os homens de seu tempo estavam muito dados, pelas quais se metiam a devassar os “mistérios da realeza”. Ora, Hobbes aprecia muito a curiosidade –motor principal da investigação científica– e o que faz, pelo menos enquanto dura a guerra civil, é estudar os fundamentos do poder e da obediência. Não haveria muito em comum entre ele e os monarquistas. O que, para concluir, mostra um paradoxo decisivo na obra de nosso autor. Não foi querido nem pelos realistas, de cuja prática se sentia próximo, nem pelos republicanos, de cuja teoria estava mais perto (já que o contratualismo, vendo a política *ex parte populi* e não *ex parte principii*, funda no povo e não em Deus as coisas do poder). Ninguém o perseguiu de perto, mas fugiu da Inglaterra tão logo viu que as coisas caminhavam para a rebelião (foi “o primeiro de todos os que fugiram”, curiosamente se gabará na autobiografia de sua velhice), teve a publicação do *Behemoth* proibida por seu ex-aluno Carlos II (e precisou assim editá-la na Holanda, ou pelo menos fingir que viera a lume naquele país –o que é curiosíssimo, tratando-se de pensador que defendia o respeito à censura estatal das doutrinas– e finalmente, dois anos depois de sua morte, a Universidade de Oxford mandou queimar em praça pública os seus livros, como subversivos. Disso, quem sabe extraímos duas lições. A primeira, e que em larga medida responde à pergunta implícita de tantos nossos concidadãos, que estranham “por que filosofar? de que serve filosofar?”, é que filosofar não é apenas dar uma justificativa ou fundamento mais apurado para uma idéia ou ideal previamente existente. Hobbes era monarquista antes de ler Euclides, e depois disso jamais voltou a condenar a democracia de forma absoluta ou a sustentar o direito divino dos reis. Ora, como o conflito político passava justamente por esse elo íntimo entre o rei e a divindade, de quem ele seria lugar-tenente na Terra, essas mudanças nas idéias de Hobbes foram decisivas. Dar um novo fundamento mexe, fundo, na construção: o edifício não passa incólume pelo trabalho da escavação filosófica.

A segunda lição diz respeito ao lugar excêntrico de Hobbes no pensamento político. De outros pensadores, como seu pósteros Locke, pode-se ver que expressaram bastante bem uma posição social, política e partidária. Sua voz decorre de um solo claramente identificável. Essa idéia do pensador como porta-voz de interesses foi bastante explorada, e com razão, por várias vertentes de estudiosos, sobretudo, mas não só, os marxistas. Ora, Hobbes –como em certa medida Maquiavel, pelo



menos no *Príncipe*, e Rousseau— constituem casos, pelo menos, difíceis de se enquadrar nesse modelo de leitura. Seria Hobbes um monarquista? Sim, em foro privado ele o foi —mas então por que sustentar sua doutrina política numa teoria contratualista que, como seus próprios contemporâneos não se cansaram de dizer, desmantelava o edifício? A pergunta simétrica (seria ele republicano? cromwelliano?) ninguém se atreve a formular, tão absurda ela soa, mas uma questão foi posta seriamente: seria ele um pensador burguês, e essa posição contraditória (do monarquismo burguês) explicaria o que não funciona em sua teoria do ponto de vista da sua recepção bem sucedida. Ora, o problema dessas tentativas de enquadrar o autor em seu contexto é que a pergunta não cabe no caso de Hobbes, e mesmo dos dois autores que adiantei. Sugiro que, em vez de tentarmos descobrir o lugar do qual falavam eles, aceitemos que foram, mesmo, filósofos fora de centro; pensadores que, por diversas razões, radicalizaram a tal ponto a crítica que efetuaram a seu tempo que ficou impossível serem recebidos como *insiders*. Mas disso resulta o que há de melhor na filosofia política, uma série de lampejos de lucidez que a fazem ser mais, e outra coisa, que uma justificação ideológica dos poderes que existem e das crenças dominantes.

## BIBLIOGRAFIA

- Aubrey, John 1972 *Aubrey's Brief Lives* (Harmondsworth: Penguin).
- Descartes, René 1968 (1641) *Méditations métaphysiques* (Paris: PUF).
- Hill, Christopher 1977 (1640) *A revolução inglesa de 1640* (Lisboa: Editorial Presença).
- Hill, Christopher 1987 (1975) *O mundo de ponta cabeça* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Hill, Christopher 1990 (1958) *Puritanism and Revolution* (Harmondsworth: Penguin).
- Hobbes, Thomas 1629. *Tradução de Tucídides, History of the Grecian War.* (Londres).
- Hobbes, Thomas 1839 (1646) “The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance” em Molesworth, Sir William (ed.) *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. V (Londres: Routledge).
- Hobbes, Thomas 1967 (circula em manuscrito em 1640, é impresso em 1650) “De Corpore Politico” em Peters, R. S. (ed.) *Body, Man, and Citizen. Thomas Hobbes on Logic and Methodology; Body and Motion; Sense, Animal Motion, and Human Behavior; Citizens and the Law* (Nova Iorque), p. 277-390.
- Hobbes, Thomas 1968 (1651) *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin).

- Hobbes, Thomas 1969 (1889) *Hobbes's Behemoth or the Long Parliament*, edição de Ferdinand Tönnies (Londres: Frank Cass and Co).
- Hobbes, Thomas 1991 (várias datas de publicação inicial) *Libertad y necesidad, y otros escritos* (Barcelona: Ediciones Península).
- Hobbes, Thomas 1992 (1642) *Do cidadão*, tradução para o português de Renato Janine Ribeiro (São Paulo, Martins Fontes).
- Janine Ribeiro, Renato 1978 *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (São Paulo: Ática).
- Janine Ribeiro, Renato 1987 "A religião de Hobbes" *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) XIII (3) Novembro, pp. 357-64.
- Janine Ribeiro, Renato 1988 "A religião de Hobbes" (mesmo artigo) *Atas do Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba) Dezembro, Tomo 2, pp. 503-10.
- Janine Ribeiro, Renato 1990 "Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés" *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) Vol. 16, N° 2, julio.
- Janine Ribeiro, Renato 1992 "Apresentação" a Thomas Hobbes, *Do cidadão* (São Paulo: Martins Fontes).
- Janine Ribeiro, Renato 1993 *A última razão dos reis – ensaios de filosofia e de política* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Janine Ribeiro, Renato 1998 "Historia y soberanía. De Hobbes a la revolución" em *La última razón de los reyes* (Buenos Aires: Colihue).
- Janine Ribeiro, Renato 1999 (1984) *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Macpherson, C. B. 1970 (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Londres: Oxford University Press).
- Ostrensky, Eunice 1997 *A obra política de Hobbes na Revolução Inglesa de 1640* (São Paulo: mestrado defendido na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo sob orientação de Renato Janine Ribeiro).
- Overton, Richard 1968 (1643) *Mans Mortalitie* (Liverpool: Liverpool University Press).
- Reik, Miriam M. 1977 *The Golden Lands of Thomas Hobbes* (Detroit: Wayne State University).
- Shakespeare, William 2000 (1604-5) *Hamlet* (Buenos Aires: Talcas).
- Strauss, Leo 1971 (1950) *Natural right and history* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Thomas, Keith 1965 "The social origins of Hobbes's political thought" em Brown, Keith (org.) *Hobbes Studies* (Oxford: Blackwell).
- Thomas, Keith 1971 *Religion and the decline of magic* (Nova Iorque: Charles Scribner and sons).

