



Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em História

Débora Regina Vogt

**ENTRE A CIÊNCIA CIVIL E AS LINHAS DA
HISTÓRIA:
USOS DA ANTIGUIDADE NO ENTENDIMENTO
DA HISTÓRIA NO BEHEMOTH DE THOMAS
HOBBS**

Dissertação de Mestrado

Porto Alegre
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO

**ENTRE A CIÊNCIA CIVIL E AS LINHAS DA HISTÓRIA:
USOS DA ANTIGUIDADE NO ENTENDIMENTO DA HISTÓRIA NO
BEHEMOTH DE THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção o título de Mestre do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação dos professores Anderson Zalewski Vargas e José Pinheiro Pertille.

Débora Regina Vogt

Porto Alegre, Agosto de 2012.

Débora Regina Vogt

ENTRE A CIÊNCIA CIVIL E AS LINHAS DA HISTÓRIA:
USOS DA ANTIGUIDADE NO ENTENDIMENTO DA HISTÓRIA NO
BEHEMOTH DE THOMAS HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção o título de Mestre do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação dos professores Anderson Zalewski Vargas e José Pinheiro Pertille.

Dissertação defendida em 31 de Agosto de 2012.

Banca Examinadora:

Profº Dr. Anderson Zalewski Vargas – UFRGS (Orientador)

Profº Dr. José Pinheiro Pertille- UFRGS (co-orientador)

Profº Dr. Francisco Murari Pires (USP)

Profº Dr. Marçal Menezes Paredes (PUC-RS)

Profº Dr. Carlos Armani (UFSM)

Resumo

O trabalho procura analisar o sentido de história no *Behemoth ou Longo Parlamento* de Thomas Hobbes a partir das referências aos antigos. Para isso, o pensador é colocado em seu contexto social, político e cultural. Com o objetivo de perceber as redes de leitura que atravessam a obra, são contrapostos autores modernos e antigos, assim como os discursos – humanista, religioso e político - que permeiam a obra. Como um autor político, preocupado com seu tempo, o discurso da guerra e do medo iminente da volta ao *estado de natureza* estão presentes em sua narrativa. Entre o contingente da história e o universal da ciência civil, o uso dos antigos deve servir à paz do Estado.

Palavras Chaves: história x guerra civil x antigos e modernos

Abstract

The work analyzes the meaning of history in the *Behemoth or the Long Parliament* by Thomas Hobbes from references to the ancients. For this, the thinker is placed in its social, political and cultural. In order to understand the reading networks that permeate the work, are contrasted ancient and modern authors, as well as the speeches - humanist, religious and political - that permeate the work. As a political writer, concerned with their time, the discourse of war and fear of imminent return to the state of nature is in his narrative. Among the contingent and the universal history of civil science, the use of the ancients serve the peace of the State.

Keywords: civil war x history x ancients and moderns

Agradecimentos

Uma dissertação é sempre o trabalho de muitas mãos. Isso não só no sentido que lemos textos de outras pessoas, dialogamos com profissionais e com autores que nem conhecemos, mas porque contamos com o apoio de pessoas que foram essenciais para sua execução. Às vezes a ideia “chave” vem de uma aula ou texto inusitado. Impossível agradecer a todos que fizeram parte, por isso me deterei nos que foram essenciais.

Eu gostaria de começar agradecendo ao meu orientador, professor Anderson Zalewski, que não foi só meu orientador, foi também um amigo, um incentivador e é um profissional em quem me inspiro. Incrivelmente o vejo em meus textos, nas minhas formas de pensar e inclusive em meu atuar como professora. Da mesma forma, agradeço ao professor José Pinheiro Pertille, por ter acreditado na relevância do trabalho desde o início, pelas palavras de incentivo e de estímulo. Foi um dos profissionais que me fez amar a filosofia. Sua forma de ensinar, com dedicação e paixão me inspira como profissional.

Agradeço aos professores da banca pelo aceite em participar desta avaliação e pelo que representam na escrita desse trabalho. Embora só tenha sido aluna do professor Marçal – a quem muito devo em estímulo, discussões e amizade- os textos desses profissionais me inspiraram na elaboração desta dissertação.

Meu “obrigado” aos meus amigos de faculdade e de jornada: Marcello Giacomoni, Rafael Vicente Kunst, Diego Devincenzi, Michele Bonato, Lyvia Vasconcelos e Guilherme Dias da Silva. Agradeço principalmente ao Rafael, que foi e é meu grande amigo, um companheiro que guardo no coração. Ele muitas vezes ouviu sobre meus questionamentos, leituras e inclusive as dúvidas quase existenciais.

Agradeço aos colegas da empresa Carris, principalmente à coordenadora do setor, Renata Andreoni, pela compreensão, estímulo e incentivo demonstrados no tempo que trabalhei na companhia. Aos colegas do Colégio Aplicação, com quem dividi os últimos meses, agradeço pelo incentivo e atenção, principalmente aos colegas do Departamento de Humanidades.

Agradeço aos meus pais, que mesmo não entendendo muito do que significa escrever uma dissertação, me fizeram o que sou. Pela atenção que dedicaram e por serem meus primeiros professores.

Meu obrigado à minha irmã e amiga Priscila, talvez a pessoa que mais me incentive. Obrigada por me fazer rir em momentos de angustia e por tornar os dias mais divertidos. Desejo-te toda felicidade do mundo.

Agradeço ao programa de pós-graduação e a CAPES, pelos dois anos de bolsa.

Por fim, mas mais importante que tudo, agradeço ao sentido de todas as coisas e a razão da existência, ao Deus em quem criam os protestantes do século XVII.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	26
Thomas Hobbes e os antigos: o entendimento para a natureza humana nas linhas da história	26
1.1 A Revolução Inglesa e as mudanças políticas na Inglaterra do século XVII	28
1.2 O <i>Behemoth</i> ataca o <i>Leviatã</i> : a narrativa de Hobbes sobre a Revolução Inglesa	32
1.3 Os antigos como pontos de referência: espelhos ou imagens disformes?	37
1.4 A formação humanista de Hobbes: a presença dos antigos na Europa Moderna.....	42
1.5 Primeiras incursões pela história: os Anais de Tácito e a Guerra do Peloponeso de Tucídides	53
1.5.1. <i>Tradução e comentário dos Anais de Tácito: da guerra civil à paz e o estabelecimento do reinado de Augusto</i>	56
1.5.2 <i>Tradução da Guerra do Peloponeso de Tucídides: o Estado de Natureza nas linhas da história</i>	62
1.5.2.1 <i>O estado de Natureza e a stásis grega</i>	66
CAPÍTULO II	72
A solução para a guerra civil: entre a narrativa historiográfica e a ciência civil	72
2.1 Um filósofo como historiador: a estruturação do <i>Behemoth</i> , o diálogo como recurso retórico e a história como mestra da vida	77
2.1.1 <i>História como mestra da vida: podemos aprender com o passado? ...</i>	84
2.1.2 <i>A história como mestra da vida e a repetição do estado de natureza: os ciclos inevitáveis de paz e guerra</i>	95
2.2 Uso dos antigos como recursos argumentativos	101
2.2.1 <i>Antigos como exemplo: a história se repete?</i>	103

2.2.2 <i>A raiz dos males do Estado: a leitura dos antigos</i>	114
2.3 A história no quadro de ciências de Hobbes: seria possível prever o futuro?.....	119
CAPÍTULO III	131
<i>O cavalo de tróia</i> do Estado: a Bíblia como instrumento de sedução	131
3.1 A Palavra de Deus na plataforma política: a Reforma e suas contradições no cenário inglês.....	136
3.2 A leitura correta das escrituras: o caminho para a paz	153
3.3 <i>O cavalo de troia</i> inglês: a doutrina de Aristóteles e seu uso pelo clero.....	166
CONCLUSÃO.....	178
BIBLIOGRAFIA	187
Anexo A: Behemoth e Leviatã	195
Anexo B: Guerra do Peloponeso.....	195
Anexo C: Leviatã	195
Anexo D: A Batalha de Alexandre	195

INTRODUÇÃO

O que faz uma obra tornar-se clássica? Se vários escreveram e debateram com aqueles que hoje seriam nossos consagrados autores, o que fez com que um deles se destacasse e chegasse até nós? Seria um elemento que os diferencia de todos os demais ou simplesmente o acaso? Existe uma maneira correta de ler as obras consagradas pela tradição ou todas as formas seriam válidas? O que faz com que alguns textos sejam apropriados por diferentes gerações e instigadores, mesmo quando escritos para épocas totalmente diferentes?

Acredito que para as perguntas que fiz acima não exista uma resposta, mas uma infinidade delas, cujo mérito não entrarei neste momento. A forma como lemos os clássicos depende de nosso ângulo de visão e de nosso horizonte de expectativa, ou seja, de nosso lugar social, intelectual e institucional. Trazer os clássicos para a atualidade, com os problemas contemporâneos, tornou-se, em muitos meios, uma forma de defender sua validade, não só como fonte histórica, mas como inspiração para os questionamentos políticos que temos. No entanto, se, por um lado, isso faz com que sua validade não seja questionada; por outro, temos a tendência de deslocá-los completamente de seu contexto, entendendo-os de uma forma muito diversa do modo como foram escritos originalmente.

As possibilidades de estudo aberta pelos clássicos são inúmeras. Prova disso são as dezenas de dissertações e teses defendidas anualmente nos Programas de Pós Graduação em todo país. Interpretações são contestadas e novas leituras são propostas na medida em que nossas percepções sobre o passado e sobre nós mesmos transformam-se. Evocados pela tradição como obras que ultrapassam seu tempo, os “grandes nomes” são apontados como homens que “foram além” de seu contexto e desvelaram perguntas que se referem à natureza humana. Se essa postura é atualmente contestada por vários estudiosos, impossível é negar o caráter instigador que os clássicos têm. Seja por nossa formação ou por algo que foge a nossa capacidade de explicação, os pensadores, literatos e escritores arrolados no

Panteon acadêmico¹ são por nós admirados. Em outras palavras, transformam-se em nosso objeto de estudo.

Nosso filósofo insere-se numa tradição que pretendia retomar os clássicos da Antiguidade. Tal linha de pensamento, como veremos, pressupunha que a Idade Média havia sido um período de interrupção frente às glórias dos gregos e romanos. Entretanto, tal ideia não se restringe ao Renascimento, pelo contrário, constantemente observamos nos discursos acadêmicos a necessidade de se retomar aos nomes de nosso *Panteon*. É necessário compreendermos, contudo, que os nomes consagrados não são imutáveis, mas dizem mais sobre quem os escolhe – grupo intelectual, tempo histórico, formação e pensamento - do que sobre eles mesmos.

A ideia de volta aos clássicos, portanto, pressupõe uma escolha das obras que se consagram e se tornam referência para determinado público em dada época. O currículo escolar ou o simples gosto por certo tipo de leitura pode propiciar a valorização de dado texto em detrimento de outros. Não somente o fator temporal, que foge, algumas vezes, da alçada humana, fazendo com que um documento sobreviva durante séculos, mas também a seleção, não somente individual, mas comunitária, por grupos de leitores e críticos, faz com que determinado texto seja mais valorizado que outros. Ou seja, o Renascimento, chamado de “volta aos clássicos”, carrega em sua definição uma caracterização que pode nos fazer acreditar que se buscava na Antiguidade em sua totalidade (se é que essa existe) inspiração, enquanto se procurava algumas obras e certos autores, que vinham em direção aos questionamentos do século XVII e eram lidos e transportados, sem a preocupação com os anacronismos, para o contexto moderno.

Thomas Hobbes, assim com Nicolau Maquiavel, Galileu Galilei, Jean- Jacques Rousseau, Francis Bacon, entre outros, é colocado como um dos grandes nomes da modernidade ocidental. Conhecido por suas teorias a respeito do poder soberano e da natureza humana, o pensador é presença constante em livros didáticos e em disciplinas de Filosofia, Ciência Política e História. Ele está em nosso *Panteon*

¹ Lembro, obviamente, que as obras arroladas em nosso *Panteon* acadêmico variam com o tempo e o local. Elas dependem de uma conjunção de fatores, inclusive de existirem materialmente (MARTINDALE e THOMAS, 2006).

acadêmico e é arrolado como um dos grandes pensadores e idealizadores do Estado moderno, pré-configuração do que será, posteriormente, o modelo que conhecemos hoje.

Como presença constante em manuais de Filosofia e de Ciência Política, estudiosos de Hobbes criaram definições didáticas com o objetivo de facilitar a apreensão de um autor múltiplo como ele é. Assim, ao se estudar o pensador, alguns pressupostos são afirmados como “dados”, “prontos”, através dos quais se pensa e se analisa seus textos. Fruto da modernidade e da crença que essa traz em relação à razão, juntamente com seu uso do método hipotético dedutivo, Hobbes se colocaria como um dos rompedores da tradição medieval, inspirada em Aristóteles, que até então marcava as universidades. Seu desejo era criar uma Ciência da Moral e da Política, já que, segundo ele, as opiniões são variáveis como diferentes são os homens. Sua construção de uma Ciência Moral estaria, por sua vez, pautada no modelo da Ciência Natural. Desta forma, os modelos de Hobbes são laicos e diferem dos aristotélicos em sua essência, já que não pressupõem o homem como animal político.

Entretanto, se Hobbes via a si mesmo como alguém que estava longe de vários de seus contemporâneos, admiradores das teorias de Aristóteles, vários desses elementos que ele contestou e discordou são a base conceitual através do qual pensou, leu e escreveu. Ou seja, mesmo que o filósofo seja arrolado por nós no quadro dos “modernos” em nossos livros didáticos e aulas, as definições são limitadas em relação a possibilidades de explicação de um autor múltiplo como é Hobbes. O pensador era um moderno, mas também era um humanista, era um seguidor e admirador das novidades trazidas pelos novos conhecimentos científicos, mas também era um admirador de Tucídides e de outros escritores antigos. Escreveu textos sobre geometria, sobre filosofia, sobre as ciências naturais, procurou criar uma ciência moral e também escreveu história, como faziam os humanistas em sua época. Embora, por recursos didáticos, tenhamos por costume “encaixotar” pensadores em definições de modo a facilitar a compreensão, quando observados atentamente, fogem de nossas pré-definições.

Desta forma, a postura adotada neste trabalho é diferente dos estudos tradicionais sobre o pensador. Meu interesse não versa sobre a Ciência Política ou

Natural de Hobbes, embora com elas se relacione. Meu ângulo de visão e minha análise partem de um livro sobre história; em outras palavras, algo típico dos humanistas, que costumavam ver no passado sabedoria para o presente e previsão para o futuro. A obra que tenho como fonte pertence a uma fase mais tardia na vida de Hobbes e embora isso possa ser salientado, meu interesse é ver, além das rupturas, a matriz mais ampla que formou seu pensamento e o possibilitou escrever como o fez. Seu texto se diferencia de outros, mas, por outro lado, guarda semelhança com os de sua fase inicial, ligado às práticas humanistas. Uma obra sobre a guerra e, para o autor, a pior de todas: a guerra civil.

Diferente dos livros tradicionais do pensador, *Behemoth ou o Longo Parlamento* não é uma obra teórica, é um relato sobre a Revolução Inglesa. Escrita no final da vida de Hobbes, em 1668, ela só teve publicação oficial após a morte do filósofo. Ele queria vê-la publicada, mas, ao pedir autorização a Carlos II, seu ex-aluno, ela foi negada. No entanto, várias cópias circulavam na Inglaterra, mesmo sem o consentimento do autor (TÖNNIES, 2001, p. 25- 29). A primeira edição só sairia três anos após a morte do filósofo, por seu amigo e editor William Crooke. Foram quatro os manuscritos deixados pelo filósofo, só um recebeu revisão, o de Ferdinand Tönnie, publicado em 1889 e traduzido para o português em 2001 por Eunice Ostrensky. A edição de Ferdinand Tönnies, assim como a tradução de Eunice, são os livros usados na dissertação.

Nesta obra, Hobbes curiosamente, mas não sem razão, utiliza-se de uma metáfora bíblica. A contraposição ao *Leviatã* é evidente e embora na Bíblia não haja uma clara valorização dele² em relação ao *Behemoth*, o filósofo desejava demonstrar aos seus contemporâneos as duas situações em que a sociedade poderia se encontrar. A linguagem bíblica é, neste caso, um vocabulário comum, compartilhado pelos leitores de seu discurso. Mesmo que Hobbes atacasse com veemência e de modo explícito aqueles que se utilizavam da palavra como engano, para levar o povo a se indispor com seu soberano, ele usou os mesmos elementos que seus opositores para convencer e persuadir: palavras e jogos de linguagem.

²Ver Jó 40: 15-24. O *Leviatã* e o *Behemoth* aparecem na Bíblia nos capítulos 40 e 41 do livro de Jó. Enquanto o *Leviatã* é uma espécie de crocodilo ou dragão, representando um monstro marinho, *Behemoth*, o hipopótamo imperturbável, é um monstro terrestre. No primeiro capítulo os monstros são analisados de forma mais detalhada.

Além do próprio título, o livro, assim como outros, é cheio de referências bíblicas. Num ambiente modificado pela Reforma e suas consequências, tais como a leitura da Bíblia em vernáculo, o pensador intervêm num debate que se refere aos direitos naturais e a legitimação dos atos políticos através de uma linguagem teológica.

Da mesma forma que seu texto debate constantemente com personagens como jesuítas, puritanos, luteranos e anglicanos, por meio das referências bíblicas, Hobbes utiliza-se de outro elemento de persuasão: a referência aos antigos. Eles estão presentes em boa parte de sua narrativa para os mais diversos fins. Assim, se, por um lado, Hobbes ataca os oradores sediciosos que se inspiravam na democracia grega, por outro, ele utiliza-se de exemplos da Antiguidade para mostrar como certas estruturas se repetem e mais do que tudo: que o homem se comporta da mesma forma em ambientes semelhantes, pois é movido por suas paixões.

Quarenta anos antes de sua própria narrativa, Hobbes já havia publicado uma obra de história. Na ocasião a obra escolhida foi a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides. O intento, conforme diria posteriormente, era alertar seus contemporâneos acerca dos pregadores, fomentadores da rebelião (HOBBS, *Escritos autobiográficos*, p. 153). Com oitenta anos foi a vez de o filósofo tornar-se historiador, já havia presenciado muitos fatos e podia, graças à sabedoria vinda pela idade, apresentar seu parecer sobre a guerra. Semelhante aos primeiros objetivos, aqui novamente seu foco era persuadir os que com ele dividiam o mesmo contexto social.

Seu discurso de guerra, desta forma, não pode ser visto como mero relato sem um fim específico. Ele é veículo de ação política, de intervenção. Para Hobbes, a história ensina, tanto a mais contemporânea (no caso, a Revolução Inglesa), como a dos antigos, nossos antecessores. E, conforme afirma no *Leviatã*, melhor governa quem mais conhece a natureza humana³, ou seja, a história possivelmente nos levaria a compreender nossos impulsos naturais e a melhor maneira de controlá-los visando à manutenção da paz e da ordem, sabendo que a volta ao *estado natural* é sempre uma possibilidade latente. Na dedicatória do *Behemoth*, Hobbes afirma: “[...]”

³Para Hobbes as paixões do homem são semelhantes. Assim, a melhor maneira de conhecer a natureza humana é “ler a si mesmo”. Certamente a história também serviria para tal desígnio também. “[...] Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Dedicatória, p. 28).

Nada pode ser mais instrutivo e tendente à lealdade e à justiça do que a memória, enquanto durar, daquela guerra⁴ [...]” (HOBBS, *Behemoth*, p. 23).

O eixo norteador de minha pesquisa centra-se não só no uso que Hobbes fez dos antigos ou da Antiguidade em seu texto, mas como esses elementos formaram sua percepção de história ou como eles são usados para mostrar ao leitor o que é a história e como ela se configura ao redor do tempo. Seriam as referências aos antigos meros recursos estilísticos ou teriam um fim político? Quando escreve um livro sobre história repleto de referências antigas, que público tinha como alvo e que estratégias persuasivas usou para alcançá-lo? Como conecta passado e presente e como isso mostra sua concepção e sua relação com a história? Como a análise do particular, da história, se encaixa no universal, na análise do homem como um todo, com sua filosofia?

Visando responder tais questões me proponho a refletir teoricamente através de duas bases principais, embora outras formas de análise e leitura estejam, também, presentes em minha interpretação. Desta forma, o que apresentarei a partir de agora não é nem poderia ser uma profissão de fé, mas formas de investigação que me inspiraram no entendimento e significação de meu objeto. Através dessas leituras, foi possível construir e pensar minha própria pesquisa, delineando meu foco de análise. A linguagem, sua estruturação e a forma como ela nos possibilita dar sentido ao mundo é um dos meus eixos interpretativo, conforme afirma J. G. A. Pocock.

[...] A velha noção de que a linguagem (ou a consciência) “reflete” a sociedade parece ao historiador uma afirmativa que não presta suficiente atenção ao tempo. A linguagem reflete a si mesma e fala extensamente sobre si mesma. A resposta à nova experiência toma a forma de uma descoberta e uma discussão de novas dificuldades na linguagem. Em vez de se supor um único espelho refletindo acontecimentos de um mundo exterior, no momento de sua ocorrência, seria melhor supor um sistema de espelhos voltados para dentro e para fora em diversos ângulos, de maneira a refletir as ocorrências do mundo espelhado, em grande parte, através dos modos como se refletem uns aos outros [...] (POCOCK, 2003, p. 56).

Nosso mundo intelectual, social e político é codificado através da linguagem e seria interessante perguntar-nos até que ponto algo existe até ser transformado

⁴ “[...] There can be nothing more instructive towards loyalty and justice than will be the memory, while it lasts, of that war [...]” (HOBBS, *Behemoth*, p. 1).

em palavras ou se é possível que algo exista fora da língua. Utilizando-me da metáfora que Pocock fez, a linguagem não seria o espelho da realidade, mas espelhos que se refletem por diversos ângulos, tanto sincrônica como diacronicamente. Cada novidade no mundo externo aparece por ângulos diferentes e os espelhos, por sua vez, refletem a imagem do outro que veio do exterior, que mostra a imagem que veio do anterior, mas que ele mesmo havia provocado. Após algum tempo, caberia perguntar de onde veio a primeira imagem e como se formaram a multiplicidade de imagens possíveis.

No entanto, durante algum tempo, pensamos que esse elemento, estético, era um mero artefato que nos levava a transmitir o que o real nos mostrava. A função da linguagem seria neutra, algo que necessitaríamos, obviamente, mas que não interferia em nosso conhecimento ou no modo como esse se processa. Seu objetivo seria somente demonstrar o que sabíamos, pura e simplesmente. Contudo, cabe perguntar, existiria algo atrás da linguagem para ser desvelado, descoberto por nossa consciência? Ou seria ela, também, formadora e parte desse real do qual aparece simplesmente como acessório?

Quando trabalhamos com historiografia e discutimos o “fazer histórico”, cansamos de discutir o valor das fontes para qualquer análise e interpretação que se proponha histórica. Não entendidas isoladamente, mas em relação constante com seu contexto, as fontes deveriam ser interpretadas, inseridas em seu momento histórico e social. Entretanto, esses “restos do passado” são formados por palavras, códigos linguísticos, que precisam ser interpretados para fazerem algum sentido para nós, seus leitores. O próprio contexto – social, político e econômico - é também textualizado, já que é por meio dos códigos linguísticos que construímos nosso entendimento sobre o mundo onde nossa fonte está inserida. As definições sobre a realidade também estão compreendidas em processos textuais. Sendo assim, não há como definir o que está fora ou dentro do texto, já que mesmo o que está fora de nosso eixo principal é codificado através de palavras (LA CAPRA, 1998, p. 241).

Mesmo quando nos referimos ao “mundo real”, das experiências e das relações sociais, estamos falando sobre algo que só pode ser compreendido por meio da língua. Entretanto, o modo como entendemos o sentido do que nos é apresentado exteriormente e fora de nosso “aparato mental” não é só um processo

subjetivo, mas político também, já que, enquanto historiadores e intérpretes de textos, somos introduzidos num processo que relaciona passado, presente e futuro numa inter-relação entre continuidades e descontinuidades históricas (LA CAPRA, 1998, p. 283).

“Uma Revolução na história do pensamento político” (PALOMEN, 2003, p.1); com esta frase emblemática Kari Palomen, professor da Universidade de Jvaskyla (Finlândia), procura definir em seu livro a influência de Quentin Skinner, professor *regius* da Universidade de Cambridge, no âmbito da história das ideias. A afirmação pode passar como um pouco exagerada e o próprio historiador inglês não concordaria com ela, já que, segundo suas palavras, retiradas da epígrafe das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, “todos os avanços são menos importantes do que parecem” (SKINNER, 2000, p. 318 e WITTGENSTEIN, 1958). Segundo ele, embora os historiadores de sua geração tenham mudado a forma de se fazer história intelectual, é simples verificar de onde estavam tirando suas ideias.

Sendo ou não uma revolução, Quentin Skinner se destaca como uma referência no estudo da história intelectual. Tornou-se praticamente impossível escrever história do pensamento político, especialmente no que se refere ao continente europeu, sem conhecer seus trabalhos, seja para adotá-los ou contestá-los. Seus artigos e livros vão de pressupostos teórico-metodológicos até o estudo mais sistemático de pensadores clássicos, como Hobbes e Maquiavel, lugar onde procura unir teoria e prática.

Para o professor finlandês, no entanto, as teorias de Quentin Skinner podem ser chamadas de uma revolução por alguns motivos. Segundo ele, o historiador inglês destacou-se pelas novas abordagens que proporcionou aos estudos de pensadores canonizados pela tradição. Sua interpretação dos clássicos delimitou-se por novas perspectivas, novas fontes e novos modos de leitura. Usando o elemento linguístico como essencial, num sentido principalmente político do termo, Skinner teria unido, em sua linha interpretativa, a visão de John Langshaw Austin, segundo a qual “é possível fazer coisas com palavras” e a de L. Wittgenstein, que “as palavras são atos” (PALOMEM, 2003, p. 1-5).

O historiador inglês trouxe para a história a análise de J. L. Austin na Filosofia Analítica. A linguagem não é mero artefato ou algo que revela um real

alheio a ela. Pelo contrário, Skinner vê a escrita dos pensadores canonizados como veículos de ação: ela também é um ato político. Seu objetivo era não só ver os pensadores e o que eles disseram sobre determinado assunto, mas a matriz ampla que possibilitou determinada formação de seu pensamento. Cada momento histórico ao mesmo tempo em que possibilita certas formas de compreensão e expressão, limita os vocábulos disponíveis e os modos como os elementos podem ser expressos. Formas de entendimento são transmitidas e, muitas vezes, não contestadas e verificadas.

Skinner enfatiza a intencionalidade do autor na sua escrita, ou seja, não cabe ao historiador inserir na obra um sentido estabelecido posteriormente, como comumente se fazia. Embora exista a possibilidade que futuramente a explicação de dado texto seja feita de forma mais completa ou convincente, Skinner procura compreender o sentido do ato para seu autor. Não há antecipação de certa ideia e nem possibilidades de construir genealogia dos conceitos, já que, eles são usados localmente, com objetivos e públicos alvos restritos e não amplos (SKINNER, 2000 (a)).

No entanto, a ideia de intenção transmite-nos uma dimensão da posse do autor sobre seus textos, algo difícil de imaginar em textos que há muito saíram do contexto em que foram escritos⁵. Até que ponto, portanto, podemos delimitar as intenções do autor a partir do resultado de seu texto? Seriam essas suas intenções e não outras? Até que ponto o escritor tem consciência total de suas intenções antes de escrever? Elas não poderiam surgir conforme a composição textual ou mesmo posteriormente? Seria possível que as intenções fossem somente uma leitura nossa sobre o autor do passado e não algo que ele tenha consciência?

Conforme aponta J. G. Pocock (2003, p. 23), há, portanto, o risco de cair-se no círculo hermenêutico que faz sentido para nós, mas jamais faria para nosso autor do passado. Entretanto, através da familiaridade com certo vocabulário e a inter-relação com outros textos, é possível testar possibilidades de entendimento através das estratégias linguísticas de certos autores e dos elementos inovadores que esses

⁵ Obviamente o fato do texto estar inserido em determinado contexto, imaginado por seu autor, não faz dele unívoco quanto à interpretação. O próprio texto de Hobbes – que podemos pensar como claramente realista - foi usado pelos dois lados na Revolução.

inserir na sua escrita. Para Pocock, o historiador do discurso político deve debruçar-se não só sobre textos canônicos, mas sobre as correspondências, textos secundários e panfletos do período que estuda a fim de traçar possibilidades mais concretas de entendimento do que tem como alvo.

Skinner sistematiza uma nova forma de fazer história do pensamento filosófico, pois, segundo ele, a história das ideias de então era trabalhada de forma análoga àquela trabalhada por alguns filósofos. Ou seja, uma história da filosofia muito descolada do contexto intelectual e político que lhe deram origens. No texto, *Meaning and Understanding in the history of Ideas* (1969) - Significado e compreensão na história das ideias -, chamado pelo próprio Skinner de “manifesto”, o autor demonstra o caráter de embate contra algo específico que vislumbra como norma na academia. Escrito para irritar e combater, o texto tinha alvos claros. Sua pretensão está dentro de uma dessacralização dos textos clássicos, colocando-os como respostas a problemas específicos de seu momento particular.

Uma história das ideias se daria pelo estudo não dos significados dos termos, mas em seus usos em determinados contextos linguísticos. Ou seja, a compreensão da razão pela qual determinado termo foi adotado e que sentido teria seu uso em certa locução verbal. Não existe, segundo ele, uma história das ideias de um reino eterno, antes existe uma dos agentes que se utilizaram das ideias e as intenções, as situações e os locais nos quais fizeram isso (SKINNER, 2000(a), p. 179). Além disso, é importante a análise do público alvo do autor, pois, de acordo com esse, ele se utilizará de uma ou outra estratégia para convencer.

O contexto, para o historiador, seria um “tribunal de apelação” que nos possibilita delinear que significados seriam possíveis em sociedades caracterizadas desta maneira. Sem perguntas ou respostas atemporais, os enunciados seriam vistos como uma intenção particular em uma oportunidade singular. Isso não desvaloriza os clássicos, mas os mostra consagrados aos seus próprios e remotos problemas e não com a presunção que eles também se ocupariam de nossas questões.

O conhecimento da história das ideias serviria para mostrar até que ponto as características que nós colocamos como verdades tradicionais e, inclusive, atemporais, podem ser, na realidade, as meras contingências de nossa história e estrutura. Descobrir, graças à história do pensamento, que não há conceitos atemporais, mas unicamente variados e diferentes, que

acompanham as diversas e diferentes sociedades, é uma verdade geral que não só se refere ao passado, mas também a nós mesmos (SKINNER, 2000 (a), p. 191).

Na análise que desejo fazer de Thomas Hobbes, o contextualismo linguístico me oferece certo aporte teórico e possibilidades interpretativas para compreender o filósofo. Em outras palavras: que uso ele faz dos elementos linguísticos disponíveis em seu grupo e em seu momento histórico? Quais são suas estratégias de convencimento? De que forma o pensador utiliza-se do vocabulário disponível a fim de persuadir seus leitores? Essas são algumas das questões que me intrigaram ao longo do trabalho. As respostas que construí, no entanto, fazem sentido dentro da trajetória que criei, procurando compreender meu objeto, mas não necessariamente fariam em outros que tivessem eixos interpretativos diferentes.

Por outro lado, Hobbes é um leitor dos clássicos. Sua formação humanística lhe deu os primeiros contatos com escritores antigos, algo que ele posteriormente buscaria por si próprio também. Assim, desejo ver o autor como um leitor me fez criar um circuito que vai de mim como leitora ao meu autor como leitor, numa complexa rede cheia de imbricações e elementos que não necessariamente são facilmente desveláveis.

No imbricado jogo de leituras, contatos e contexto político, não totalmente claro aos nossos olhos, o autor se apropria dos textos e põe neles objetivos específicos, usando-os para fins que seus autores não imaginariam. No entanto, se Hobbes utiliza-se deles com um determinado propósito, ele, por outro lado, é formado por suas leituras, pois, embora não seja o objetivo intrínseco dos textos com os quais teve contato, eles lhe possibilitaram pensar e escrever como o fez. Uma grade, aberta e maleável que forma e é formada por nosso autor, são suas leituras.

Apesar da expressão “recepção” estar relacionada a um processo que parece ser meramente passivo, “simplesmente receber”, na utilização que farei dele refiro-me a algo ativo que poderia ser substituído por apropriação, com as implicações que essa palavra carrega. Entretanto, entendo o filósofo como alguém que tem um público alvo, sendo assim, seu uso não é só individual, mas social também, refletindo perguntas que via no meio intelectual do qual fazia parte e tinha contato.

Este mundo, por sua vez, é marcado pelo que chamamos de Renascimento, ou seja, pela busca de inspiração na Antiguidade Clássica.

O contexto em que Hobbes vive é marcado por uma busca de sentido e significação na Antiguidade. Entretanto, como afirma Hans Robert Jauss (1989), é necessário entender a releitura e a volta aos clássicos, não como a busca de repostas atemporais, mas como necessidades daquele momento, marcado, neste caso, pela recusa do anterior, no caso, a Idade Média. Essa volta aos antigos, no entanto, esconde, muitas vezes, o pressuposto da seleção e eleição dessas obras, que se consagram pela tradição. Os textos elegidos para leitura por Hobbes e seus contemporâneos não foram somente os que chegaram até o século XVII, mas aqueles que, de um modo ou outro, vinham em direção aos questionamentos dos que se apropriavam deles; esses textos se tornariam leitura obrigatória na formação intelectual da elite inglesa. Da mesma forma que o contexto em que se encontra o autor é formado pelo passado, a visão sobre ele é, por sua vez, formada pelo horizonte do presente (HAYNES, 2006, p. 47). Hobbes e seus contemporâneos formam sua utilização dos antigos, mas também são formados pela leitura desses.

Na leitura, esta seleção pode não nos parecer clara, mas o texto que chegou até nós pertenceu a uma rede de interligações, perguntas - respostas e debates. Ela, no entanto, perde-se quando chega até nós, já que, com olhares contemporâneos, não conseguimos examinar ângulos que já não são visíveis com a passagem do tempo. A tradição elimina, simplifica e abrevia elementos heterogêneos. Textos que inicialmente disputavam campos podem passar como homogêneos e concordantes (JAUSS, 1989, p. 244).

Mantendo diálogos com a psicanálise, a hermenêutica, a história, a retórica, a semiologia, o estruturalismo e a sociologia da leitura, a *Estética da Recepção* é, antes de tudo, uma metodologia interdisciplinar de análise. A arte passa a ser vista como modificadora da percepção, e aqui esta seu potencial libertário, capaz de, mesmo fazendo parte de uma norma, que delimita e sugere a leitura, propõe elementos de modificação e de alteração do quadro social. De acordo com Hans-Georg Gadamer, a aplicação faz parte da própria compreensão do texto, e ela está relacionada à situação atual do intérprete. Assim como o texto teológico e o jurídico pressupõem uma prática, relacionado à razão pela qual o texto foi feito, a história

também pressupõe uma aplicação e entendê-la faz parte da interpretação e compreensão do texto (GADAMER, 1989, p. 86).

No entanto, se, por um lado, muda-se o foco a partir do qual se produz a compreensão de determinada obra, por outro, há o risco de cair-se no relativismo absoluto, já que as possibilidades de leitura são inúmeras. Assim, a *Estética da Recepção* aponta a necessidade de compreender as obras como partes do “código vigente”, ou seja, por mais inovador que seja, um texto nunca é novidade absoluta: até para ser entendido, precisa de um arcabouço conceitual comum. O próprio texto, nesta perspectiva, oferece orientações a seus destinatários, já que evoca um horizonte de expectativa e regras de apropriação.

A leitura não é só subjetiva e pessoal, antes, ela se dá dentro de um contexto social. Por meio de sinais visíveis e invisíveis, traços familiares e indicações, a obra predispõe o público a recebê-la de uma forma ou de outra (JAUSS, 1994, p. 28). A *Estética da Recepção* sintetizaria, desta forma, o caráter estético e social da arte. Jauss, como herdeiro dos questionamentos em relação ao caráter total da ciência, enfatiza a parcialidade da *Estética da Recepção*, passível de ser completada, reformulada e criticada. Essa natureza vem da impossibilidade de se determinar o caráter total de uma obra de arte, sem compreender também seus efeitos e sua recepção na história. Os processos de consumo, produção e comunicação estão intrinsecamente entrelaçados, segundo essa perspectiva (JAUSS, 1989, p. 289).

Cada texto é constituído por enunciados, frases que vão desenrolando certo sentido e entendimento na mente do leitor. Entre o horizonte esperado pelo leitor e o que o texto desenvolve há um campo de tensão, que pode acabar em frustração, no caso de não corresponder ao que o leitor espera, ou de empolgação, quando este satisfaz ou supera as expectativas. Conforme a apropriação do texto vai ocorrendo, possibilidades são abertas e fechadas, num fluxo contínuo. No entanto, mesmo que o texto supra as expectativas do leitor, na visão de Wolfgang Iser (1989, p. 154), ele sempre excede toda realização individual da leitura. Tendo uma estrutura temporal própria, cada leitura será também irrepitível, mesmo quando feita pela segunda vez. Embora isso mude quando falamos de historiografia, no caso de Hobbes e de sua leitura de Tucídides, acredito ser possível construir certa analogia. O historiador grego, por sua escrita peculiar, produz no leitor imagens relacionadas

aos eventos que narra. Essas dificilmente poderiam ser reproduzidas em filmes ou figuras, mas foram apropriadas por seu tradutor, Thomas Hobbes, que terá nelas inspiração para sua própria narrativa da guerra. Ou seja, a leitura dos clássicos se transformará, mais tarde, em inspiração para seu entendimento de história e para sua escrita dela.

Existem em textos literários e no caso de Tucídides e Hobbes, em narrativas históricas, elementos e descrições de personagens que são preenchidos pela imaginação do leitor, já que são indeterminados pelo próprio texto. Esses detalhes, chamados de *concretização* pela *Estética da Recepção*, colocados num contexto mais geral, são completados de diferentes formas por cada pessoa que se apropria da obra. No entanto, o lugar social onde se lê certa obra nos aponta o caminho por onde preencheremos as lacunas, numa reconstrução do próprio texto. Isso é relevante quando nos debruçamos em contextos como o Renascimento, que preencherá os “espaços vazios” de acordo com as expectativas do presente, já que muitas vezes esses lugares de indeterminação se referem a elementos que fazem parte da historicidade do leitor, reatualizando a própria obra.

Embora a *Estética da Recepção* seja pensada inicialmente para textos ficcionais, ligados à teoria literária, acredito que ela me possibilitou entender certos eixos do pensamento de meu autor, já que me permite vê-lo como leitor. Sua leitura é historicamente constituída - por seu contexto intelectual, cultural e social. Entretanto, se, de certo modo, esses elementos limitaram as formas que Hobbes leu os antigos; por outro lado, o autor apropriou-se do que teve contato com um objetivo político e o fez através da escrita. Os usos que o filósofo fez da Antiguidade e o modo como ele a pensou pode ser entendido como um vocabulário comum em seu grupo social e no horizonte através do qual pensava.

Na mesma medida em que meu olhar sobre Thomas Hobbes é limitado e circunscrito ao meu momento histórico, já que interfiro sobre o que o autor gostaria de transmitir ao seu leitor – pela recepção -; meu objeto delineou muito de minhas leituras e daqueles com os quais fiz e estabeleci diálogos e possibilidades de estudo. Por escolher um pensador que é tradicionalmente estudado na Filosofia e na

Ciência Política, e não na história⁶, muitos de meus diálogos e de leituras se deram nesses campos de análise. Contudo, na medida em que tive contato com a bibliografia especializada foi possível construir meu próprio ângulo de análise e a delimitação mais clara de meu objeto.

Meu principal eixo interpretativo foi perceber Hobbes como um escritor político, entendendo que a filosofia engendra um aspecto prático em sua execução. Embora o filósofo não interviesse diretamente no cenário político de seu tempo, ele desejava persuadir seus contemporâneos a respeito da ameaça de guerra que via na natureza humana e nos acontecimentos políticos de seu tempo. Seus textos têm um aspecto aplicativo, neste sentido, de mudança de seu contexto social. Para isso, ele se utiliza de um vocabulário comum e de elementos conhecidos para aqueles que seriam seu público alvo no discurso.

É impossível entender o conhecimento e o uso dos antigos nas obras de Hobbes sem contextualizá-lo no Humanismo. Entretanto, isso não explica tudo, já que o autor faz um uso diferente daqueles que tiveram a mesma formação e, inclusive, foram seus colegas de estudos. No entanto, este contexto de referência, de termos e leituras comuns, lhe ofereceu o arcabouço conceitual e linguístico através do qual entendeu o mundo em que viveu e ao mesmo tempo entrevistou nele, através da escrita. Embora sua leitura e apreensão sejam subjetivas, é possível traçar caminhos de entendimento e apostas a respeito do que ele provavelmente (ou certamente) leu e como isso se encaixou em outras leituras, diálogos, viagens e relações com intelectuais em sua época.

Porém, se esse contexto pode ser colocado para Hobbes, há inúmeras outras que poderiam ser colocados também: seus contatos intelectuais, suas relações com a nobreza, suas viagens, sua vida pessoal, etc, as possibilidades são inúmeras. Como encontrar um denominador comum? De que maneira seria possível entender como esses contextos se relacionaram e permitiram a Hobbes se expressar como o fez? E que outros existem e foram centrais em seu pensamento, mas passam despercebidos ou não fazem o menor sentido aos nossos olhos? Nas palavras de Dominick La Capra:

⁶ Afirimo isso tendo como base o âmbito brasileiro (onde fiz levantamento bibliográfico). No exterior há valiosos trabalhos historiográficos sobre o pensador.

O que temos no caso de textos complexos é um conjunto de contextos interagentes cujas relações mútuas são variáveis e problemáticas e cuja relação com o texto que se investiga, propõe difíceis questões de interpretação (LA CAPRA, 1998, p. 252).

A resposta a esses questionamentos depende de quem estuda e se debruça sob o filósofo, e nisso está relacionado um imbricado jogo de referências, leituras, contatos e vínculos institucionais. As opções teóricas que tomamos nos abrem formas de interpretação, mas fecham inúmeras outras. Somos nós, também, receptores do texto e a ele damos sentido e compreensão através de um deslocamento de olhar que vai de nossa época ao passado, carregando o que faz parte da nossa vida à investigação. E se essa tarefa é um jogo entre presente e passado, é o nosso olhar que põem sentido e traduz aos nossos contemporâneos a linguagem daquele que, mesmo falando a nossa língua, não fala conosco, mas com os que com ele compartilhavam suas vivências.

A fim de procurar compreender como Hobbes desenvolve seu conceito de história ao longo de sua narrativa, por meio das referências aos antigos, construí meu trabalho de modo a compreender como se estabelece a relação entre antigos e modernos, como isso se reflete na prática historiográfica e que consequências se pode observar na escrita do pensador. Desta forma, meu primeiro capítulo procura, através do eixo principal da relação antigos x modernos, compreender a relação que Hobbes estabelece com a prática historiográfica, não só através do *Behemoth*, mas também de sua tradução de Tucídides e da análise que faz dos *Anais* de Tácito.

No segundo capítulo meu objetivo é demonstrar a relação que Hobbes tinha com a história, que sentido ela tinha para ele e quais as possibilidades de solução para o iminente perigo de se voltar ao *estado de natureza*. Assim, a partir do entendimento da história como mestra da vida, desejo perceber de que forma a história pedagógica aparece (ou não) na escrita do pensador. Seria ela a solução para os problemas do estado?

A história, no entanto, não estava no seu quadro das ciências de Hobbes. Para ele, a ciência referia-se, como Aristóteles, ao universal, enquanto a história estaria ligada ao particular. Para os problemas da sociedade fazia-se necessário um conhecimento sem falhas, capaz de ensinar ao homem o caminho da obediência. Como veremos, a ausência desse saber faz com que muitos, envenenados nas

leituras das obras clássicas, iludam a si mesmo e aos outros, ocasionando a ruína do Estado.

No terceiro e último capítulo voltamo-nos para as Escrituras Sagradas. Com a Reforma, a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas e a posterior disseminação de igrejas, a linguagem religiosa tornou-se corrente e dominada pelos mais diversos setores da sociedade inglesa. O uso de metáforas bíblicas e analogias com personagens passou a ser tão corriqueiro que muitas vezes não era necessário maiores explicações para um público que era conhecedor do tema. O pensador sabe que não havia como proibir a leitura do livro ou frear o movimento de nascimento de novas igrejas. Assim, seus argumentos pretendem desarticular aqueles que se utilizavam da Bíblia para atacar o soberano. Seus possíveis leitores tem familiaridade com esses textos; é preciso convencê-los, mostrar o caminho da paz e a necessidade da religião, universidades e pregadores estarem sobre o domínio do soberano.

Antigos e modernos se misturam no entendimento do pensador. A história trata do particular, do contingente, mas sempre revela o universal: nossas paixões, presentes em todas as épocas e em todos os lugares. A grande angústia do filósofo é entender e mostrar como o estado de natureza é possível. Ao longo do tempo ele se mostra sempre uma possibilidade, de nenhuma forma desejável.

CAPÍTULO I

Thomas Hobbes e os antigos: o entendimento para a natureza humana nas linhas da história

Sendo a história uma narração *a posteriori*, é comum nossa tendência de dar para os acontecimentos um eixo unificador que nos possibilite enquadrar a narrativa. Escrevemos para o presente, com as expectativas e leituras de nosso grupo intelectual. Sendo assim, torna-se plenamente aceitável, diante de nossos interlocutores, a generalização de momentos que são muito mais complexos do que aparecem em nossos textos. Contudo, na medida em que pesquisamos e estendemos o campo em que nossos temas são colocados, surgem necessidades de recortes, devido à diversidade de algo que parecia muito mais simplificado anteriormente, diante de um olhar menos atento.

Diferenças internas em certos grupos ou contextos, por vezes, nos escapam. Debates calorosos, que renderam dezenas de textos chegam para nós fragmentados e podemos ter a tendência de imaginar que autores, portadores de concepções contrapostas, defenderam a mesma causa e estiveram engajadas em certo movimento que só teve definição clara posteriormente. Unificamos o que não é único, a fim de proporcionar inteligibilidade aos nossos escritos e cativar nosso leitor à tese que defendemos. Richard Tuck, historiador inglês, inicia de uma forma interessante seu livro sobre Hobbes:

É por vezes tentador pensar que os heróis de várias histórias da filosofia ou da ética – homens tão diferentes quanto Tomás de Aquino, Maquiavel, Lutero, Hobbes, Kant ou Hegel – estiveram em algum sentido engajados num empreendimento comum, e que teriam se reconhecido mutuamente como companheiros de trabalho. Mas um momento de reflexão nos recorda de que fomos nós que conferimos unidade a seus trabalhos: de seu próprio ponto de vista, eles tinham modos de vida deveras diferentes e tinham a realizar tarefas sobremaneira distintas. Eles tinham a si mesmos como intelectualmente próximos de homens que hoje não figuram nessas relações - padres ou eruditos que aparentemente não tinham grandes interesses filosóficos [...] (TUCK, 2001, p. 13).

Conforme afirma Tuck, na citação acima, costumamos, por motivos didáticos e de entendimento, unir o que não necessariamente deveria estar junto. Autores que debateram ou que defenderam posições contrapostas são colocados em nossos textos e falas como unidade ou como se imaginassem o mesmo fim para seus

textos. Com o nome de “Modernidade” ou de “Antiguidade” abarcamos uma série de fenômenos que não necessariamente estão interligados e pessoas que, quando se conheciam, não necessariamente se viam como colegas ou como empenhados num caminho comum. Nós damos inteligibilidade ao passado e o entendemos como unidade, mas nossos autores certamente não se veriam dessa forma. Assim como um escritor não mantém a mesma opinião com o decorrer dos anos, há, entre os intelectuais, pontos de acordo e desacordo, caminhos comuns, mas outros extremamente diferentes.

Entretanto, é constante nossa necessidade de generalizações, mesmo quando nos detemos com mais atenção sobre determinado objeto, já que nem todas as questões poderão ser tratadas com a mesma profundidade, pelo próprio tempo de pesquisa e por algo que nos foge a alçada: o passado sempre nos chega de forma fragmentada. Além disso, os contextos são inúmeros e variam conforme as questões que nos propomos a responder. Sendo assim, torna-se necessário selecionar fios de explicação e, a partir deles, deslocar nosso olhar sobre nosso tema principal. Quando trabalhos com períodos mais recuados, maior é a tendência de generalização. Assim, é comum tratarmos a Antiguidade, por exemplo, como uma unidade, como se ao longo de todo o período fosse possível uma única forma de pensamento.

Se o entendimento de um período amplo como a Antiguidade pressupõe certo cuidado, quando nos propomos a analisar a forma como determinado tempo pensou e articulou outro e, mais, como isso interferia na forma de ser e pensar dos escritores, as questões são ainda mais amplas. A Antiguidade é um conceito relativo, como procurarei demonstrar, isso porque ninguém se reconhece como “antigo”. O antigo sempre é o outro, o anterior, que veio antes de nós. Quando Hobbes usa “os antigos” como modelo ou crítica aqueles que o fazem, se utiliza de argumentos comuns não só a sua época, mas a outras também. Como pontos de identidade, modelo de democracia, entre outros, a Antiguidade, com todas as generalizações que fazemos, é vista como um espelho onde vários grupos querem não só se ver, mas encontrar semelhança com a forma como entendem o mundo.

As questões que me proponho a levantar partem do livro que uso como fonte, o *Behemoth*. Assim, neste primeiro capítulo, tenho alguns objetivos. O primeiro deles é

situar o leitor, no sentido de proporcionar a ele entendimento do que é essa obra específica de Hobbes, do que ela trata, como é sua narrativa e, por último, como ela se relaciona com textos do pensador análogos a esse. Partindo da minha fonte e da explicação a respeito da Revolução Inglesa, a qual o *Behemoth* pretende dar conta, quero abrir preliminarmente o debate entre antigos e modernos ou antigos e contemporâneos. Entender como isso, de uma forma ou outra, influencia o pensamento do meu autor é meu objetivo principal. Na última parte faço a análise de textos historiográficos traduzidos e analisados pelo pensador que deram, posteriormente, sedimentação ao seu trabalho.

1.1 A Revolução Inglesa e as mudanças políticas na Inglaterra do século XVII

Hobbes viveu cerca de 90 anos. Neste tempo, a Inglaterra passou por violentas transformações, que marcaram não só seus contemporâneos, mas a Idade Moderna europeia. Até hoje a Revolução Inglesa é colocada na historiografia como precursora da Revolução Francesa e para tudo o que essa significa, em termos de mudanças e continuidades. O pensador não só leu a respeito da história Inglesa, mas como um expectador que também deseja ser interventor, colocou sobre o que passou seu ponto de vista e o que entendia como sendo o sentido do que viveu.

O pensador nasceu em 1588. Segundo Eunice Ostrensky (2001, p. 51), teria nascido de parto prematuro, graças ao medo da armada espanhola, chamada de *A Invencível*, quando esta se preparava para invadir a Inglaterra. Em sua autobiografia, Hobbes se diz “gêmeo do medo” e, coincidentemente ou não, esse mesmo sentimento permite certa unidade ao seu pensamento. A armada espanhola é derrotada e, frente ao inimigo, Elizabeth consegue trazer conciliação e união à Inglaterra.

Segundo Christopher Hill (1985), a monarquia Tudor representava, para os mercadores, a unidade que desejavam para seu país. Ninguém queria ver o país novamente envolvido em guerras civis, como a que ocorrera durante o século XV, na chamada *Guerra das Duas Rosas*. A paz significava, entre outras coisas, unidade de pesos e medidas, construção de estradas e relativa estabilidade comercial. Desde Henrique VII e posteriormente com seu filho e precursor da Reforma Anglicana,

Henrique VIII, foi buscada uma política de apaziguamento entre os diversos setores. A Reforma trouxe para a Inglaterra aquilo que Hobbes afirmou como sendo essencial para a soberania: a união entre o poder civil e religioso. As terras dos mosteiros foram vendidas e a monarquia saiu fortalecida e consolidada, com as chaves da terra e do céu.

Durante o período dos Tudor, a Inglaterra viveu envolta em vários conflitos, que traziam certa unidade entre a monarquia e os mercadores. Havia várias batalhas e elas colocavam, entre os apoiadores da monarquia, um sentimento de pertencimento e identidade. Existia a luta contra a igreja católica e seu desejo de restauração do poder (Hobbes os chama de papistas), a guerra contra a Espanha católica e, finalmente, as batalhas contra as casas nobres rivais, que desejavam o poder para si e que ameaçavam o país com a possibilidade de uma guerra civil.

A Inglaterra sofreu várias mudanças econômicas no decorrer do século XVII. Assim, muitos setores ligados à nobreza feudal, antiga proprietária de terra, dona de prestígio, mas não mais de poder econômico, haviam se ligado à corte em busca de trabalho e ganhos econômicos. Na medida em que a monarquia ia se afastando dos setores ligados ao comércio, ia aproximando-se da nobreza, receosa a respeito da possibilidade de perda de suas posses. Até princípios do século XVI, a relação entre a Coroa e os parlamentares havia se dado de forma cordial. O Parlamento, representante dos donos de terras e comerciantes, mantinha uma verdadeira aliança com a monarquia (HILL, 1985, p. 52). Durante o período dos Tudor, o Parlamento raramente se reunia, apoiando, geralmente, a política real. Isso mudou drasticamente no século posterior.

Após o fim dos conflitos que uniam Coroa e Parlamento, tornou-se evidente as diferenças entre os grupos e interesses. Assim, após o esmagamento dos inimigos em comum, é hora de perceber as diferenças internas. Era o fim da política de conciliação. Isso se torna mais evidente durante o reinado de Jaime I e Carlos I. O ponto crucial da crise, como coloca Hill (1985, p. 54), foi a questão econômica. De um lado, os preços subiam e a prosperidade dos grupos ligados ao comércio crescia; do outro lado, os rendimentos da Coroa e dos proprietários de terra permaneciam estagnados.

As primeiras políticas de tentativa de aumento de impostos produziram violentas disputas com o Parlamento, que defendia o direito de poder aplicá-los e controlá-los. Além disso, a monarquia procurou, através da política, manter e criar monopólios que garantissem a permanência do poder econômico nas mãos da nobreza. Nos sermões puritanos, os donos das indústrias monopolistas eram atacados como “zangões”, assim como eram combatidos aqueles que lhes davam legitimidade.

Muitos dos conflitos da Europa, no século XVII, tinham teor religioso⁷. A partir de 1540, a Inglaterra unira, através da Reforma Protestante, em um só eixo, poder civil e religioso. A igreja anglicana defendia a ordem e a obediência ao poder civil. Contudo, conforme as relações entre a Coroa e os comerciantes iam ficando mais conflituosas, os puritanos atacavam à igreja, seus costumes e formas de cerimônia como “papistas”, numa alusão à ligação destes com a igreja católica. De certo modo, atacar a igreja era atacar a Coroa e tudo que ela representava. Segundo Hill (1985, p. 57), a moralidade pregada pelos puritanos ingleses estava em consonância com o sistema capitalista que dava seus primeiros passos na Inglaterra. A ênfase estava na vocação e no trabalho duro em direção ao chamado de Deus. A preocupação deveria recair sobre o dever e não sobre prazeres deste mundo. Tudo o que faziam estava em ligação constante com o chamado e vocação de Deus para suas vidas e, assim, eles contribuiriam para a realização plena de sua vontade neste mundo.

[...] A Igreja, durante toda a Idade Média e até o século XVII, era algo de muito diferente daquilo a que hoje chamamos de igreja. Guiava todos os movimentos dos homens, do batismo ao serviço fúnebre, e era o caminho de acesso a essa vida futura e, que todos os homens acreditavam fervorosamente [...] o sermão do pároco era a principal fonte de informação sobre os acontecimentos e problemas comuns, e de orientação de conduta econômica. [...] A Igreja controlava os sentimentos dos homens e dizia-lhes em quem acreditar [...] (HILL, 1985, p. 19).

A luta política entre o Parlamento e a monarquia tornou-se mais acentuada nos primeiros anos do século XVII. Esses conflitos abrangiam praticamente todos os aspectos da vida social – religiosos, econômicos, constitucionais – contudo, a religião pode ser colocada como elemento unificador nestas batalhas. Após a guerra

⁷ No capítulo 3 me centrarei nas referências bíblicas no texto de Hobbes.

contra a Espanha e a derrota da Armada⁸, o protestantismo e o patriotismo inglês estavam intrinsecamente ligados (HILL, 1985, p. 59). Em sua narrativa sobre a guerra, Hobbes colocou ênfase no papel do clero para o conflito inglês⁹. De acordo com ele, em seus púlpitos e pregadores estavam as sementes da sedição e daqueles que colocavam o povo contra seu soberano. Para o filósofo inglês, a sede de poder do clero havia quebrado a unidade da soberania.

Como afirmado acima, o que eclodiu as lutas entre a monarquia e o Parlamento foi a crise econômica e a tentativa de aumento de impostos, por parte de Carlos I. Assim, em 1628 o parlamento entrega a Carlos I a *Petição de Direitos*¹⁰. Nela estavam declarados que os impostos seriam fixados pelo Parlamento. Estavam proibidas as prisões arbitrárias e o rei não poderia manter um exército permanente. Carlos I aceitou a Petição, mas entrou em conflito com a Câmara dos Comuns em relação à sua interpretação. Em 1629, o rei dissolveu o Parlamento. Durante um breve período, graças a manobras políticas do grupo que o cercava, o rei conseguiu conciliar os ânimos.

Entretanto, após a invasão da Escócia, em 1639, e a ausência de qualquer apoio popular à resistência, abriu-se o caminho para uma crise que só se encerraria com a morte de Carlos I. Sem reservas monetárias, o rei apoderou-se do tesouro depositado na Torre de Londres. A ação de Carlos I ao dissolver o Parlamento mostra-se ineficaz, já que três semanas depois se reúne, em novembro de 1640, o Longo Parlamento, do qual Hobbes fez alusão em seu livro. Esse seria, posteriormente, dissolvido por Cromwell, voltando a reunir-se em 1653, sendo

⁸ Segundo sua autobiografia, teria sido neste momento que o filósofo nasceu em meio à ameaça da Armada Espanhola.

⁹ Em um artigo publicado na revista *História e História* desenvolvo, em linhas preliminares, esse tema (Vogt, 2009).

¹⁰ Hobbes refere-se no *Behemoth* à Petição de Direitos. Em suas palavras, na fala de "A": "[...] Antes disso, porém, haviam demandado alguns desses poderes numa petição a que denominavam Petição de Direitos, poderes esses, contudo, já concedidos a eles num Parlamento anterior, embora com isso se desfizesse não apenas do poder de arrecadar dinheiro sem o seu consentimento, como também de sua renda habitual, proveniente do tributo alfandegário incidente sobre a tonelagem e sobre a libra peso, além de sua liberdade de colocar sob custódia os homens que considerasse aptos a perturbar a paz e suscitar sedição no reino [...]" (HOBBS, *Behemoth, Diálogo I*, p. 62).

Em inglês: "[...] But before that time they had demanded some of them in a petition which they called a Petition of Right; which nevertheless the King had granted them in a former Parliament, thought he deprived himself thereby, not only of the power to levy money without their consent, but also of his ordinary revenue by custom of tonnage and poundage, and of the liberty to put into custody such men as he thought likely to disturb the peace and raise sedition in the kingdom [...]" (HOBBS, *Behemoth, Dialogue I*, p. 27).

novamente dissolvido em 1660. Segundo Hill (1985, p. 70), este Parlamento diferia dos outros apenas na duração das sessões, já que representava os mesmos grupos políticos: pequena - média nobreza e mercadores ricos.

A crise, já latente, desencadeou-se após uma revolta na Irlanda em 1641. Sem força para conter os insurretos, o Parlamento não queria perder a colônia, mas também não desejava confiar ao rei sua reconquista. No verão de 1652, a guerra começou, sendo que antes disso os parlamentares com tendências realistas já haviam se afastado do Parlamento, após a aprovação de uma propaganda antirrealista pela Câmara dos Comuns. Após vários conflitos, que a partir daí se sucederiam, o rei terminaria morto, sepultando consigo, vários valores desta sociedade em transição.

O relato acima não pretendeu abarcar todos os ângulos e consequências da Revolução inglesa, mas pretende situar o leitor a respeito da história que Hobbes pretende dar conta. Para o pensador aquela rebelião era o que se devia evitar nos próximos anos, ela era o fim das instituições e da paz que o estado traz, era, em outras palavras, o retorno *ao estado de natureza*.

1.2 O *Behemoth* ataca o *Leviatã*: a narrativa de Hobbes sobre a Revolução Inglesa

Quarenta anos depois de sua tradução da *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, Hobbes narrou a guerra que presenciou. É controversa a história editorial do *Behemoth*. Em sua autobiografia o filósofo afirma que escrevera, por volta dos oitenta anos, dois livros, um sobre a guerra civil inglesa e um, em versos latinos, sobre o surgimento e crescimento do poder insubordinado dos sacerdotes (HOBBS apud OSTRENSKY, 2001, p. 5). Ao que tudo indica, a obra sobre a guerra civil inglesa é o *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Escrito logo após a restauração, não houve nenhuma edição legal durante a vida do autor. Apesar de seu desejo de publicar o livro, não obteve autorização de Carlos II¹¹. Assim, somente após três

¹¹ De acordo com Nádia Souki (2008, p. 136 e 137), havia alguns motivos pelos quais o ex-aluno de Hobbes negou-lhe o pedido de edição do livro. Na obra são apontados, de forma sutil, os erros táticos de Carlos I e seus conselheiros. O rei também é exposto em sua covardia ao abandonar seus ministros à vingança do parlamento.

anos da morte do filósofo, é publicada sua obra, em 1682, por seu amigo e editor William Croke. Entretanto, manuscritos ilegais já circulavam e eram usados, curiosamente, pelos dois lados da revolução¹².

Escrito sobre a forma de diálogo, onde os capítulos são divididos como intervalos de uma conversa mais longa entre duas pessoas, as opiniões dos personagens não são distintas. Diferente de um diálogo platônico, onde as opiniões dos personagens são diferentes e há uma descrição dos que participam do diálogo; no caso do filósofo inglês, não há descrição dos interlocutores. O que é possível afirmar é que um deles, identificado como “A”, presenciou a guerra e a relata, enquanto o segundo, “B”, ouve e faz considerações. O teor da conversa é de um relato que abarca o início da guerra, com as causas dessa e termina com a restauração do poder ao seu devido lugar, na visão de Hobbes: aos Stuart. Segundo o próprio autor, o primeiro diálogo trata-se de sementes da rebelião¹³, “certas opiniões a respeito da teologia e política” (HOBBS, *Behemoth*, p. 23), já o segundo trata-se do desenvolvimento da guerra, com documentos¹⁴ que o Parlamento e o rei trocaram durante o conflito. O terceiro e quarto capítulo de forma muito mais enxuta e menos analítica em relação aos outros dois, trata de uma descrição da guerra com poucas reflexões: “[...] os dois últimos são uma brevíssima sinopse da própria guerra, extraída da crônica do sr. Health¹⁵ [...]”(HOBBS, *Behemoth*, p. 23).

O objetivo da narrativa lembra, em muitos aspectos, sua tradução de 1628. Tal como Tucídides, seu objetivo não seria digressões sobre os propósitos íntimos dos personagens envolvidos na guerra civil, mas as causas, conflitos e artifícios que a

¹² Na primeira versão “legal” do *Behemoth* há uma nota do editor William Croke sobre as edições espúrias e as difamações que o nome de Hobbes sofreu graças a elas. “I am compelled by force of truth to declare, how much both the world and the memory of Mr. Hobbes have been abused by the several spurious editions of the *History of the Civil Wars*; wherein by various and unskillful transcriptions, are committed above a thousand faults, and in above a hundred places whole lines left out, as I can make appear” (CROOKE, *The Bookseller to the reader*, 1966, p. 163).

¹³ É importante colocar que a Revolução Inglesa só foi chamada por esse nome após a Revolução Francesa, anteriormente ela era simplesmente chamada de “grande rebelião” Segundo Eunice Ostrensky, o primeiro a designar a guerra civil como revolução foi o historiador François Guizot, provavelmente como alusão à Revolução Francesa (OSTRENSKY, 2005, p. 24).

¹⁴ Os dois primeiros diálogos embora não tratem da guerra “em si”, são para Hobbes partes dela, já que, para o filósofo, a luta não é somente o combate, mas quando os homens estão dispostos a isso: “[...] Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 109).

¹⁵ Autor de duas histórias da guerra civil.

produziram e como ela pôde ocorrer. Assim, no Diálogo I, Hobbes afirma, pela fala de “B”, quais seriam os objetivos de seu relato, após um breve período em que ambos conversavam sobre as virtudes e o uso que o clero fazia da doutrina de Aristóteles. Em determinado momento, “A” questiona se eles não haviam se afastado de seu propósito, “B” responde que não, já que, para o filósofo, não bastava descrever a guerra, mas entender porque ela ocorreu, descortinar suas causas, para que se pudesse aprender com o ocorrido.

Julgo que de modo algum vos desviastes, pois suponho que vosso propósito fosse inteirar-me da história, não tanto das ações ocorridas no tempo das últimas perturbações, como de suas causas, e dos concílios e artifícios que as produziram. Há vários homens que escreveram a história, com os quais poderia aprender o que se fez, e também algo do que foi tramado, mas neles pouco encontro do que desejava perguntar. Portanto, uma vez que foi do vosso agrado o meu pedido de travar este diálogo, que agrade também a vós me informar segundo meu próprio método; e, quanto ao risco de fazer confusão que possa resultar disso, cuidarei de vos trazer de volta ao lugar onde vos retirei, visto que bem me lembro onde ficava¹⁶ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 85) [os grifos são meus].

Hobbes escreveu este livro com oitenta anos, após a Restauração. Embora pudesse se posicionar como um vencedor, afinal, sua teoria estava correta e o poder voltara ao seu devido lugar, o filósofo olhava para aqueles tempos com certa melancolia, de quem procura entender o que passou, dar-lhe um sentido, mesmo que posteriormente. Se ler o humano é essencial para quem governa, entender os atos e compreender suas atitudes é um ponto fundamental. Se as paixões humanas são as mesmas¹⁷, como o filósofo afirma no *Leviatã*, os atos passados podem nos decifrar a natureza humana. No entanto, como explicar aqueles inacreditáveis

¹⁶ “I think you have not digressed at all; for I suppose, your purpose was, to acquaint me with the history, not so much of those actions that passed in the time of the late troubles, as of their causes, and the councils and the artifice by which they were brought to pass. There be divers men that have written the history, out of whom I might have learned what they did, and somewhat also of the contrivance; but I find little in them of what I Would ask. Therefore, since you were pleased also to inform me after my own method; and for the danger of confusion that may arise from that, I will take care to bring you back to the place from whence I drew you; for I well remember where it was” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 45).

¹⁷ “[...] Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, receia*, etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer todos os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me às semelhanças das *paixões* que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança*, etc., e não à semelhança *dos objetos* das paixões que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas*, etc [...] (HOBBS, *Leviatã*, p. 28)[grifos no original].

tempos? Como convencer seus contemporâneos da constante ameaça de guerra, de uma forma que ela nunca mais voltasse? Hobbes inicia desta forma seu relato:

Se no tempo, como no espaço, houvesse graus de alto e baixo, acredito firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Pois quem do topo, como da Montanha do Diabo, olhasse o mundo e observasse as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, descortinaria um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pôde proporcionar, é como foram geradas pela hipocrisia e presunção- aquela dobrada iniquidade, esta, dupla loucura¹⁸ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 31) [grifos são meus].

Hobbes inicia seu relato evocando uma imagem bíblica. Se a metáfora do título parece sugestiva e evidencia alguns dos propósitos do pensador, levar seus leitores ao pináculo do templo, onde o Diabo leva Jesus para que ele se renda as riquezas e aos prazeres do mundo, evoca o caráter maligno e enganador daquela guerra. Lá, da “Montanha do diabo”, é possível enxergar o que fazem os homens na terra e observar as motivações que engendraram aqueles dias. Injustiça e loucura se fizeram presentes e ações que, em tempos de paz, não se efetivariam, já que, em guerra intestina, já não há noção de certo e errado, pois não há nenhuma lei constituída e nem juiz para afirmar o que é ou não bom¹⁹. Quando o Diabo leva Jesus ao Pináculo do Templo²⁰ ele pode vislumbrar mais claramente as riquezas e prazeres do mundo. O tentador lhe oferece tudo, já que tudo que havia sido entregue, apenas havia um pedido, que ele lhe adorasse. Jesus recusa a oferta e o tentador retira-se. A passagem bíblica, parafraseada por Hobbes, lembra o lugar do engano, da ilusão, para aqueles cujo vocabulário comum era o religioso.

¹⁸ “If in time, as in place, there were degrees of high and low, I verily believe that the highest of time would be that which passed between the years of 1640 and 1660. For that thence, as from the Devil’s Mountain, should have looked upon the world and observed the actions of men, especially in England, might have had a prospect of all kinds of injustice, and of all kinds of folly, that the world could afford, and how they were produced by their dams hypocrisy and self-conceit, whereof the one is double iniquity, and the other double folly” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 1).

¹⁹ “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não poderiam aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as virtudes dos cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito [...] Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 110).

²⁰ “[...] Levou- o Diabo a um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a glória deles e lhe disse: - Tudo te darei se, prostrado, me adorares. Então, Jesus respondeu: - Retira-te Satanás, porque está escrito ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele darás culto [...]” (Mt 4, 7-10).

Contudo, o que seria a montanha? Por um lado, ela é o ponto mais alto, uma metáfora para o futuro, ou o presente da escrita do autor, onde ele pode, passados aqueles tempos, discernir mais claramente o que então se passou. O presente olha para o passado e procura entender o que aconteceu, descortinar aqueles tempos e dar explicação e compreensão ao que, em um primeiro olhar, não tem sentido. Da Montanha é possível discernir e é como se os dois personagens estivessem lá, tendo este diálogo, na busca de dar um sentido posterior. Inclusive “B” pede a “A” que o leve a essa montanha, lugar de discernimento e de conhecimento, poderíamos dizer. Se no presente, muitas vezes, os fatos não são claros, no futuro eles se tornam distinguíveis e julgáveis. “B” pede a “A”, no segundo parágrafo do *Behemoth*:

Ficarei feliz em contemplar este panorama. A vós, que viveste naquele tempo e alcançaste a idade em que melhor divisar entre o bem e o mal, rogo levar-me até essa montanha (pois naquela época eu não poderia enxergar tão bem) através da relação das ações que então viste, de suas causas, pretensões, justiça, ordem, artifício e resultado²¹ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 31) [grifos são meus]

Não em meios aos acontecimentos, mas como um ser que observa tudo de cima, o filósofo nos transporta ao seu relato. Como quem organiza as peças de um gigantesco quebra cabeça, o autor procura responder não só os seus questionamentos, mas o dos seus contemporâneos, sobre a guerra civil e seu significado tanto no momento de execução como no de sua escrita também, posteriormente. Por outro lado, a montanha pode ser pensada como metáfora para o próprio momento de guerra. Se entendermos que, para Hobbes, a sociedade encontra-se continuamente entre as duas situações monstruosas, a paz, representada pelo grande *leviatã*, que a todos governa e representa, e a guerra civil, quando não há mais ordem e o caos é instalado; podemos afirmar que a montanha seria o cume da segunda situação, em que se volta ao estado de natureza. Como uma prova empírica a respeito da natureza humana que existe dentro de nós, encoberta pelo contrato, formador da sociedade, mas passível de “soltar-se”, caso o princípio da vida em comunidade seja quebrado. A guerra civil, ocorrida naqueles

²¹ “I should be glad to behold that prospect. You that have lived in that time and in that part of your age, wherein men used to see best into good and evil, I pray you set me (that could not see so well) upon the same mountain, by the relation of the actions you then saw, and of their causes, pretensions, justice, order, artifice, and event” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 1).

tempos, pode ser vista, portanto, como um ponto mais alto, representado pela Montanha do Diabo.

Mais que duas obras sugestivas que se relacionam entre si, *Behemoth* e *Leviatã* são as duas situações em que a sociedade pode se encontrar. Se a experiência da guerra civil faz Hobbes criar sua teoria sobre o estado de natureza, como afirma Nádia Souki (2008, p. 17), entendê-la significa decifrar seus códigos e a forma como se pode chegar a essa condição, de forma alguma desejável. Entretanto, é necessário compreender a situação de guerra e o modo como ela ocorre. Conhecê-la é, em outras palavras, a melhor forma de evitá-la.

1.3 Os antigos como pontos de referência: espelhos ou imagens disformes?

Os antigos até hoje são vistos como ponto de referência. Gostamos de nos imaginar como herdeiros do pensamento grego, de sua cultura e filosofia. Como se a imagem que fazemos disso correspondesse necessariamente ao que de fato ocorreu e como se fosse possível a história repetir-se, conforme o modelo trazido pela Antiguidade²². Como mostra Francisco Murari Pires (2007) em seu texto sobre Tucídides, não só o Renascimento, mas vários períodos da história foram marcados por essa busca de inspiração no período clássico. Se o presente parece obscuro e de difícil entendimento, o passado nos traria a racionalidade perdida e nos faria desvendar as linhas do próprio momento hoje vivido. Se tivermos a mesma natureza (e se essa existe), entender os antigos significa, em outras palavras, compreender a nós mesmos. Os debates antigos e modernos não marcam só o período intitulado como Humanismo, mas diversos momentos da história ocidental, surgindo de diferentes formas e em diversos contextos. Os antigos são maiores que os modernos e os últimos só são maiores porque subiram no ombro de gigantes ou os modernos superam os antigos? A questão é a imitação ou a superação? Essas e outras questões não intrigaram apenas os modernos, mas marcam nossa relação com os antigos atualmente também.

²² No segundo capítulo discuto com um pouco mais de profundidade o *Magistra Vitae* (história como mestra da vida).

O lugar dos antigos em nossa cultura e a forma como podem ou devem ser vistos é ainda, atualmente, motivo de questionamento. Eles são nossos “antepassados” distantes ou somos separados deles pelo abismo do tempo? Reverenciados como clássicos da cultura ocidental, o lugar dos antigos é dentro de nosso *Panteon* acadêmico. Entretanto, seria possível nos enxergarmos como herdeiros? Nas palavras de François Hartog:

E nosso presente se questiona ainda sobre o lugar que os antigos podem ocupar em nossos programas acadêmicos e nos cânones da cultura moderna. Fariam eles ainda parte de nossa bagagem ou os teríamos abandonado no meio do caminho? Seriam muito pesadas essas valises que parecem, contudo, vazias quando as abrimos, inadequados em todo caso aos deslocamentos pelas rodovias da informação? [...] (HARTOG, 2003, p. 07).

Segundo coloca Hannah Arendt, em seu livro *Entre o Passado e o Futuro* (2000), o Renascimento teria sido a primeira tentativa do homem se “libertar” dos “grilhões” da tradição, e “indo às próprias fontes” tentar consolidar um passado onde ela não tivesse mais poder. Em outras palavras, seria a primeira vez que o homem ocidental, até onde conhecemos, buscou se colocar, na história, como herdeiro de algo ao mesmo tempo em que se dizia rompedor do que viera anteriormente²³. Rompia-se com a tradição em nome de uma ainda mais antiga, mas que parecia, aos olhos ávidos dos humanistas, muito mais lúcida do que a trazida pela Idade Média.

Quando falamos do debate *antigos x modernos*, o Renascimento e suas manifestações surgem como eixo principal do debate. Entretanto, se, nesse período, o confronto entre antigos e modernos foi, na maioria das vezes, o pólo aglutinador dos textos e discussões, a querela está longe de ter uma única definição, já que os antigos tinham seus próprios “antigos”, reverenciados ou tidos como elementos a se ultrapassar. Ou seja, conforme coloca François Hartog (2003, p. 120), a própria Antiguidade seria uma noção relativa. Cícero, por exemplo, levantava a dívida que os romanos tinham em relação aos gregos, preceptores de uma *humanitas* entre eles.

²³ Segundo Arendt (2000, p. 52), na história ocidental, são dois os períodos em que os homens, pela primeira vez, teriam consciência da tradição. O primeiro seriam os romanos que conscientemente adotaram o pensamento e a cultura da Grécia clássica. O segundo seria o Renascimento que tentava “romper os grilhões da tradição”.

Já o termo “moderno” teria surgido, de acordo com E. R. Cairus (apud HARTOG, 2003, p. 122) pela primeira vez no século VI, na época de Carlos Magno, pela voz de um de seus representantes, na formação do neologismo *modernus*. A partir da formação do termo, a contraposição antigos x modernos sofreria diversas mudanças de acordo com o público alvo, os interlocutores e os objetivos dos que utilizaram o confronto para determinado fim. As querelas foram várias e as palavras adquiriam uma infinidade de significados, embora os termos fossem os mesmos.

O moderno só existe em contraposição ao antigo, assim como o antigo só pode ser denominado dessa forma se há uma contraposição com o “atual”. Os dois conceitos andam juntos e o debate só faz sentido no uso que se faz dos dois. Assim como o par cristão e pagão, heleno e bárbaro e homem e “não homem” (KOSELLECK, 2006, p. 191), antigos e modernos ganham definição na contraposição que criam na sua própria interlocução, de uma forma linguística. Entretanto, se no caso dos gregos, cristãos e “homens” a valorização já é subentendida²⁴, nos antigos x modernos a valorização de um em relação ao outro não é tão clara.

Dependendo da intenção do orador, os antigos podem ser melhores: nossos ancestrais, pais da civilização; por outro lado, os modernos podem se sobressair, graças ao efeito do tempo que acumula conhecimento e sabedoria frente ao passado. Diferente de helenos e bárbaros cuja separação é no primeiro momento geográfica e depois cultural (KOSELLECK, 2006, p. 202), o par antigos e modernos tem sua definição e contraposição na barreira do tempo. Um antigo nunca será um moderno, assim como um moderno nunca será um antigo, entre eles há o abismo do tempo. Além disso, os antigos só existem pelos modernos já que os próprios antigos tinham os seus “antigos” e se viam como modernos em relação a eles. Ou seja, diferentes dos modernos, os antigos só existem na fala dos modernos. O par não caminha separado, mesmo quando se usa um só dos termos, já que no uso de um subentende-se o outro. Usados desta forma, serviram como referência e forma de entender o mundo em diversos contextos.

²⁴ Embora, como mostra Koselleck (2006), em certos momentos alguns considerados “menores” pudessem adquirir uma conotação positiva, superior aos primeiros inclusive. É o caso do bárbaro que, por vezes, foi colocado, em certos discursos como o “homem natural”, “original” em contraposição ao homem da cidade, da civilização e, por isso, corrompido.

Quando os europeus pisaram na América pela primeira vez utilizaram-se do conhecido, dos antigos, para entender o novo, no caso, os “selvagens”. Se, num estágio evolutivo, os europeus estavam no “pico” da civilização, os habitantes do Novo Mundo eram análogos aos antigos. “A estratégia é clara: por sucessivos lances opera-se a ‘domesticação’ dos selvagens, inscritos em uma teia de referências cômodas e conhecidas” (HARTOG, 2003, p. 130).

Benjamim Constant, escritor e político francês, em famoso discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* contrapõe a forma de liberdade entendida pelos antigos e a forma como a percebemos contemporaneamente. Nossa liberdade é, essencialmente, segundo ele, individual, privada, enquanto a dos antigos era uma liberdade de decidir pelo público²⁵. O todo dos antigos era maior que as partes, a vida privada estava submetida à pública. Para nós os direitos individuais são maiores que a vida pública e por isso delegamos a outros a tarefa de decidir por nós, através do sistema representativo²⁶. Obviamente, os antigos tinha o “lazer” obtido através do uso de seus escravos para o trabalho. Os modernos se ocupam com coisas que para os antigos não fariam parte das atividades de cidadãos, de homens livres. Nossa liberdade não se refere a participar das deliberações referentes ao público, mas da não interferência do Estado em nossa vida particular²⁷.

²⁵ Sobre o sentido de liberdade para os antigos: “Essa última consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e sobre a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de alianças, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los: mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa à autoridade do todo” (CONSTANT, 1985, p. 1).

²⁶ “Entre os modernos, ao contrário, o indivíduo, independente da vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida; e, se, em épocas determinadas, mas raras, durante as quais ainda é cercado de precauções e impedimentos, ele exerce essa soberania, é sempre para abdicar dela” (CONSTANT, 1985, p. 2).

²⁷ “[...] O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios” (CONSTANT, 1985, p. 3). “Que o poder se resigne, pois, a isso: precisamos da liberdade e a teremos; mas, como a liberdade que precisamos é diferente da dos antigos, essa liberdade necessita uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos interesses privados, mais a liberdade será preciosa” (CONSTANT, 1985, p. 6).

[...] Do fato de que estamos muitas vezes descuidados com a liberdade política do que eles [os antigos] podiam estar, e, em nossa condição costumeira, menos apaixonados por ela, pode-se concluir que negligenciamos demais às vezes, e sempre sem motivos, as garantias que ela nos assegura; mas ao mesmo tempo, como buscamos muito mais longe a liberdade individual do que os antigos, nós a defendemos, se for atacada, com muito mais ímpeto e persistência; e possuímos para a defesa meios que os antigos não possuíam (CONSTANT, 1985, p. 6)

Na filosofia, na literatura, na poesia e nas diversas formas artísticas, o debate assume diferentes feições e consequências. Diversos pensadores em diferentes tempos pensaram sua própria realidade através de modelos trazidos pela Antiguidade. O filósofo Karl Marx, por exemplo, ao colocar, num sentido teleológico, a sociedade ideal como um ponto onde houvesse a libertação do homem do trabalho reproduz as antigas condições de libertação do trabalho a fim de sustentar a vida política (ARENDT, 2000, p. 46). Ou seja, o que seria, entre os modernos, após Hegel, o grande “rompedor da tradição”, pensa como modelo de sociedade aquele que foi trazido pelos clássicos. Entretanto, Marx, por outro lado, “vira” os princípios clássicos, trazidos Platão e Aristóteles. Ao dignificar o trabalho como a força constituinte do homem, Marx tirou o lugar de Deus e da razão como o que diferencia o homem dos seres que o cercam. Além disso, para Marx, o mundo das ideias de Platão não está fora dos negócios humanos. Para ele, a violência, não o *lógos* (o discurso, a palavra), é a força constituinte de toda sociedade (ARENDT, 2000, p. 50-52).

Impossível traçar todas as linhas da querela e todas as diferentes formas em que ela se constituiu, legitimando diversos discursos políticos. Os clássicos, entretanto, são para vários intelectuais (e esses diferentes no tempo e no espaço) os eixos através dos quais pensam e entendem sua própria sociedade. Se a democracia antiga pode ser questionada e só funcionava pela possibilidade que tinham os cidadãos de participar da vida pública, enquanto outros “resolviam” suas questões privadas, não deixamos de pensar nosso modelo político através desse primeiro que, se não é perfeito, é o “gérmen” de todos os que vieram posteriormente. E se as condições históricas são verdadeiros abismos, continuamos a codificar nosso mundo político e cultural por termos conhecidos pela primeira vez na Antiguidade.

[...] De fato, não houve uma única querela, uma espécie de longa querela, continuada de Alta Idade Média até hoje, e sim querelas, com formas e objetos bem diferentes. No entanto, pelo simples fato de se recolocarem em questão a antinomia constitutiva do par, de reativarem e desse modo recordarem, ainda que implicitamente, toda a história das querelas passadas, elas possuem algo de semelhante (HARTOG, 2003, p. 122).

No entanto, se o debate não se restringiu ao humanismo e chega, de certa forma, aos dias de hoje e em nossa “sede” de nos enxergarmos como herdeiros da Antiguidade clássica, como desejei demonstrar, meu objetivo é perceber como essa querela chega ao Hobbes e como ele se utiliza dela em seus textos. A formação de Hobbes foi marcada pelo ensino e estudo dos clássicos, característica não só da formação inglesa, mas de boa parte da Europa Moderna.

1.4 A formação humanista de Hobbes: a presença dos antigos na Europa Moderna

Hobbes é tradicionalmente classificado como filósofo mecanicista-empirista, herdeiro da revolução científica que marcou sua época. No entanto, se, por um lado, o filósofo teve contato com essas transformações e as incorporou à sua forma de pensar, ele foi, por outro lado, formado por um sistema de ensino anteriormente concebido, marcado pelos estudos humanísticos. Se em determinado momento, o pensador desejou romper com esta forma de pensar²⁸, devido à sua aproximação com a geometria; os livros que leu, as aulas que assistiu e os seus primeiros textos, tipicamente humanistas, lhe permitiram pensar como o fez e formaram, inclusive, seu aparato conceitual e sua forma de raciocínio. Se Hobbes é formado por todo este contexto renascentista e esse lhe possibilita pensar e escrever como o fez; ele também se utiliza destes elementos, não só presentes em sua formação, mas nos seus contemporâneos, como elementos argumentativos, de convencimento diante

²⁸ Em seu livro, *Retórica em Thomas Hobbes*, Quentin Skinner (1999) divide a trajetória de Hobbes em relação aos estudos humanísticos em geral e a retórica em particular em três fases. A primeira seria marcada pela não só aproximação, mas pelo uso dos valores e pressupostos humanísticos em seus estudos, a segunda seria marcada pelo afastado do filósofo em relação a esses primeiros estudos e a terceira seria sua reaproximação dos elementos que marcaram a primeira fase. A dissertação de Patrícia Nakayama (2009), contudo, procura combater tais argumentos mostrando que o pensador em nenhum momento deixou de utilizar-se da *Arte Retórica* de Aristóteles. Figuras como o *ethos* do narrador, o uso de entimemas e exemplos persistem em textos que Skinner coloca como dentro do período do “Hobbes científico”. De minha parte, tendo a concordar com Nakayama, embora o texto do professor inglês seja indispensável para o entendimento do currículo humanista inglês.

de um grupo que, tal como ele, possuía os mesmos referenciais: o estudo dos antigos.

Thomas Hobbes nasceu em uma pequena cidade chamada Malmesbury, ao norte de Wiltshire, em 05 de abril de 1588. Seu pai era vigário da região, entretanto, fugiu e acabou morrendo por problemas devido ao temperamento colérico que o caracterizava. Seu tio Francisco Hobbes, assumiu o menino, então com doze anos, como tutor e cuidou de sua educação (TÖNNIES, 1932, p. 27).

Duas décadas antes da fase escolar de Hobbes, ocorreu uma mudança importante no sistema educacional inglês. Houve o surgimento de tratados vernáculos em que se faz uma tentativa de aplicar os princípios da teoria educacional humanista à administração das escolas. A meta do sistema educacional seriam os saberes liberais, que se viam como herdeiros da tradição romana. Os conhecimentos mais importantes seriam a poesia, a história e a filosofia moral (SKINNER, 1999, p. 43). Tais tratados e sistemas de ensino, entretanto, não são um movimento isolado, mas inserem-se numa prática maior, que são os saberes humanistas, aplicados por diversos contemporâneos do pensador.

Em sua aldeia, Hobbes teria frequentado a escola, inicialmente, aos quatro anos, sendo essa sua primeira formação até os oito anos. Após isto, foi enviado a um estabelecimento de ensino dirigido pelo pastor de Malmesbury. De lá retornou em pouco tempo para uma escola particular de Westport, onde o jovem diretor era Robert Latimer, recém-saído da universidade. Hobbes ficou sob a tutela de Latimer até os catorze anos, vencendo os seis primeiros anos de estudo exigidos pelo currículo de ginásio elisabetano. De lá, foi para a universidade, em Oxford, no início de 1603, antes de completar quinze anos (SKINNER, 1999, p. 41).

O humanismo, inaugurado no século XVI e aplicado nas escolas inglesas, estabeleceu continuidades e influenciou formas de pensar durante boa parte da modernidade. A busca de inspiração no modelo trazido pelos antigos tornou-se a marca maior do período, assim como o estudo sistemático do latim e do grego. Essas formas marcaram a educação da elite europeia, formando a base comum através da qual os pensadores do período discutiam e entendiam o mundo. Conforme coloca Paul Oskar Kristeller (apud LEVINE, 1987, p. 10), o Humanismo seria caracterizado por uma preocupação literária especial na cultura e educação,

através da reintrodução dos estudos humanistas, expresso por um número particular de disciplinas: gramática, história, filologia, retórica, poesia e filosofia moral. A erudição humanista seria vital na formação intelectual dos principais humanistas e na defesa política de seus interesses.

Devido ao lugar concedido aos autores antigos pelos humanistas, tornar-se-ia indispensável o aprendizado da língua grega e latina, embora a ênfase recaísse muito mais sobre a segunda do que a primeira. Eram inumeráveis os exercícios dedicados ao conhecimento dos idiomas e ao domínio de suas declinações. Hobbes seria um aluno excepcional para sua época, tendo vertido do grego a *Medeia* de Eurípides e dado como presente de despedida a Robert Latimer, seu professor. Após este período educacional: “Aos catorze anos de idade, afirma-se que o jovem cavalheiro está pronto para a dialética e a retórica, após o que se espera que volte para a cosmografia e, sobretudo para a história, começando por Lívio e passando então a César, Salústio e Tácito” (SKINNER, 1999, p. 44). Por fim, aos dezessete, ensina-se filosofia, por meio do estudo da *Ética* de Aristóteles, no *De Officiis* de Cícero e Platão, como elemento central.

No entanto, embora a inspiração fosse romana, o currículo era determinado pelas necessidades da Inglaterra e uma vez concluído a formação clássica o jovem deveria dedicar-se ao estudo do direito consuetudinário inglês. A educação era vista, portanto, não como a descoberta de novos conhecimentos, mas como o estudo de “cânones”, exercício de resgate e preservação de uma antiga forma de saber.

A retórica, por sua vez, seria utilizada como defesa dos ideais republicanos frente às ameaças tanto do Império como do Papado, sua utilização, embora viesse do período medieval, marcaria evidentes diferenças frente à Idade Média. Sendo assim, se, no início, ela era usada apenas como técnica, na redação de cartas e discursos²⁹, logo ela passou a ser usada na prática historiográfica e na vida política de forma propagandística, no sentido de incentivar os ideais republicanos na população. Os professores de retórica passariam a se colocar como conselheiros

²⁹ No início, portanto, o estudo da retórica serviria para “[...] conferir uma capacidade bastante valorizada no mercado; quem a estudava aprendia a escrever cartas oficiais e outros documentos com máximo de clareza e força persuasiva” (SKINNER, 1996, p. 50).

dos magistrados, vendo a si mesmo como os naturais instrutores dos políticos³⁰ (SKINNER, 1996, p. 55).

Cícero estaria entre os mais estudados na Inglaterra moderna, devido a sua importância no sistema retórico. Para Cícero os homens são a matéria das cidades, sendo indispensável uma união do tipo honroso e benéfico. Sendo o saber em si impotente para falar, a sabedoria sem a eloquência nada podia fazer pelas cidades (SKINNER, 1999, p. 18). De acordo com ele, a virtude, não a riqueza ou o poder, deve governar a República e deve servir como guia ao povo.

[...] porque as riquezas, o nome ilustre, o poderio, sem a sabedoria que ensina os homens a se governarem e dirigir os outros nada mais são do que uma vergonhosa e insolente vaidade; não há no mundo espetáculo mais triste que uma sociedade em que o valor dos homens é medido pelas riquezas que possuem. Ao contrário, que pode haver de mais belo e preclaro do que a virtude governando a República? [...] (CÍCERO, *Da República*, Livro Primeiro, p. 33).

Assim, aos estudantes era solicitado o exercício dos elementos retóricos, em discursos, como componentes obrigatórios do currículo. A formação educacional estaria relacionada a um bom governo e a formação de homens virtuosos, preparados para a construção e o estabelecimento da paz. A retórica, a arte de falar bem, estaria relacionada a esta formação e ao que se esperava de um bom governante.

Os estudos escolásticos trariam, dentro dessa dinâmica, importante contribuição para o Renascimento. Os textos de Aristóteles começaram a entrar na Europa no século XII, por meio do Califado de Córdoba. Modificando a visão agostiniana, então dominante na vida intelectual europeia, Aristóteles vinha ao encontro aos problemas das pequenas cidades republicanas. A questão do autogoverno da *pólis* e da necessidade de se viver “bem” nela, presentes na *Política* de Aristóteles, fariam de seus textos inspiração para outros nas cidades italianas.

³⁰ As raízes dessa nova forma de uso da retórica são, contudo, mais recuados no tempo. Durante a segunda metade do século XIII surgiria na França e posteriormente, na Itália, uma nova forma de retórica, mais humanista e que causaria rupturas e transformações no ensino da retórica e na própria vida civil. Baseada no estudo de autores clássicos, ganhariam proeminência figuras como Cícero e Catão. Admirados e vistos não só como figuras literárias, eram colocados como exemplos, dignos de imitação, já que esses lutaram pela preservação da república, contra a sede de império de legisladores romanos. Estabeleceriam uma relação direta entre “falar bem” e “governar bem” na defesa dos valores políticos das repúblicas urbanas.

Assim, vários pensadores renascentistas colocaram como ideais centrais a independência política e o autogoverno. Marsílio de Pádua e Bartolo de Saxoferrato, por exemplo, foram fervorosos defensores da liberdade contra os “tiranos” presentes na Itália.

Como coloca Skinner (1996, p. 105), já no início do século XIII é perceptível o nascimento do “humanismo”, marcado pelo início da retórica, da poesia e da moral dos clássicos, além de uma forte hostilidade a figuras como César, que havia, segundo esta visão, acabado com a República. Na segunda metade do século XIV, esse movimento ganhou crescimento graças à procura de material sobre os antigos nas bibliotecas monásticas. Na pesquisa destacava-se a busca por autores que se destacavam no período republicano romano, principalmente Cícero, chamado por Petrarca de “grande gênio da Antiguidade”. Sua ênfase na prática das virtudes nortearia a visão de história e da forma de governo.

Mas, não é bastante ter uma arte sem praticá-la. Uma arte qualquer, pelo menos, mesmo quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas [...] De onde procede a piedade? De quem a religião? [...] Daqueles que, informando esses princípios pela educação, os confirmaram pelos costumes e os sancionaram com as leis [...] (CÍCERO, *Da República*, Livro Primeiro, p. 17).

Além dele, eram buscados figuras como Quintiliano, Tácito, Tucídides e Plutarco. Uma questão curiosa é que, se por um lado, os renascentistas não se viam como continuação ininterrupta dos clássicos, procurando entendê-los “em seus próprios termos”; por outro lado, textos e valores antigos eram transportados diretamente à Inglaterra humanista, sem a preocupação com o anacronismo. Conseqüentemente, vários elementos valorizados por Cícero, por exemplo, seriam buscados e desejados pelos seus leitores dos séculos XIV e XV. Um deles seria, como vimos, a *virtus*, como alcançável por todo homem.

Primeiro, que realmente está ao alcance do homem atingir o mais alto nível de excelência, segundo, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo, e, finalmente, que o conteúdo de tal educação deve converter-se num estudo interligado da filosofia antiga e da retórica (SKINNER, 1996, p. 109).

Quanto à história, os humanistas teriam uma preocupação maior com a possibilidade de verificação de suas fontes e com a diferença entre história x ficção e

verdade x mito. Joseph Levine em seu livro *Humanist and History* mostra, através do exemplo de Caxton, as diferenças entre medievais e modernos quanto à prova e a diferença entre história e ficção. Segundo Levine (1987, p. 19), para os medievais não havia uma preocupação para a diferenciação entre fato e ficção ou entre verdade e mentira. Não que fossem inocentes quanto à diferença, mas isso, para eles, não tinha a mesma importância que iria adquirir posteriormente. Além disso, para eles, o passado, em suas narrativas, raramente se diferenciava do presente. Caxton, escritor do século XV, por exemplo, editou tudo o que achou melhor e mais representativo de seu tempo. Isso incluía crônicas, vidas de santos e romances. Em seus textos, as traduções são feitas para um cenário contemporâneo a fim de facilitar a compreensão. Além disso, diferentes dos humanistas, Caxton traduziu a *Eneida* de uma versão francesa. Além disso, há histórias imaginadas contadas da mesma forma que as “reais”. Para Caxton, assim como outros, a narrativa valia pela utilidade, pela lição moral que transmitiam.

De acordo com Levine (1987, p. 48), conforme os humanistas foram se aproximando das línguas clássicas e da filologia tornou-se mais desenvolvida uma busca pela veracidade das fontes e uma diferenciação mais clara entre história e ficção. Nas traduções, o uso do original (por isso a ênfase no estudo das línguas antigas) tornou-se prioridade. É o caso da tradução de Hobbes, feita do grego, caso que analisarei neste capítulo.

Assim como na Itália, os países do Norte se deteriam na crítica filológica e na história, essas, por sua vez, exerceriam forte influência na consolidação do pensamento político do século XVI. Dos textos estudados pelos humanistas dois iriam receber principal destaque: o Direito Romano (principalmente o Código de Justiniano) e os estudos bíblicos. No caso do direito, sua análise mais aprofundada servia como arma e contraposição à escolástica. Além disso, após o caso de Lorenzo Valla³¹, haveria muito embate contra as pretensões papais, posteriormente acrescidas dos ataques protestantes.

³¹ O caso de Lorenzo Valla tornou-se referência quando se estuda a erudição humanística. O feito foi provar que a Doação de Constantino não passava de uma falsificação. Embora existissem dúvidas em alguns momentos com respeito à autenticidade do documento; o papado não somente defendera a autoridade do documento, mas o usava para defender suas reivindicações frente à autoridade civil. Na doação, o imperador Constantino Silvestre concedia ao bispo de Roma a supremacia sob quatro

As análises filológicas e históricas de documentos embasariam a credibilidade dos humanistas frente a seus inimigos. Um bom número de estudiosos, segundo Skinner (1996, p. 222), após Valla, tornar-se-iam praticantes das técnicas propagadas pelos renascentistas. O próximo passo logo seria dado quando as escolas de direito passaram a capitular em face desta nova abordagem. Contudo, essa crítica e estudo mais técnico do texto trouxeram uma mudança de paradigma em relação à visão do Direito Romano, que passaria a ser visto não mais como modelo, mas como uma “reliquia” admirada, mas já ultrapassada. O método humanista de análise passaria a ser usado no estudo de outros textos, tendo grande influência no pensamento político.

Quanto ao estudo bíblico, os humanistas, contrapondo a uma visão escolástica, de associação de passagens afim de obter uma lição genérica, propoiam a análise de cada doutrina ou argumento. As novas técnicas filológicas seriam aplicadas nas novas traduções da Bíblia e seriam descobertos e corrigidos vários erros nas traduções anteriores. Em consequência disso, de acordo com Skinner (1996, p. 229), foram formadas, na Inglaterra, várias escolas trilingues e a primeira Bíblia poliglota foi encomendada pelo cardeal Ximenes. Essa surgiria entre 1417 e 1517, na Universidade de Alcalá, instituição humanista recém-fundada. Esta erudição bíblica, posteriormente acrescida pela própria Reforma, trará repercussão no pensamento político. Thomas Hobbes pode ser usado como exemplo, tanto por seu uso da Bíblia como elemento de argumentação ao longo de suas obras, como no próprio título que recebem duas de suas obras, *Leviatã* e *Behemoth*, indicando que para o pensador a linguagem bíblica fazia parte de sua formação e de seu cotidiano.

Segundo coloca Levine (1987), o estudo da história, valorizado e ampliado pelos humanistas faria encorajar, no caso dos ingleses, o patriotismo. Desta forma, não eram só estudados os clássicos e suas narrativas, mas procurava-se valorizar o passado britânico. A história seria empregada, inclusive, em defesa de Henrique VIII em sua luta contra o papado. Os humanistas expandiriam seu poder e autoridade no

patriarcas ocidentais e sob todo império do Ocidente. Valla, contudo, desmontou as pretensões papais. Primeiramente, segundo um argumento jurídico, defendeu que o imperador não tinha autoridade para efetuar a doação, nem o papa para aceitá-la. No entanto, suas argumentações mais contundentes eram mais técnicas que teóricas e referiam-se a uso de termos anacrônicos para a época que o documento havia sido escrito (SKINNER, 1996, p. 221).

campo político também, ocupando espaços importantes na educação e no pensamento político inglês. Da Era de Henrique VIII, através de Thomas Elyot, até Cromwell a educação se daria baseada num modelo clássico “*da grande oratória parlamentarista da Era de Augusto*” (LEVINE, 1987, p. 75).

De acordo com Levine (1987), o movimento humanista por volta do século XVI na Inglaterra começou a contar também com a patronagem de indivíduos que viam com interesse o crescimento dos estudos clássicos. Ou seja, o Humanismo não seria formado por um grupo isolado, mas um vigoroso movimento de pensamento com um sistema formal de educação e poder econômico (LEVINE, 1987, p. 76). Neste período foram constantes as visitas à Roma na busca de inspiração para monumentos e obras de arte. Além disso, existiu um esforço na restauração de autores antigos que seriam centrais para os humanistas: Cícero, Quintiliano, Plutarco, entre outros. Na medida em que os manuscritos eram recuperados e lidos, crescia o problema de sua interpretação e seu significado. A partir desse momento surge a necessidade de contrastar os documentos entre si na busca da leitura mais coerente.

No caso da Inglaterra o pioneiro foi Pietro Del Monte, em 1435, erudito respeitado. Foi o primeiro a escrever um tratado humanístico em terra inglesa: *A Diferença entre as virtudes e os vícios*. Nomeado conselheiro do duque Humpley de Glaucer, faria dele o primeiro patrono inglês do humanismo. Del Monte o encorajou em sua paixão por livros e enviou-lhes vários quando retornou à Itália. Posteriormente, após fazer biblioteca notável, com autores da filosofia escolástica, as melhores traduções de Platão, Aristóteles e Plutarco, textos de Tito Lívio, Cícero e vários humanistas como Petrarca, Salutati, Poggio e Bruni, doou boa parte dos livros à biblioteca de Oxford (SKINNER, 1996, p. 214).

Uma série de estudiosos italianos viria durante o século XV lecionar em Cambridge e Oxford. Lorenzo de Savona, por exemplo, lecionou em Cambridge e publicou em 1478 um manual sobre retórica. Desta forma, no ensino das universidades ou na tutoria de jovens, os humanistas adquiriam recursos para viagens e estudos dos clássicos. Esse também é o caso do nosso pensador, que se tornou preceptor de uma família da elite inglesa.

Quando sai da Universidade, Hobbes consegue um emprego que era típico dos jovens humanistas. Após sua formatura, em 1608, tornou-se preceptor do filho de William Cavendish, barão de Hardwich, então com dezoito anos, por meio de uma carta de recomendação do diretor de sua escola. Após isso, Hobbes tornar-se-ia um companheiro, mais do que um tutor típico, viajando com ele para França e Itália entre 1610 e 1615. O pensador permaneceu com os Cavendish até 1628, quando morreu seu pupilo com trinta e oito anos. Após a morte do segundo Conde, a viúva não quis colocar seu filho sob a tutela do filósofo, o delegando a outro jovem diplomado de Oxford, George Aglionby. Este fato ocasionou a demissão do filósofo.

O pensador foi, no entanto, acolhido por um vizinho dos Cavendish, Sir. Gervase Clifton, que estava a procura de alguém que acompanhasse seu filho e herdeiro a uma viagem pela França. Com ele, Hobbes foi também a Genebra e Orleans. Após este período, ele retorna a convivência com os Cavendish, graças aos elogios recebidos de seu último patrão por seu trabalho como tutor de seu filho. Após três anos, o pensador e seu novo aluno partiram em mais uma viagem para o continente. Além dos Cavendish e do Sir. Clifton, o filósofo também seria secretário de Francis Bacon entre 1621 e 1626, assistindo-o na tradução dos textos em latim. Além disso, Bacon gostava que o acompanhassem nos passeios aos jardins para que anotassem o que pensava. Hobbes teria sido elogiado em sua agilidade quanto a isso, já que os secretários anteriores não executavam a tarefa corretamente, provavelmente porque não entendiam o que o pensador falava (SKINNER, 1999, p. 302).

Como outros humanistas de sua época, Hobbes não exercia a função só de tutor dos Cavendish sendo, também, uma espécie de secretário particular, cuidando das finanças e negócios em geral. No currículo que o filósofo ensinava aos seus pupilos estavam gramática, retórica e poesia, mas também lógica, aritmética e filosofia. Após sua primeira viagem pelo continente, teria perdido um pouco do domínio sobre as línguas clássicas. Assim, ele mesmo estipula para si uma lista de exercícios para recuperar o conhecimento. Um dos exercícios que fez, inclusive, como ensino para seu aluno, foi a próprio resumo-tradução de Aristóteles, primeiro para o latim e depois para o inglês com o título de *Brief of the Art of Rhetorique*

(Resumo da Arte Retórica) em 1637. Essa foi, inclusive, a primeira versão da *Retórica* publicada em inglês.

Segundo Skinner (1999, p. 309), durante este período em que Hobbes foi uma espécie de secretário dos Cavendish, foi grande seu envolvimento com autores clássicos, que estiveram já presentes em sua formação. A Família Cavendish costumava comprar livros da editora holandesa Elzevir. Esses eram “de bolso”, de fácil manuseio e transporte. O pensador costumava carregá-los para ler nas antessalas enquanto seu patrão fazia as tradicionais visitas. Entre os autores estudados por Hobbes, segundo o professor inglês (SKINNER, 1999, p. 311), destacavam-se Aristóteles, Cícero e Quintiliano, todos ligados à retórica. Além disso, interessava-lhe Luciano e as fábulas de Hércules³². Gastou tempo lendo e estudando poesia, entre seus autores preferidos estavam Horácio, Virgílio, Homero, Eurípides, Sófocles, Plauto e Aristófanes. Ele mesmo se dedicaria a poesia em certo momento quando presenteia seu patrão, em 1627, com um poema de 500 hexâmetros latinos³³.

Embora a fase até aqui descrita na vida de Hobbes seja, geralmente, colocada em segundo plano em relação à fase correspondente de seu sistema filosófico³⁴; acredito que mesmo que seu objetivo posterior fosse romper com esses primeiros passos de sua formação, eles continuaram a demarcar sua forma de pensar e entender o mundo. Por volta de 1630, Hobbes teve contato com o método

³² Hobbes se utiliza do Hércules em sua narrativa da guerra. Analiso as referências no próximo capítulo.

³³ “O poema de Hobbes, descrevendo “as maravilhas” da região de Peak, em Derbyshire, foi publicado pela primeira vez em 1636 e, por conseguinte, foi o primeiro texto de autoria do próprio Hobbes- a parte seu ensaio sobre Tucídides - a ser publicado [...] o poema centra-se na ideia homérica de uma viagem memorável, descrevendo uma jornada que vai desde a residência do conde de Devonshire, em Clatsworth, até a cidade vizinha de Buxton e a área rural circunjacente [...]” (SKINNER, 1999, p. 318).

³⁴ Na mudança de perspectiva de Hobbes foi importante, por exemplo, seu contato com Martin Mersenne em Paris em 1634 e 1636. O último teria sido educado no Colégio Jesuíta de Flèche. Ligado à ordem dos frades menores em 1611. Mersenne tornou-se o centro da comunidade científica de sua época. Hobbes tornou-se participante do círculo de estudiosos da época, graças a seu contato com o estudioso francês. Além disso, seus encontros com ele despertaram no filósofo inglês o interesse pela física e pelo movimento. Ou seja, seu relacionamento com Mersenne seria base fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia posterior, sendo recomendado pelo teólogo francês a vários estudiosos. Além de Mersenne, Hobbes encontrou-se com Galileu em Florença que seria, segundo ele, o maior filósofo de todos os tempos, graças a seu espírito prodigioso e doçura de temperamento. De acordo com Quentin Skinner (1999, p. 345), após 1630, há certo afastamento do filósofo em relação às disciplinas humanísticas e ele demonstra descrença em relação à teoria da cidadania associada à eloquência. No entanto, para os propósitos de minha análise cabe uma análise de sua relação com a história, disciplina que o ocuparia não só neste momento, mas num período posterior também.

geométrico de Euclides. Teria lido o mesmo com muita atenção, apaixonando-se por essa linha de raciocínio que parecia suplantar a maneira como até então pensava. Contudo, as mudanças que ocorreram na forma como pensador concebia e entendia o mundo foram lentas e estiveram relacionadas com o que lia, ouvia e teve contato, inclusive, graças às suas viagens pelo continente.

A transformação ocorrida, na época de Hobbes, em relação à imprensa seria vital também para que os clássicos recebessem divulgação e alcançassem públicos diferenciados, que, até então, não tinham acesso a tais obras. Desta forma, a imprensa tornar-se-ia uma importante aliada dos humanistas. Segundo Skinner (1996, p. 125), nenhum grupo percebeu tão depressa os potenciais do novo meio de comunicação. A difusão da cultura letrada por intermédio do livro fez as ideias dos renascentistas ultrapassarem de longe seu local de origem.

Além disso, como destaca Joseph Levine (1987, p. 79), seriam de grande importância os antiquários, estabelecendo os primeiros contatos com a Antiguidade e ocupando pontos-chaves no governo. De acordo com Levine, o primeiro antiquário classicista inglês foi John Levand. Ele viveu em Paris entre 1526 e 1529 e em seu retorno à Inglaterra ganhou preferência na Igreja e no reinado de Henrique VIII, recebendo patronagem da Coroa e assistência na construção da *Royal Library*. Seu papel foi essencial na defesa do rei no seu rompimento com Roma. Através de John Levand se criaria a junção entre a educação clássica e a motivação religiosa. Assim, na Inglaterra, os estudos humanistas não seriam empregados somente para “ressuscitar” clássicos, mas também para valorizar o passado inglês (LEVINE, 1987, p. 80).

A aceitação, cada vez mais preponderante, da ligação entre o conhecimento e governos sadios, proporcionou a criação de tratados educacionais sistematizados, como mostrei anteriormente. Além disso, cresceriam os livros de conselhos a príncipes e ao próprio corpo de cidadãos. O primeiro a não dirigir-se somente aos governantes, mas também aos cidadãos seria Thomas Morus, com a *Utopia* em 1546. O próprio Hobbes com seus textos não tem como objetivo o príncipe, mas os súditos e a conscientização destes enquanto partes do sistema político. Desta forma, em boa parte do tempo, os humanistas se viam como médicos do corpo político, possuidores das chaves que acabariam com qualquer problema que se

apresentasse. Além disso, tornar-se-ia cada vez mais comum a afirmação que a chave do êxito na vida pública estaria no estímulo à virtude e não em uma mudança das instituições. A busca das virtudes necessárias nos governantes estava, por sua vez, intrinsecamente ligada à educação da elite.

Para os humanistas, a educação em direção à virtude previa um estudo da gramática, da retórica e da filosofia. Além disso, se previa a leituras de autores modernos, mas que já se destacavam no mundo renascentista: Erasmo, Budé e o próprio Morus (SKINNER, 1996, p. 260). A sabedoria, a prudência e a “ciência” de governar advinham, portanto, através da educação apropriada.

1.5 Primeiras incursões pela história: os *Anais de Tácito e a Guerra do Peloponeso de Tucídides*

[...] Mas que valia útil de ensinamento seria essa vislumbrada para a história da humanidade por Tucídides? O saber clarividente que sua história proclama ter alcançado pela observação da guerra do Peloponeso poderia projetar sua validade sobre toda história humana, pondo à disposição dos homens futuros as diretrizes que lhes permitissem corrigir, na atualidade presente de sua história, os erros do passado, por ele lá acusados naquela guerra dele contemporânea? [...] (MURARI PIRES, 2007, p. 18).

Entre os autores antigos “redescobertos” pelo humanismo eram diversos os historiadores que vinham servir como exemplo para a própria prática historiográfica humanista. Francesco Petrarca, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla e Angelo Poliziano são alguns dos eruditos que, neste período, empreenderam grande esforço para a recuperação da obra de historiadores gregos e latinos. Os modelos trazidos seriam de Tito Lívio na escrita da história, Virgílio na poesia e Cícero no estilo. Contudo, conforme foi se alargando o horizonte dos autores antigos conhecidos, novos modelos foram criados pela redescoberta de nomes como Júlio César, Salústio, Tácito, Suetônio, Cornélio Nepos e *Vidas* de Plutarco que circulavam já no século XV (ALBANESE, 2009, p. 277). Os gregos, por sua vez, teriam um uso mais teórico e reflexivo no sentido de entendimento da própria história e de seu sentido, para além das próprias narrativas. Nas palavras de Albanese:

[...] As novidades maiores, todavia, consistiam do repertório reconquistado dos grandes historiadores gregos, os quais vinculavam um nível mais elevado de reflexão sobre a história e uma maior consciência das problemáticas teóricas da historiografia graças justamente a redescoberta

do importante tratado teórico e retórico de Luciano [...] (ALBANESE, 2009, p. 279).

A história, neste conjunto, é entendida como parte da retórica, fixada por Aristóteles, Luciano, Cícero e Quintiliano. Segundo coloca Gabriella Albanese (2009), Luciano, dentro desta perspectiva, foi essencial para a retomada de Tucídides e sua valorização na historiografia moderna. A reflexão de Luciano de Samósata, *De historia conscribenda*, constitui a base fundamental para se compreender a refundação renascentista da história e o nascimento dos tratados sobre *ars histórica* que se desenvolve durante os séculos XV e XVI, após a retomada da língua grega e a integração do tratado de Luciano nos circuitos culturais de vanguarda no humanismo italiano. O renascimento na historiografia estaria relacionado, portanto, a *eloquentia* clássica, com estudos de latim e grego e a redescoberta de autores antigos, mestres de estilo e da retórica.

Para Luciano, as características de um historiador seriam a imparcialidade e a objetividade. Seriam indispensáveis a inteligência política e a capacidade expressiva, sendo a primeira um dom de natureza e a segunda alcançável pelo esforço (ALBANESE, 2009, p. 282). Através de Luciano, os cânones da historiografia grega seriam colocados: Heródoto, Tucídides e Xenofonte. Destes três, a ênfase recairia principalmente sobre o segundo já que teria, com sua narrativa, ratificado a historiografia política, reivindicando a utilidade política da história para o governo de leis, príncipes, imperadores e para a arte da guerra. Além destes aspectos, seria valorizada, dentro da ótica filológica renascentista, a crítica das fontes utilizadas por Tucídides e sua preocupação com a verdade.

Tácito, seria, assim como Tucídides, um dos historiadores admirados pela modernidade, “redescoberto” pelo humanismo. Públio (Caio) Cornélio Tácito (55-120 dC) foi orador, questor, cônsul e procônsul. Entretanto, é como historiador que suas obras chegaram até nós e é dessa forma que ele foi analisado por Hobbes. Das obras de Tácito chegaram até nós *Agrícola* (biografia do seu sogro), *Historias* (quatro livros, se referindo a história romana entre 60 e 70 dC), *Anais* (contam a primeira história do império) e *Germania* (sobre as tribos germânicas) e *Diálogo sobre os oradores*.

Por volta do século XVI, na Inglaterra, diversos estudiosos se debruçavam sobre a obra do historiador romano com o objetivo de extrair elementos para a construção de uma ciência política - objetivo, inclusive, almejado pelo nosso filósofo posteriormente. Foi de Julio Lipsio a primeira tradução crítica do historiador romano, baseada em grande aporte filológico (COLODRERO, 2006, p. 13). Posteriormente, Júlio Lipsio publicaria *Política* em 1589, com forte presença tacidiana, através das citações e comentários parafraseados do historiador romano. Segundo Andrés Jiménez Colodrero (2006, p. 13-16), alguns estudiosos faziam, além das traduções, comentários aos escritos tacitianos. É o caso de Amelot de La Houssayse na França e de Thomas Gordon na Inglaterra. Jean Jacques Rousseau fez também sua inclusão no gênero através da tradução para o francês do livro I da *Histórias de Tácito*, publicado após sua morte em 1781. Embora existam diferenças entre os autores citados e Thomas Hobbes; podemos afirmar que existe, nas traduções e comentários, uma necessidade política de intervenção nos diversos contextos sociais e políticos através das traduções e reflexões sobre os textos clássicos.

No contexto inglês a influência de Tácito, segundo Martinich (apud COLODRERO, 2006, p. 16) foi notável. Fez-se presente no reinado dos últimos Tudors assim como nos primeiros anos dos Stuarts. Elizabeth lia o historiador, assim como Henrique e Carlos I.

Thomas Hobbes, exímio conhecedor das línguas clássicas, deu seus primeiros passos na historiografia através de traduções. A primeira seria em 1620, quando faz a tradução comentada da primeira parte dos *Anais* de Tácito. A segunda seria, com muito maior repercussão e com maior trabalho, a tradução da *Guerra do Peloponeso* de Tucídides em 1629. Nestes trabalhos dois temas são fundamentais e se repetirão não só nessas traduções, mas em seus trabalhos futuros: o problema da guerra civil e a manutenção da paz. Estes elementos estariam posteriormente presentes no seu diálogo sobre a guerra civil inglesa.

1.5.1. Tradução e comentário dos *Anais de Tácito: da guerra civil à paz e o estabelecimento do reinado de Augusto*

O discurso traduzido e comentado por Hobbes é os *Anais* de Tácito, última obra do historiador romano, que relata um período que se coloca entre a ascensão e queda da república, a ascensão e morte de Augusto (14 dc) e o final da dinastia claudiana (68 dc). Entretanto, o trecho analisado pelo inglês são os parágrafos iniciais do texto. Nesses, o historiador romano além de tratar sobre as distintas formas de governo, traça um panorama das mudanças de governo até a chegada do reinado de Augusto, mostrando quais foram os meios utilizados por ele para chegar e se manter no poder.

Em 1614, após a participação de uma reunião no Parlamento que foi frustrada, Hobbes e seu pupilo partiram em direção a uma viagem pelo continente. Na volta é realizado e depois publicado, sob a autoria de William Cavendish, o livro *Horae Subsectivae*³⁵. Dedicado ao seu pai, o texto é constituído por 17 ensaios sobre os mais variados temas. Os manuscritos encontrados teriam sido publicados em versão ampliada (foram encontrados dez), em 1620, por Edward Bloud de forma anônima. Em 1934, Leo Strauss afirmou, em seu livro sobre a filosofia política de Hobbes, *The Political Philosophy of Hobbes*, que três dos manuscritos encontrados na residência de verão da família Cavendish eram do filósofo inglês³⁶. Em 1995, um grupo de estudiosos, coordenados pelo professor Noel Reynolds, trouxe para a discussão a questão da autoria dos três discursos. Através de um sofisticado programa de frequência de palavras³⁷ foram encontradas respostas para a questão a que se propunham responder os intelectuais: os textos seriam hobbesianos (COLODRERO, 2006, p. 13).

São três os textos de Hobbes presentes na obra de William Cavendish: *Comentários de Tácito*, *Sobre Roma* e *Sobre as Leis*. Embora os três sejam importantes para o entendimento do pensamento do filósofo, neste capítulo me

³⁵ É difícil encontrar uma tradução apropriada para o título. Andrés Colodrero traduz como (2006, p. 9): “tempo de ócio”, “tempo de distração” e “tempo livre”.

³⁶ Strauss discute a questão da autoria na nota das páginas xii e xiii (STRAUSS, 1936).

³⁷ O método consiste em identificar marcas da escrita em textos sem autoria definida. É usado, em geral, com autores que tem uma grande quantidade de textos, como é o caso do pensador. Segundo Colodrero, o método já foi usado para provar e autenticar uma série de outros documentos, entre eles as cartas paulinas (COLODRERO, 2006, p.11).

deterei com um pouco mais de cuidado em sua tradução e comentário de Tácito. Nele já aparecem, embora de forma ainda preliminar, os grandes temas do filósofo inglês: o problema da guerra civil e o estabelecimento de uma paz duradoura. Além disso, o perigo da rebelião e a melhor forma de evitá-la é, assim como em outros textos, uma constante. Era preciso tomar cuidado com a ambição de alguns homens que vêm na guerra esperança de ganhos: “[...] qualquer homem com poder tentará aproveitar a negligência pública em seu benefício, oprimindo o povo e mantendo suas queixas longe dos olhos do príncipe, suscitando, desta forma, a rebelião e a sedição³⁸” (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 70).

O comentário de Tácito, assim como posteriormente a tradução de Tucídides são textos tipicamente humanistas, que demonstram, em sua execução, a união entre a vida contemplativa e ativa, objetivo de outros intelectuais do período também (TUCK, 2001 p. 102). De acordo com Richard Tuck (2001, p. 102), no século XVI, boa parte dos intelectuais, imbuídos de um “novo humanismo” se voltaria com certa atenção para Tácito e Cícero. Embora o interesse por Tácito sempre estivesse presente, até por sua presença no currículo escolar, na década de 60 do século XVI cresceu consideravelmente o número de estudos sobre seus livros. A maior parte desses textos, entretanto, é incompleta, abordando apenas algumas passagens do texto do historiador romano. Hobbes, portanto, não é uma exceção ao se deter apenas na primeira parte do texto.

De acordo com Richard Tuck (2001, p. 108), o interesse de Hobbes por Tácito é possivelmente uma das influências deixadas por Bacon durante o período em que prestou serviço ao filósofo. Francis Bacon teria grande simpatia pelo historiador romano, além de ter uma leitura semelhante no que se refere à manipulação política e psicologia do homem. Entretanto, segundo Tuck (2001, p. 109) a semelhança se daria mais no discurso das leis do que do que na tradução de Tácito. Desta forma, Bacon seria entre 1615 até sua morte um entusiasta do projeto de clarificação e

³⁸ Além disso, a rivalidade entre os homens pode ser também um dos elementos ocasionadores da sedição. Quando se refere à velhice de Augusto e a sua possível substituição por Tibério- que não era bem visto pelos romanos devido a sua crueldade e imaturidade, além de dividir o poder com sua mulher e filhos- Hobbes afirma sobre a rivalidade: “[...] E a mesma rivalidade, quando se chega ao final de uma corrida, os faz tentar conseguir o prêmio e cair na violência, perturbando o Estado e levando à sedição e à facção” (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 46).

melhoria da legislação vigente, considerando-a, na época confusa e selvagem em algumas de suas penalidades.

Hobbes certamente concordaria com a argumentação de Bacon. No discurso *Sobre as Leis*, por exemplo, Hobbes defende a importância da legislação para a manutenção da ordem. Mesmo para homens exemplares a lei é indispensável, já que se não há castigo os homens tendem à desordem. Além disso, não sabemos naturalmente qual é o bem comum, sendo necessário a existência da lei para nos orientar. Para o pensador as leis seriam a alma da república (HOBBS, *Sobre as Leis*, p. 109). Para Hobbes, portanto, a lei é útil e necessária porque “freia” os impulsos da natureza e faz com que a paz possa existir de fato³⁹.

Embora em muitos pontos a opinião de Hobbes coincida com outros textos, há momentos em que ela difere, especialmente no que refere a sua opinião sobre a junção de poder na mão de Augusto. Estes elementos podem nos levar a refletir sobre o porquê da ausência de referências a esses textos no decorrer de sua obra. Teria ele mudado completamente de opinião? Julgava a si mesmo, neste momento, precipitado em suas afirmações? Segundo Hobbes, Augusto traria a paz e a segurança, mas privaria o povo de sua liberdade, ou seja, o preço da tranquilidade era a obediência. Entretanto, não podemos afirmar que as características que o descrevem se configurem necessariamente como crítica⁴⁰. Segundo Hobbes, o estado em que se encontrava Roma, após inúmeras trocas de governo era de profunda discórdia. Cansados de guerras civis e das mudanças eternas de governo os romanos optaram por se submeter a uma forma de governo que podava sua liberdade em nome do estabelecimento da paz e ganhos materiais para a nobreza e para os militares. Augusto soube, de forma inteligente e sagaz, se utilizar da situação, ganhando o amor do povo ao mesmo tempo em que tomava sua liberdade⁴¹, não de uma forma direta e aberta, mas com sabedoria e sagacidade.

³⁹ “[...] O próprio das leis [...] é que são regras claras e precisas cuja aplicação permite distinguir o correto do incorreto e cujo conhecimento e prática trazem um dobro benefício: um benefício público, que é o bem geral e o governo de Estado e um benefício privado, que é uma vida tranquila e pacífica [...]” (HOBBS, *Sobre as Leis*, p. 109).

⁴⁰ Contudo, como afirma Andrés Colodrero (2006, p. 25), esse é o tipo de argumento e paralelo que desaparece nos textos posteriores.

⁴¹ Em obras posteriores, como no *Leviatã*, Hobbes afirma que a liberdade seria a mesma em toda forma de governo. Aí esta uma das razões de sua luta com Cícero, por exemplo, que afirmara que a liberdade só pode existir onde o povo exerce a soberania.

Por isso vai se tornar príncipe, não rei ou imperador, já que esses títulos poderiam alertar aos homens a respeito da limitação da sua liberdade. De acordo com Hobbes, aliás, para a multidão, muitas vezes, as aparências valem muito mais do que as coisas substanciais.

Augusto adotou um título que não significava autoridade, mas expressava uma dignidade entre os outros, um direito a ser considerado o primeiro entre os romanos. Ele sabia que a multidão não era movida à sedição pelos poderes extraordinários como o era em relação aos títulos outorgados, que a faziam refletir sobre a perda da sua liberdade (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 46).

Por outro lado, há vários elementos que já aparecem nesse texto e que se repetirão nas obras posteriores, principalmente quando Hobbes produz seu próprio trabalho de história. Sabemos que para o filósofo o Estado nada mais é do que a junção de vários homens através de um representante. A representação como *Leviatã* demonstra o entendimento do autor sobre a constituição do governo civil. Ele é um corpo, um grande homem formado pela junção de centenas de seres que deixam seu estado de guerra em nome da paz. Neste texto, Hobbes já compara as mudanças de governo com a enfermidade em um homem que, tomado pela febre, não consegue aliviar o desconforto. A guerra civil e as mudanças constantes de governo são comparadas pelo filósofo à infância: a um estado jovem e débil que ainda não sabe que fim deseja (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 46). Assim como, após o governo de Augusto, havia calma e paz no corpo político, com o fim da enfermidade:

Após as violentas guerras civis, ocorre a calma do governo de Augusto. Porque no corpo de um estado ocorre o mesmo que ocorre no corpo de um homem: logo que a febre consome a enfermidade que a tinha produzido o corpo alcança o equilíbrio (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 68).

A sedição é a doença, o mal que atinge o corpo político, entretanto, após o fim dessa há tranquilidade e paz, havendo, contudo, o perigo dos homens desejarem a antiga liberdade. No entanto, como nos tempos de Augusto a maioria não conheceu a liberdade de uma república, não a desejava. Os homens, segundo Hobbes,

“[...] Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXI, p. 174).

“[...] Liberdade, por exemplo, só pode existir verdadeiramente onde o povo exerce a soberania: não pode existir essa liberdade, que é de todos os bens o mais doce, quando não é igual para todos [...]” (CÍCERO, *Da República*, Livro I).

tendem a desejar o que já tiveram muito mais do que o que só tem como imaginação (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p.68).

Nos comentários da tradução o pensador já transmite seu entendimento sobre a guerra civil como a pior coisa que pode ocorrer a um Estado que tem como fundamento de sua existência a manutenção da paz. No *Behemoth*, Hobbes usaria um argumento semelhante, quando se refere à imaturidade dos que apreciavam as constantes mudanças: “Verdade é que a segurança nada valia, mais foi bastante útil para enganar aqueles parvos sediciosos que gostavam da mudança mais do que da paz ou de seu provento⁴²” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo III, p. 164).

[...] Assim, a guerra civil é a pior coisa que pode ocorrer a um Estado. Nela cada um só pensa em conquistar a fortuna de outros, seus amigos e parentes, e eles, que estão numa situação pior tem motivos para desejar e se contentar com qualquer mudança [...]” (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 46).

Hobbes não esconde sua admiração por Augusto que soube de forma eficaz e inteligente trazer a paz e a manteve, ao mesmo tempo em que soube conquistar o amor do povo, pilar da soberania (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 46). Além disso, Augusto não dividiu o poder como os reis contemporâneos de Hobbes o fariam, antes entregou o poder eclesiástico a seu sobrinho, Marcelo. Estavam nas mãos de Augusto, portanto, a cruz episcopal e a espada civil, tal como a imagem do *Leviatã*. A narrativa de Tácito seria para Hobbes, portanto, de certo forma, uma antecipação para o *Leviatã*, assim como a tradução de Tucídides e a descrição da guerra civil grega pode ser vista como uma antecipação de sua narração para o conflito inglês descrito no *Behemoth*.

A comparação entre as duas obras, entretanto, pode ir mais além, especialmente no que se refere aos paralelos entre Augusto e Cromwell. Da mesma forma que Augusto, Cromwell soube usar as circunstâncias favoráveis e o clima de fim de guerra civil para promover e consolidar seu poder⁴³. Assim fez com que o

⁴² “The truth is, the security was nothing worth, but severed well enough to gull those sedition blockheads, that were more fond of change than either of their peace or profit” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue III, p. 113)

⁴³ “Vistes o Rabo possuir (assim acreditava) o poder supremo sobre as nações da Inglaterra e Irlanda, e ter no exército seu servidor. Cromwell pensava todavia de outro modo, e servia-o diligentemente para promover seus desígnios particulares [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 211).
Em inglês: “You have seen the Rump in possession (as they believed) of the supreme power over the two nations England and Ireland, and the army their servant; thought Cromwell thought otherwise,

Parlamento (chamado por Hobbes de “Rabo”) fosse levado ao descrédito da mesma forma em que ele ganhava o amor e confiança do povo⁴⁴. Tal como Augusto adotou não o título de rei, mas um que não representava tanto aparentemente, embora desejasse, tal como o romano, a posse da soberania. Na fala de “A”:

Não, pois esse é um título que muitos poucos homens compreendem. Seu desejo era conseguir que o Parlamento lhe conferisse o poder supremo. Por isso convocou um Parlamento e lhe concedeu o poder supremo, com a condição de que o dessem a ele. Não foi engenhoso?⁴⁵ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 238).

Além das comparações indiretas entre Augusto e Cromwell, Hobbes compara diretamente as discussões inglesas com as romanas, quando discute a questão na monarquia mista e da guerra civil iminente. Para ele, como temos visto, sendo a mesma natureza humana, as questões eram equivalentes, embora os objetos delas sejam diversos. Os ingleses tinham as mesmas paixões que os romanos e sobre esse olhar era possível compreender o passado.

E tinham razão, já que não se conclui uma guerra civil com um tratado, sem o sacrifício, em ambos os lados, dos mais impetuosos. Conheceis bastante bem o que se passou quando da reconciliação de Augusto e Antônio em Roma. Pensava eu, contudo, que, depois de começarem a recrutar exércitos um contra o outro, não mais recorreriam a declarações ou a essa guerra de papéis, que teria surtido efeito, se disso fosse capaz, muito tempo antes⁴⁶ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo III, p. 166) [grifos são meus].

Tácito contava a história de Augusto que, na visão de Hobbes, era um exemplo de governo pela junção da soberania em uma mão só. Seria o predecessor de seu *Leviatã*, monstro que a todos governa e domina. Temos, desta forma, de um lado a paz e de outro a guerra, representado por Tucídides. Não podemos saber se

...serving them diligently for the advancement of this own purposes [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 156).

⁴⁴ “Faltava agora a Cromwell um único passo para alcançar o fim da sua ambição, e esse passo, que era pisar no pescoço desse Longo Parlamento, ele deu em 23 de Abril do ano corrente de 1653, época bastante oportuna [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 236).

Em inglês: “Cromwell wanted now but one step to the end of his ambition, and that was to set his foot upon the neck of this Long Parliament; which he did April the 23rd of this present year 653, a time very seasonable [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 179).

⁴⁵ “No. For this is a title that very few men understand. His way was to get the supreme power conferred upon him by Parliament. Therefore he called a Parliament, and gave it supreme power, with condition that they should give it to him. Was not this witty? [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 181).

⁴⁶ “And they had reason: for a civil war ends by treaty, without the sacrifice of those who were on both sides the sharpest. You know well enough how things passed at the reconciliation of Augustus and Antonius in Rome. But I thought, that after they once began to levy soldiers one against another, that they would not any more have returned of either side to declarations, or other paper war, which, if it could have done any good, had done it long before this”. (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue III, p. 115).

Hobbes percebeu a similaridade entre as obras, no entanto, é possível lê-las em paralelo, o que nos mostra que as questões de guerra e paz foram as grandes perguntas de sua vida.

1.5.2 Tradução da Guerra do Peloponeso de Tucídides: o Estado de Natureza nas linhas da história

Foi de Lorenzo Valla a primeira tradução de Tucídides para o latim entre 1448 e 1452 por encomenda do papa Nicolau V. O italiano seria um dos maiores filólogos e historiadores do humanismo, sendo nomeado historiador oficial de Afonso Aragão, encarregado de escrever a história do pai de Afonso. Seria esta a primeira aplicação da teoria historiográfica tucidideana, graças a importante página teórica sobre o valor da historiografia na ótica clássico-humanista (ALBANESE, 2009, p. 296). Na epistemologia antiga, baseada em Aristóteles⁴⁷, a história estaria em terceiro lugar, após a filosofia e a poesia, pelo caráter universalista de ambas, em relação à particularidade da história. Para Valla, no entanto, a história seria superior à poesia e à filosofia, pois trata da verdade e também do universal.

Do trabalho de Valla foi feita uma tradução para o francês por Claude de Seyssel nas primeiras décadas do século XVI, dedicada a Luís XII, de quem era conselheiro régio. Da versão francesa surgiram duas outras, primeiro em inglês por Thomas Nicholl, em 1550, ofertada a Sir. John Checke, tutor de Eduardo VI e outra na corte imperial de Carlos V, em 1564, para o espanhol Diego Gracián de Alderete, secretário real. Em 1545, Francesco de Soldo Strazzi traduziu Tucídides para o italiano oferecendo-a a Cósimo de Médici (MURARI PIRES, 2007, p.16).

Como coloca Francisco Murari Pires em *Modernidades Tucidideanas* (2007), foram vários os momentos de busca de inspiração no historiador grego, visto como

⁴⁷ “É claro, a partir do que foi dito, que não é obra do poeta dizer o que aconteceu, mas o que poderia acontecer -, e o possível é conforme o verossímil ou o necessário. Portanto, o historiador e o poeta não diferem por falar em metros ou sem eles (pois as obras de Heródoto poderiam ser metrificadas e não seriam menos histórias com metro ou sem ele), mas diferem nisto: no dizer um o que aconteceu, o outro o que podia acontecer. Por isso também a poesia é algo mais filosófico e mais sério que a história: pois a poesia diz sobretudo o que respeita ao geral, a história o que respeita ao particular. O que respeita ao geral é a quais homens acontece dizer ou fazer quais coisas conforme o verossímil ou o necessário – e é a isso que visa a poesia, mesmo atribuindo nomes às personagens; enquanto o que respeita ao particular é o que fez ou sofreu Alcebiades” (Aristóteles, *Poética*, IV) [os grifos são meus].

modelo de narrativa e de ensinamentos aos seus leitores. Ele seria visto como uma forma exemplar de escrita da história, primando pela verdade dos fatos em sua singularidade. O modelo tucidideano uniria em si o modelo ideal de estilo, retórica e historiografia. De acordo com Murari Pires (2007, p. 21), somente a partir do século XIX, com a aproximação da história com o modelo das ciências exatas, a historiografia deixaria de olhar o modelo da escrita antiga como inspiração. O período humanista será, contudo, central, nesta busca de inspiração, através do historiador grego. “Assim, nos princípios de seu (res)surgimento moderno, a fortuna da *Guerra dos Peloponésios* aderiria aos *destinos da história do poder*” (MURARI PIRES, 2007, p. 17) [grifos no original].

Das traduções humanistas que surgiram uma se destaca de maneira especial, a de Thomas Hobbes que a traduz do grego e a oferece ao filho de seu ex- aluno (recém-falecido), então com dez anos. Consagrando o livro à memória do pai do menino, o segundo Conde de Cavendish, ele fez uma dedicatória ao terceiro conde, uma pequena nota intitulada *To the Readers* (Para o leitor) e, ao final, um breve texto intitulado *On the Life and history of Thucydides* (Vida e história de Tucídides). O momento da publicação, não poderia ser mais propício, pois foi o ano em que o Parlamento entregou a Carlos I a *Petição de Direitos* (1628)⁴⁸, na primeira demonstração dos conflitos que então prosseguiriam entre o rei e o Parlamento.

Embora já tivesse sido traduzida para o inglês, Hobbes avalia que a tradução anterior estava repleta de imprecisões, além disso, não era baseada nos melhores textos disponíveis. O texto de Thomas Nicolls, tradutor anterior, havia sido baseado numa versão francesa, que, por sua vez, vinha do latim, graças à tradução de Valla. A do teólogo italiano já era, segundo o pensador, cheia de erros, sendo que a do inglês tornara-se numa multiplicidade de erros, denegrindo Tucídides em língua inglesa (HOBBS apud SKINNER, 1999, p. 317). Em contraste, o filósofo tomou o cuidado de assegurar que sua tradução tivesse como padrão os altos níveis de padrões humanistas, usando a versão recém-corrigida de Aemilius Porta. Segundo coloca Skinner (1999, p. 317), o filósofo foi realmente exitoso em seu trabalho, sendo posteriormente reeditado em 1634 e 1648. O próprio pensador afirma que a

⁴⁸ Seguindo a nossa datação seria 1629 (SKINNER, 1999, p. 336 (nota 91)).

tradução é, em si, um caminho pedregoso, já que se mal feita resulta em muitas críticas, mas se bem feita é pouco elogiada⁴⁹.

Contudo, por que Tucídides? O que faz com que o filósofo inglês veja no historiador grego um modelo ou algo passível e justificável do seu grande trabalho de tradução? Em sua autobiografia, o filósofo relata seu gosto pela leitura dos clássicos, segundo ele, lera vários historiadores, um admirava especialmente:

[...] mas acima de todos o que mais gostei foi Tucídides. Ele me ensinou quanto insensatez há na democracia e quanto melhor julga um só homem que uma assembleia. Traduzi seus escritos para ensinar aos ingleses a se guardar dos pregadores (HOBBS, *Escritos autobiográficos*, p. 153).

Hobbes afirma, na sua nota aos leitores, que a história teria como função instruir e capacitar o homem a respeito das ações passadas, a fim de assumir prudência no presente e providência para o futuro. Ninguém, segundo o filósofo, havia feito isso tão bem quanto Tucídides⁵⁰. Para o filósofo inglês, a narrativa do historiador grego não é antiga ou inadequada para sua época, ela é ilustrativa e demonstra a natureza humana em tempos de guerra. Como afirma David Greene (1989, p. viii), Hobbes transforma o historiador grego num homem do século XVII, como se ele compartilhasse com ele o reinado dos Stuarts e confirmasse suas visões sobre a antecipação do conflito. Ou seja, através do exemplo grego, o filósofo inglês procurava demonstrar aos seus contemporâneos onde os conflitos entre o rei e o Parlamento poderiam levar. Segundo ele, embora o presente pudesse enganar, já que não sabemos onde determinados atos podem nos levar, o passado é mais claro e nos mostra, ponto por ponto onde determinadas ações levam: “Na história as ações de honra e desonras aparecem distintamente, uma por uma, contudo, hoje, elas aparecem disfarçadas e deve se tomar cuidado para não se cometer erros extremos⁵¹”.

⁴⁹ “[...] For I know, that mere translation have in them this property: that they may much disgrace, if not well done; but if well, not much commend the doer” (HOBBS, *Tradução da Guerra do Peloponseo*, Dedicatória a William Cavendish, 1989, p. xx).

⁵⁰ “For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future: there is no extant any other (merely human) that more naturally and fully perform it, than this of my author” (HOBBS, *Tradução da Guerra do Peloponseo*, To The Readers, 1989, p. xxi).

⁵¹ “For in history actions of honor or dishonor do appear plainly and distinctly, which are which, but in present age they are so disguised, that few there be, and those very careful, that be not grossly mistaken in them”(HOBBS, *Tradução da Guerra do Peloponseo*, Dedicatória a William Cavendish, 1989, p. xx).

Para Hobbes, a figura de Tucídides traria os ecos amplificados da *areté* de Péricles, tanto na excelência da escrita como na narrativa de acontecimentos, na manifestação dos próprios fatos e não em conjecturas próprias. A narrativa apresentada por Tucídides seria a revelação de si mesma, sem digressões do historiador (MURARI PIRES, 2007, p. 75). O historiador grego não teria se preocupado com as intenções, segredos e intimidades dos personagens, atendo-se à verdade, ou seja, às causas do evento narrado e seu desenvolvimento narrado. Esta seria, segundo o pensador, a tarefa da história: mostrar as causas dos acontecimentos e não suas múltiplas formas de apreensão na mente dos que viveram os acontecimentos.

Junto com o mapa das regiões gregas, traçadas por ele, Hobbes encomenda uma imagem a Thomas Cecill. Talvez tão sugestiva quanto as imagens do *Leviatã* e do *Behemoth*, a iconografia demonstrava, em imagem, os propósitos de sua tradução. Acima, à esquerda, figura a Lacedemônia, à direita, a Atenas. Nas palavras de Francisco Murari Pires:

[...] A disposição das imagens em suas unidades tópicas ordena-se por tríplexes de visões, horizontes mais verticais, que assim enfeixam o olhar em correspondentes daquele confronto bélico nomeado *Guerra Poloponésia*. A coluna vertical à esquerda posiciona as fileiras horizontais contrapõem os modos históricos de seu enfrentamento guerreiro [...]. Pelo alinhamento central, tem-se a agonística *heroica* emblemática daquela história, figurando à esquerda Arquidamo, rei ancião, mas armado por espada em punho inclinado em prontidão guerreira de terror [...] à direita, a figura do opositor, *Péricles* de vigor adulto, também armado em firmeza de defesa [...] (MURARI PIRES, 2007, p. 78).

Abaixo do rei Arquidamo, encontramos o conselho de nobres, um dos quais examina um livro aberto. Já em Atenas a figura é a de um demagogo, discursando para uma multidão. A imagem encomendada por Hobbes demonstrava quanta insensatez há na democracia⁵². “[...] o que considerei agradável em Tucídides, mais do que em todos os outros historiadores, foi o fato de ele haver demonstrado quão

⁵² Em seu texto sobre Roma, Hobbes demonstra seu gosto pelos mapas e imagens, segundo ele, esses seriam recursos importantes para a compreensão do leitor, possibilitando o exercício de fixação na memória: “Em primeiro lugar, elas [estátuas, monumentos, etc] ilustram a história, iluminam a compreensão do leitor e servem como confirmação do que ele tem lido. Porque a mera leitura das ações importantes no passado, quando não se pode ver o lugar onde se realizaram, não é suficiente para fixar na memória. Ao ler história acompanhado pelos mapas dos fatos estudados, fortalecemos nossa compreensão [...]” (HOBBES, *Sobre Roma*, p. 48).

inepta é a democracia e quão mais sensato é o governo de um só homem, e não de uma multidão” (HOBBS apud SKINNER, 1999, p. 308).

A tradução, pelo que vimos, tinha como objetivo o ensino, o aprendizado através da história. O passado e o presente se relacionam no entendimento da natureza humana. Embora a história trate do particular e do momento, ela está relacionada ao universal, já que dispõe de elementos com os quais se pode estudar a natureza humana. Somente estudando o estado de guerra teríamos conhecimento sobre o caos presente no estado de natureza.

1.5.2.1 O estado de Natureza e a stásis grega

Se o estado de natureza hobbesiano é, de certo modo, um conceito a-histórico, no sentido em que no mundo real ele jamais se efetivou, ele é, antes de tudo, uma potência interna do homem. Mesmo que estejamos em estado de paz, a probabilidade da volta ao estado hipotético persiste e habita em nossas entranhas, fazendo parte da própria constituição do ser homem. Sendo assim, este estado de natureza não surge na Inglaterra do século XVII. Como um termo que rompe a transitoriedade da história, ele está presente além da era moderna, podendo ser visto, inclusive, em períodos mais tardios, como na Antiguidade Clássica, por exemplo⁵³.

Para Hobbes, Tucídides não é simplesmente um escritor do passado, é ilustrativa sua admiração por ele, o historiador da guerra, não de qualquer conflito, mas de uma luta entre as cidades gregas, uma guerra intestina de fim desastroso. Na obra do historiador grego existem duas situações análogas às do estado de natureza.

A primeira seria a *anomía*, decorrente da peste que cai sobre Atenas. Ao narrar este episódio, Tucídides relata o descrédito em relação às instituições e valores

⁵³ Em seu comentário dos Anais de Tácito, Hobbes descreve, em algumas linhas, o que pode ocorrer com os homens quando voltam ao “estado natural”. Sendo a sociedade uma criação artificial, no momento em que ela “ruí” libera a natureza humana que até então estava contida, os resultados, nesse caso, são desastrosos: “muitos homens que tem sua liberdade limitada, quando a restrição é removida se comportam sem moderação. Porque seus desejos aumentam e acumulam quando são contidos e quando se libertam agem mais violentamente [...]” (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 48).

humanos e a preponderância do caos e do irracional. No entanto, talvez seja a segunda a mais elucidativa para o filósofo inglês. Trata-se da revolta de Córcira, a primeira de todas e por isso o protótipo das sedições. Não por acaso o termo usado por Hobbes neste caso, na sua tradução, é *sedition*. Córcira e a *stásis* mostram-nos a quebra da civilização e o retorno ao estado de guerra de “todos contra todos”. O relato é, portanto, uma ilustração para que Hobbes compreendesse e expusesse o que pensava sobre seu próprio tempo. Se entendermos que toda tradução é também interpretação, fica evidente que o conflito grego é, antes de qualquer coisa, uma metáfora às sementes da guerra inglesa. Era possível, portanto, ver a natureza humana nas linhas do passado. As palavras do historiador grego, admirado por Hobbes, sobre a natureza humana e o valor da história só confirmavam sua visão sobre seu próprio tempo:

Dessa forma as revoluções trouxeram para a cidade numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma; elas, porém, podem ser mais ou menos violentas e diferentes em suas manifestações, de acordo com as várias circunstâncias presentes em cada caso. Na paz e prosperidade as cidades e os indivíduos têm melhores sentimentos, porque não são forçados a enfrentar dificuldades extremas; a guerra, ao contrário, que priva os homens da satisfação até de suas necessidades cotidianas, é uma mestra violenta e desperta na maioria das pessoas paixões, em consonância com as circunstâncias do momento (Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, III, 82) [os grifos são meus].

A história grega ensinava e elucidava os caminhos futuros dos ingleses no século XVII, segundo a visão hobbesiana, ela era professora ou, nas palavras de Tucídides: “uma mestra violenta”. Se a natureza humana é a mesma, a observação de nossos antecessores pode nos levar a antecipar nosso próprio tempo, desvendando os atos atuais e prevendo os futuros. No capítulo II do *Leviatã*, Hobbes descreve o que entende por imaginação que, para ele, nada mais é do que sensações que se sucedem umas às outras. Entretanto, na medida em que o tempo passa, após a sensação sentida, ela pode ser esquecida. Essas sensações evanescentes e antigas, Hobbes denomina de memória. Se para o nosso filósofo a memória está ligada à sensação, sendo a primeira a lembrança da segunda, a memória da guerra, seu relato, faz reviver as sensações já esquecidas e conhecimentos não mais lembrados (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo II, p. 34).

Para o filósofo inglês, os relatos trazidos por Tucídides não se restringiam aos atenienses, mas mostravam a natureza humana pronta a revelar-se no momento em que não fosse mais encoberta pelos “véus” da sociedade. Diferente de Maquiavel, que via nas guerras sementes da liberdade e do sucesso político, inspirado na visão romana, Hobbes vê o conflito sempre com olhos negativos. Para o pensador italiano, a liberdade tem um fim militar e ele preferia a expansão romana à estabilidade veneziana (SCOTT, 2000, p. 115). Por outro lado, para o filósofo inglês, a guerra era o fim da paz, a morte e a abstinência política. Ela é vista sempre como uma patologia, uma enfermidade que, por vários fatores, acomete à sociedade. Em sua autobiografia, Hobbes se coloca como um amante da paz, filho do medo e avesso à guerra. A sedição, portanto, é sempre uma doença: “[...] corria o ano de mil seiscentos e quarenta do nascimento do filho da virgem quando a pátria foi invadida por uma surpreendente enfermidade [...]”⁵⁴ (HOBBS, *Escritos Autobiográficos*, p. 155).

Segundo Jonathan Scott, muitos estudiosos no século XVII viam-se “face a face” com a Revolução Inglesa e procuravam entendê-la. Os caminhos para isso foram diversos, mas a busca pelos antigos permeou boa parte deles. No caso do filósofo inglês, a tradução de Tucídides teria como cenário os distúrbios do Parlamento entre os anos de 1625 e 1628, chamado de “Tribunal Oratório”. Em seu prefácio, como afirma Scott (2000, p.117), a discussão não é sobre o tipo de governo, mas sobre as causas da instabilidade política e da guerra. Aliás, para ele, a Atenas de Péricles era uma monarquia, embora a roupagem fosse democrática. De certo modo, portanto, a tradução anteciparia os eventos ocorridos na Inglaterra.

Para Hobbes, não eram somente verdadeiras as causas do conflito, mas a atualidade e o perigo das paixões⁵⁵ que pareciam repetir-se de forma análoga na

⁵⁴ Na introdução do *Leviatã*, Hobbes afirma que o estado é um animal artificial, criado pelo homem: “[...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado o grande Leviatã que se chama Estado ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial [...] E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais e executivos, juntas artificiais [...] a sedição é a doença e a guerra civil é a morte [...]” (HOBBS, *Leviatã*, p. 27) [grifos no original].

⁵⁵ As duas principais paixões para Hobbes parecem concorrer dentro do homem, de maneira análoga ao que ocorre na paz e guerra. De um lado, há o desejo pela paz, vindo através da imagem da morte violenta, de outro, há a busca por honra, que, para que a paz exista, precisa ser controlada (AHRENSDORF, 2000).

Inglaterra. Tucídides, desta maneira, faria do leitor também um expectador, já que, através da narrativa e das falas dos oradores, mostraria aos ingleses não só a tragédia, mas a atualização da experiência. O historiador grego traria o modelo de sua própria história e o faria apresentar sua própria resposta através de sua filosofia política⁵⁶, já que a historiografia clássica mostrava o problema (paixões e poder da oratória), mas não apresentava a solução (SCOTT, 2001, p. 120). Como afirma Peter Ahrensdoerf (2000), o estado de guerra, pintado e ilustrado por Tucídides, através de Hobbes, seria o próprio professor de seus contemporâneos, pois “abriria os olhos” e elucidaria, a respeito do resultado dos caminhos traçados pela sabedoria humana.

No entanto, é importante observar, como veremos no próximo capítulo, que a história deve ser ensinada, para Hobbes, mas não traz a solução para o problema do iminente perigo da guerra. Embora seja necessário o alerta pela narrativa –suas tradições e seu próprio texto demonstram isso - os homens tendem a esquecer, se deleitando em novas paixões. Sem a ciência civil a história seria apenas contingência.

Hobbes, assim como outros contemporâneos, gostava de imagens. O título de suas obras, seu texto sobre Roma, a imagem do *Leviatã* e a encomendada por ele para sua tradução, são exemplos disso. A leitura convence, mas a imagem repercute na memória, fazendo com que a lembrança não se torne esvanecida com o tempo.

No quadro pintado por Albrecht Altdorfer, intitulado a *Batalha de Alexandre*, o pintor parecia descortinar para o espectador um panorama cósmico de uma batalha decisiva para a história universal, a Issus, que, em 333 a. C., inaugurara a época helenística. Encomendado pelo duque Guilherme IV da Baviera a fim de embelezar sua residência de verão o quadro chegou a pertencer a Napoleão e hoje se encontra na Pinacoteca de Munique (KOSELLECK, 2006, p. 21). A história conseguia fixar-se numa imagem que, talvez mais que dezenas de palavras, persuadia e convencia. Entretanto, a imagem, embora representasse um ponto passado, longe espacialmente e temporalmente, não era vista dessa maneira. Ao contrário, Albrecht desenhou um acontecimento histórico que era análogo ao que ele mesmo vivia. Ao

⁵⁶ Ou seja, na Ciência Civil, como veremos no próximo capítulo.

se ler a história com a perspectiva do momento, podemos afirmar que ela é desenhada com as cores, expectativas e imaginação do momento da escrita. Presente e passado atravessavam, um horizonte comum, elucidativo para o presente, capaz de ler nas linhas do passado a inteligibilidade perdida em momentos contemporâneos. As guerras descritas e enunciadas não são colocadas em seus contextos, elas são atemporais e, como exemplos, ultrapassam a transitoriedade da própria história. Mesmo que a tradução de Hobbes não se revelasse em imagens - embora exista a pintura encomendada pelo pensador- ele desejava que essa ficasse, tal como o quadro do pintor, desenhada na mente de seus leitores. Sendo a guerra professora, nada melhor que mostrá-la com todas as cores e dores para que o homem valorizasse e soubesse manter seu estado de paz.

Para construir a solução dos problemas já apresentados pelos clássicos, Hobbes fará uma junção entre a matemática e a filosofia, através de seu método hipotético dedutivo e suas formulações conceituais. No entanto, a tradução teve, ao longo de seu trabalho, grande importância, e ele incorporará, em sua escrita, traços do historiador do conflito grego. As relações entre os dois tempos, para o pensador, não eram incongruentes. A anarquia descrita por Tucídides é consequência de uma situação natural, existente dentro do ser humano, ilustrada pelos clássicos e pelos acontecimentos na Inglaterra (SCOTT, 2001, p. 124).

Na querela entre antigos e modernos, Hobbes e seus contemporâneos buscavam no passado mais remoto, especialmente grego e latino, entendimento para seus dias. Embora as leituras dos textos possam coincidir, pela própria formação humanística que o pensador teve, o sentido que ele dá ao que leu e ouviu é peculiar e está relacionado ao seu contexto histórico e as soluções que suas teorias pretendem apresentar aos questionamentos de seus contemporâneos. A história não lhe interessava só como deleite intelectual, ela lhe fazia entender melhor o que se passa na Inglaterra no século XVII e, ao mesmo tempo, instruía seus leitores. Aprender história é ensinar o presente, a fim de evitar do perigo iminente da guerra civil.

Não poderemos ter certeza ao afirmar até que ponto Hobbes realmente antecipa com sua tradução os acontecimentos posteriores, e se ele tinha dimensão dos resultados daqueles conflitos. Não obstante, por ter vivido quase cem anos o

pensador pode presenciar a guerra civil e não só fez isso, mas deu ao que viu e ouviu sua própria interpretação, como fizera anteriormente o historiador que tanto admirava, Tucídides.

CAPÍTULO II

A solução para a guerra civil: entre a narrativa historiográfica e a ciência civil

Em nenhum momento do *Behemoth* Hobbes define de forma precisa o que seria, em seu entendimento, o conceito de história. Podemos compreender o que ela é para ele por aproximações, através do que define como sendo o objetivo de seu relato (p. 41) ou pelo uso que ele faz dos antigos em seu texto. Sem uma pretensão de finalizar tal definição, podemos delinear linhas de raciocínio pelas poucas passagens em que estabelece os alvos de seu livro e pelas referências aos antigos em sua argumentação. Se eles são fontes de inspiração e são usados de forma constante e ininterrupta através de seus diálogos, podemos afirmar que possivelmente fazem parte de sua forma de raciocinar, de entender o passado e seu próprio contexto político. O uso contínuo de elementos da Antiguidade, de suas mais diversas formas – como ataque, como comparação, como referência bíblica, etc – formataram a forma como o filósofo via a narrativa histórica e que sentido ela tinha em sua obra.

Entretanto, a indefinição do termo não é uma característica somente do *Behemoth*, mas de outros trabalhos do pensador também. De acordo com Karl Schuhmann (2001, p. 4), em nenhum momento de suas obras Hobbes define o que entende por história; além disso, não desenvolve uma noção explícita do que pensa sobre a narrativa do passado. Embora, como mostrarei posteriormente, o pensador apresente de forma resumida o que é história no sentido de delimitação, sua análise conceitual é limitada e preliminar, em nada comparada à que faz em pontos que considera essenciais em seu esqueleto intelectual. Ou seja, mesmo que ela seja presente constante em sua trajetória como escritor, não é seu objetivo maior, não necessitando, nessa lógica, de uma definição mais apurada. No entanto, se, por um lado, ela não pode ser pensada como seu alvo maior, de forma alguma negligenciou, pelo contrário, o pensador fez dela objeto de estudo e de reflexão, leu muitos autores e também realizou seu próprio trabalho historiográfico.

No capítulo IX do *Leviatã* o pensador afirma que história é o *conhecimento dos fatos*. Para ele, haveria dois modos de entendimento dela: uma seria a chamada história natural “[...] que é a história daqueles fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem; tais são as histórias dos *metais, plantas, animais, regiões*, e assim por diante [...]”. Além dessa, haveria a história civil que estabelece como sendo “[...] história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados” (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo XI, p. 81). A primeira, portanto, não dependeria da ação dos homens, seria o movimento de elementos que independem do agir humano: as estações, clima, ciclo reprodutivo dos animais, etc. A segunda, entretanto, estaria ligada às atitudes humanas e é a essa que o pensador se dedica. Assim como Tucídides, na *Guerra do Peloponeso*, o objeto de sua história não seria um passado mais distante, embora nele se inspirasse, mas fatos contemporâneos que estariam ainda presentes na mente de seus prováveis leitores.

A história, para o pensador, não é pensada de forma individual, sendo concebida como ação conjunta com um princípio comum. A partir disso, é possível entender porque ele afirma que a história civil se desenvolve pelos homens dentro do estado. Esse é o objeto de sua reflexão: a história política de seu tempo. Como afirmei no capítulo anterior, para o pensador o que importava na narrativa historiográfica não era simplesmente a descrição dos acontecimentos, mas o entendimento de seu objeto de estudo, as guerras intestinas. O objetivo do relato histórico seriam as causas (*causes*), os conflitos (*councils*) e os artifícios (*artifices*) que produzem a guerra⁵⁷. Em outras palavras, para o pensador não bastava elencar os acontecimentos como anais, eles deveriam ser analisados em seus eixos centrais, de forma que pudessem nos ensinar sobre a inclinação natural do homem. Como as paixões são as mesmas⁵⁸ ao longo do tempo, descortinar os

⁵⁷ No capítulo anterior (p. 34) reproduzo citação completa com nota em inglês. Neste momento, a fim de facilitar a leitura, cito parte do parágrafo. Esta é uma resposta de “B” frente ao questionamento que “A” fez, sobre eles terem se desviado do objetivo central da narrativa: “[...] suponho que vosso propósito fosse inteirar-me da história, não tanto das ações ocorridas no tempo das últimas perturbações, como de suas causas, e dos conflitos e artifícios que as produziram. Há vários homens que escreveram a história, com os quais poderia aprender o que se fez, e também algo do que foi tramado, mas neles pouco encontro do que desejava perguntar” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 85).

⁵⁸ No capítulo anterior reproduzo citação completa (nota 17), aqui transcrevo parte do parágrafo a fim de facilitar a compreensão do leitor: “[...] Refiro-me às semelhanças das *paixões* que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança, etc.*, e não à semelhança dos *objetos* das paixões

acontecimentos em suas profundezas seria compreender o “motor” da história, que para ele é a natureza humana, facilmente seduzível e movida por suas paixões, que são o medo e a busca por honra.

O interesse de Hobbes pelo estudo das causas da guerra e não pelo simples relato transparece na própria estrutura de seu texto. Como já descrevi no capítulo anterior, o primeiro diálogo pretende abarcar as sementes da rebelião, já o segundo objetiva descrever o desenvolvimento da guerra, quando Parlamento e rei trocaram agressões. Os dois últimos, no entanto, são menores em extensão e se restringem, com algum espaço para a análise, a descrever as ações militares do conflito. Para Hobbes não havia sentido em descrever o que outros historiadores já haviam contado. Seu relato não devia ser meramente a narrativa da guerra, mas devia mostrar quais foram as causas e o que deveria ser evitado num futuro próximo. Dessa forma, quando “B” pede a “A” que trate da história militar, o primeiro lhe dá a seguinte resposta:

Propus-me somente a narrar a história de sua injustiça, impudência e hipocrisia; por isso, quanto ao prosseguimento da guerra, reporto-vos à história que à larga se escreveu em inglês a esse respeito. Devo apenas fazer uso de um fio que seja necessário para o arremate dessa velhacaria, que também foi loucura, como observei em ações diárias⁵⁹ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo III, p. 171) [grifos são meus].

As três palavras sublinhadas na citação anterior talvez sejam uma resposta às causas da guerra, as quais Hobbes desejava entender e transmitir. As razões do conflito seriam a injustiça que se cometeu contra o rei, a impudência das pessoas e a hipocrisia dos pregadores, que incitavam o povo contra o soberano. As caracterizações colocadas para descrever os personagens não se restringem, entretanto, àquele momento, são reflexo das paixões naturais que ficam encobertas em tempos de paz, mas que são desnudadas em estado natural.

Entendendo, portanto, que o objeto da narrativa são as causas da guerra, seria possível afirmar que a história é a solução para os problemas civis? Poderia ela livrar da rebelião? Seria capaz de alertar o homem sobre o perigo do estado *de*

que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas*, etc [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 28) [grifos no original].

⁵⁹ “I intended only the story of their injustice, impudence, and hypocrisy; therefore, for the proceeding of the war, I refer you to the history thereof written at large in English. I shall only make use of such a thread as is necessary for the filling up of such knavery, and folly also, as I shall observe in their several actions” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue III, p. 119).

natureza? Ou seja, ela seria capaz de ensinar? As respostas para as perguntas acima não aparecem de maneira tão clara. Por um lado, o pensador via na historiografia utilidade para a vida política, já que não haveria sentido em dedicar-se a leituras e traduções exaustivas se nada disso fosse aproveitado para a vida política. De certo modo, ela poderia ser vista como guia para a conduta, local de onde era possível retirar lições que guiarão o presente. Como afirma na tradução de Tucídides, citada no capítulo anterior, na história os fatos são claros, diferentes do que ocorre em seu momento contemporâneo⁶⁰. Ou seja, seria possível extrair lições da narrativa do passado e seu ensino serviria para o bem do estado e para a manutenção da paz. Por outro lado, em alguns momentos, o pensador manifesta uma visão pessimista sobre a possibilidade do homem aprender com a história⁶¹. As sensações passam rapidamente e logo são esquecidas, dando lugar, por sua vez, a outras que fazem com que as primeiras não sejam mais lembradas. Não bastava lembrar, a memória é frágil e efêmera. A solução seria, portanto, não somente narrar o passado, mas ensinar as regras do justo e injusto, ou seja, uma ciência civil, capaz de realmente servir como guia. Esta era a saída, a solução para o problema das pregações sediciosas e da rebelião.

Por que não se pode ensinar aos homens o seu dever, isto é, a ciência do *justo* e do *injusto*, igualmente como se ensinam diversas outras ciências, a partir de princípios verdadeiros e demonstração evidente; e muito mais facilmente do que qualquer um desses pregadores e fidalgos democratas consegue ensinar rebelião e traição?⁶² (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 77) [Grifos no original].

Embora os pontos em que Hobbes se afasta de Aristóteles sejam destacados por ele e por seus estudiosos, é possível que o pensador tenha se inspirado no filósofo grego para formar sua concepção do objetivo da história e da filosofia. Para Aristóteles a história trataria do particular, do contingente, estando em ordem de importância atrás da poesia e da filosofia que tratariam do universal⁶³. Embora ela nos mostre o que ocorreu no passado e o que pode voltar a acontecer, pela

⁶⁰ Ver citação completa na página 71.

⁶¹ Ver citação na página 102.

⁶² “Why may not men be taught their duty, that is, the science of *just* and *injust*, as divers other sciences have been taught, from true principles and evident demonstration; and much more easily than any of those preachers and democratical gentlemen could teach rebellion and treason?” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 39).

⁶³ Na página 69 há citação completa de Aristóteles referente ao lugar da história, filosofia e poesia em sua concepção.

permanência da natureza humana e de suas paixões, ela é limitada, pois não ensina regras fundamentais e infalíveis. Além disso, o uso da Antiguidade é relativo e Hobbes afirma que a leitura dos autores antigos, quando não corretamente direcionada, incita a rebelião contra o soberano. Sem uma ciência civil, um conhecimento universal, a história poderia não passar de mera contingência.

No relato do pensador inglês, passado e presente – ou história recente - se entrelaçam em busca de uma definição comum. A comparação com a Antiguidade Clássica e de referências aos textos sagrados⁶⁴, assim como o ataque aos que se utilizavam dos antigos como exemplo e assim se rebelavam contra o soberano são constantes em seus diálogos e podemos afirmar, com certo grau de certeza, que formam a base conceitual de seu pensamento. A conexão entre história recente e a dos antigos existe para o pensador e ela nos permite delinear os eixos centrais através dos quais o filósofo escreveu seu trabalho.

Creio que até aqui apresentei as linhas principais, através das quais estabeleci a divisão desse capítulo, que pretende mostrar como é a relação que Hobbes estabelece entre a história, como disciplina, mas também como narrativa do passado, e a ciência civil, apresentada por ele como solução para a rebelião. Assim, essa parte do texto é composta por três principais eixos. Na primeira, desejo apresentar a forma como a fonte se constitui, numa complementação e ampliação de discussões que iniciei no capítulo anterior. Nessa parte pretendo também discutir o conceito de *Magistra Vitae*, a fim de entender o modo como o pensador utiliza-se dele, embora não trate da história como solução para os problemas civis. Na segunda, apresento e discuto os lugares em que os antigos aparecem no discurso de Hobbes, quais são suas funções na narrativa e quais estratégias persuasivas são por ele utilizadas. Na terceira e última parte, discuto o que seria a ciência civil para o filósofo e como ela poderia acabar com o problema da guerra civil sempre iminente.

⁶⁴ É importante lembrar que para Hobbes e seus contemporâneos a Bíblia é fonte de conhecimento histórico e de verdade, sendo motivo de disputa entre os ingleses modernos (HILL, 2003).

2.1 Um filósofo como historiador: a estruturação do *Behemoth*, o diálogo como recurso retórico e a história como mestra da vida

O eixo argumentativo de Hobbes inicia na forma como ele estrutura sua obra. Diferente de outros livros teóricos e filosóficos do pensador, *Behemoth* é escrito na forma de diálogo. Por que essa forma e não o texto corrido como já o fizera em outros momentos? A resposta a essa pergunta não é óbvia ou simples, mas entendê-la faz parte da compreensão do jogo que o pensador estabelece entre presente e passado, fundamental para sua compreensão de história.

Segundo Perelman e Olbrechts- Tyteca (2005, p. 26), cada orador – papel em que os escritores também podem se encaixar – estabelece para si determinado tipo de auditório, o qual, imaginando ter sobre ele certo tipo de conhecimento, procura convencer. De acordo com o autor (p. 35), os filósofos, em sua grande maioria, almejam com seus textos atingir um público que ultrapasse as barreiras de seu tempo e espaço, chamado então de “auditório universal⁶⁵”. Hobbes, portanto, faria parte desse grupo, que procura estender seu entendimento para além do século XVII. Isso é indiscutível em obras como *Leviatã*, nas quais o pensador procura estabelecer a ciência civil como atemporal, necessária a todos os que desejarem viver em paz. Entretanto, isso valeria para uma obra histórica, para o contingente?

Embora os textos do pensador cheguem isolados, publicados nas editoras contemporâneas e com imagens e acabamentos que Hobbes jamais imaginaria, sabemos que eles não estão sozinhos. São frutos de imensos debates que por vezes nos escapam. Eles visam certo público e utilizam-se de estratégias para persuadi-lo. O leitor imaginado pelo filósofo deve ser convencido. Para obter tal resultado nosso autor utiliza-se de mecanismos que em sua mente fariam sentido para o público que tinha como alvo.

Embora a história para o pensador trate do particular e por isso seja necessário mais que ela para garantir a permanência da paz, o que ele narra, como já havia feito Tucídides, era grande por si e por isso merecia ser escrito, ensinado e

⁶⁵ “Uma argumentação dirigida a um auditório universal deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais ou históricas” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 35).

lembrado. A guerra intestina que ocorrera deveria ser recordada para todo sempre, de modo que o homem entendesse quão necessário era obedecer ao soberano se desejasse preservar sua vida.

De acordo com Perelman e Olbrechts- Tyteca (2005, p. 39), a dialética⁶⁶, segundo a visão trazida pela Antiguidade (socrática), seria superior à retórica, já que o diálogo seria mais denso, penetrando de forma mais profunda nos meandros da argumentação. Na discussão com um único ouvinte, o interlocutor, de forma muito mais perspicaz, deveria lidar com as hesitações, provando cada ponto contestado. Além disso, a dialética pressupõe um acordo implícito, fruto dos objetivos comum que tem os interlocutores. No diálogo é possível fazer perguntas, apresentar objeções, contradições, etc, de forma que quando a argumentação é aceita, o ouvinte foi realmente convencido. Sócrates, quem poderemos considerar como pai do diálogo como argumentação filosófica, já afirmara:

Eis pois uma questão resolvida cada vez que estivermos de acordo sobre um ponto, este ponto será considerado suficientemente provado por ambas as partes, sem ser necessário examiná-lo de novo. Não podias, de fato, conceder-me por falta de ciência, nem por excesso de timidez, e não podereis, fazendo-o, querer enganar-me; pois és meu amigo, dizes. Nosso acordo, por conseqüência, provará realmente que teremos atingido a verdade (PLATÃO apud PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 40).

Para Sócrates, após o acordo estabelecido, poderia se partir para a discussão do próximo ponto na busca da verdade e no estabelecimento de suas bases. Dessa forma, a adesão de um personagem significa a inclinação dele ante a verdade, já que é o resultante do confronto rigoroso de seu pensamento. De acordo com Perelman e Olbrechts- Tyteca (2005, p. 43), o diálogo escrito pressupõe ainda mais a encarnação do auditório universal. Ele valeria para todos⁶⁷, de uma forma abrangente e seria, dessa forma, correspondente à lógica na filosofia.

⁶⁶ “A estratégia retórica, embotada enquanto ao pensar e habituada a triunfar diante das multidões, não resiste ao ataque concêntrico da arma dialética de Sócrates, não somente por carecer de agudeza lógica e da capacidade metódica das manobras necessárias para tal competição, como por não aparecer por detrás de suas palavras nenhum *ethos*, sendo que todos os seus móveis não passaram de cobiça, o desejo de aparecer e a falta de escrúpulos na escolhas das armas empregadas” (JÄGER apud NUNES, 2002, p. 33 e 34).

⁶⁷ “[...] A adesão do interlocutor no diálogo extrai seu significado do fato de este ser considerado uma encarnação do auditório universal. Admite-se que o ouvinte dispõe dos mesmos recursos de raciocínio que os outros membros do auditório universal, pois os elementos de apreciação relativos apenas à competência técnica são fornecidos pelo orador ou, presume-se, estão largamente à

Nos diálogos platônicos a discussão dos personagens, a apresentação dos problemas filosóficos são mais importantes que os próprios personagens. São eles o cerne da forma dialógica, valor da filosofia:

[...] Não nos esqueçamos de que para Platão a forma dialogada de seus escritos é uma imposição do próprio valor da filosofia, a condição ideal para a discussão de certos problemas, não no recolhimento do gabinete, para depois serem fixados no papel, mas discutidos de viva voz, de alma para alma, com todas as características de um improviso genial. O escritor propriamente dito, ou seja, o autor daqueles escritos, desaparece, para destacar-se o pensamento puro, libertado quanto possível das contingências temporais [...] (NUNES, 2002, p. 26).

Juan José Garcia Norro (2008), analisando o texto de García Morente, após discorrer sobre as possíveis imagens que representariam o pensar filosófico (antropomórficas, animais, artes, etc), chega à conclusão que a mais fidedigna seria o diálogo. Para ele, inspirado em Sócrates, a discussão seria a forma mais apropriada de contrapor teses e anti-teses, sendo o modo verdadeiramente genuíno de filosofar. O ato de pensar levaria consigo a necessidade de comunicar o conhecido, de orientar aqueles que porventura se encontrem dentro da caverna. Não que a verdade seja, em sua visão, alcançável, mas o diálogo permite a formulação de perguntas, possibilitando que o método de descobrimento coincida com o da exposição. “[...] O filosofar é ir mais longe, geralmente mais fundo, o que significa dizer que o lugar alcançado ultrapassa as posições anteriores. Esta razão é uma das verdadeiras causas da necessidade do diálogo em filosofia [...]” (NORRO, 2008, p. 456).

Dentro dessa mesma linha, o diálogo não pressupõe um debate, já que esse seria simplesmente a defesa de opiniões já antecipadamente tomadas pelos interlocutores. A discussão, por outro lado, seria a busca sincera pela verdade por parte daqueles que tomam parte do diálogo, tornando-se objetivamente válida.

A dialética seria o momento de conhecer a verdade, de penetrar em suas causas e de prová-la ante o público, que pode ser constituído por um ou mais interlocutores. Hobbes, por sua vez, vê seu próprio trabalho como uma discussão,

disposição do ouvinte, em virtude de sua situação social” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 41).

não um debate, já que em certo momento da narrativa “A” afirma: “Estou agora numa narrativa, não numa disputa, por isso desejaria que considerásseis tão-somente o efeito que essa doutrina produziria sobre seus reis e seus súditos [...]”⁶⁸ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 47) [grifos são meus].

Quando Hobbes refere-se ao seu diálogo como não sendo uma “disputa”, faz referência indireta aos que via como inimigos, os escolásticos. Se entendermos que para Hobbes uma das principais causas da guerra é a palavra desmedida e sem autorização pelo soberano, podemos perceber que, para o pensador, os pregadores, baseados na doutrina escolástica, foram os causadores de todo o mal que se abateu sobre o estado. As disputas e as discussões, não servem para nada, a não ser para a ilusão do povo e à ruína do Estado. Essa era, em essência, a política do clero, repudiada pelo pensador.

[...] deu-se início à segunda política do clero, a saber, transformar a religião numa arte e com isso sustentar todos os decretos da Igreja Romana, mediante disputas, baseadas apenas nas Escrituras, como também na filosofia tanto moral como natural de Aristóteles. [...]”⁶⁹ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 49).

Como examinarei no próximo capítulo, o povo iludido por disputas e linguagens que nem ao mesmo entendiam, seduzia-se facilmente por esses que eram os inimigos da paz no estado. Portanto, para o filósofo, colocar-se como não participante de uma disputa, mas de um diálogo, é diferenciar-se de seus oponentes discursivos que se debatiam por posições em vez de aterem-se à verdade: a ciência civil por ele apresentada.

É difícil imaginar todas as razões pelas quais Hobbes escreveu sob a forma dialógica, mas o objetivo de alcançar um público amplo parece ser praticamente uma certeza em seu texto e podemos afirmar isso por algumas razões. A primeira delas é a identificação dos personagens. Como já sabemos, o pensador não os apresenta, não sabemos de onde eles vêm, quais são suas profissões, o que estudaram ou (no caso de “A”) se lutou ou não na rebelião. Para nós, os interlocutores são dois

⁶⁸ “I am now in a narration, not in a disputation; and therefore I would have you to consider at this time nothing else, but what affect this doctrine would work upon kings and their subjects [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 15).

⁶⁹ “[...] began their second polity, which was, to bring religion into an art, and thereby to maintain all the decrees of the Roman Church, by disputation, not only from the scriptures, but also from philosophy of Aristotle [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 16).

desconhecidos que se encontram para travar um diálogo que deveria esclarecer o que ocorreu no passado recente. Quem seriam eles na Inglaterra moderna? Parece que para o pensador a resposta é “qualquer um”. Dois sujeitos quaisquer, um sendo mais velho (A) e outro mais novo (B) poderiam ter esse diálogo e, através dele, alcançar a verdade sobre a rebelião e comprovar o fim das paixões, se não controladas, presentes na natureza humana. A verdade é clara e definida e aqueles que se propusessem a procurá-la encontrariam. A segunda razão seria para alcançar a verdade das razões sobre um ponto que, em seu entendimento, era fundamental para entender a causa da guerra de modo a preveni-la. “A” afirma, no início da discussão, que aquele teria sido o “maior de todos os tempos”, comparado à montanha do Diabo (p. 42). Seu público é, e dessa forma, um “auditório universal” que ultrapassaria sua própria época. Embora a história trate do contingente, pelo objeto de seu relato – o resultado das paixões – poderia alcançar o universal, ensinando ao homem as causas da guerra e como evitá-la.

Se, por um lado, a obra é escrita sobre a forma dialética, por outro, os títulos do *Behemoth* e *Leviatã* estabelecem também um diálogo. O primeiro nos apresenta o homem em estado natural, sem existência de um estado constituído, lei e ordem; já o segundo, por sua vez, representa a constituição da ordem civil, da paz, através da entrega de todo poder ao soberano. Os dois monstros existem, antes de tudo, no interior do ser humano. Mostras da grandeza de Deus no Livro Sagrado, para Hobbes as terríveis figuras são ilustrações de nossa condição enquanto sociedade. De um lado, a narrativa da guerra civil e de outro a formação do estado, o diálogo é, entre as obras, a mostra das possibilidades da vida em sociedade, uma é a morte iminente a outra é a constituição e manutenção da paz.

Leitor e conhecedor da Bíblia, o pensador tinha plena consciência do que significava usar os monstros como títulos. Ambos aparecem em Jó nos capítulos 40 e 41. Diferente de outros livros do texto, a ênfase desse não é a sabedoria, amor ou compaixão, mas o poder extraordinário do Todo Poderoso frente ao ser humano. Por que a escolha desse texto e não outro, sabendo que o pensador provavelmente tinha grande familiaridade com a Bíblia? Assim como Deus diante do homem é a representação de um poder indescritível, o soberano frente ao súdito é a mostra da grandeza e força. De um lado temos o Todo Poderoso frente ao homem, de outro

temos o súdito diante do rei, essa analogia certamente não passou despercebida ao pensador. A obediência sem questionamento e o poder indescritível caracterizam as duas relações.

Os dois monstros eram figuras conhecidas na mente dos ingleses. No século XVIII, William Blacke as pintou no quadro intitulado *Behemoth and Leviathan* (anexo A). Na imagem aparece o criador dos monstros, Jó, sua esposa e os três amigos. Os cinco estão prostrados diante da face de Deus. Os monstros são terríveis e assustadores: são provas da força do Todo Poderoso.

Após as intensas conversas de Jó com seu três amigos, quando o primeiro apresenta sua defesa e sua inocência perante os últimos, Deus responde a Jó no meio da tempestade. Neste momento os monstros parafraseados pelo filósofo inglês são citados, só o Altíssimo é capaz de vencê-los, provas da grandeza do Todo Poderoso, eles são figuras assustadoras. O primeiro que é citado representa o *estado de natureza*: *Behemoth* é o hipopótamo invencível e indomável.

[...] Olhe o monstro Beemote, que eu criei, como criei você. Ele come capim como o boi, mas veja quanta força tem e como são poderosos os seus músculos [...] Os seus ossos são fortes como canos de bronze, e suas pernas são como brasas de ferro. Ele é a mais espantosa das criaturas. Só eu, seu criador, sou capaz de vencê-lo [...] (Jó 40: 15- 19) [grifos são meus].

Se o *Behemoth* é esse monstro indestrutível e que nada teme, o *Leviatã* por sua vez, é representado, na maioria das vezes, como um dragão. Nada pode detê-lo ou vencê-lo, ninguém o desafia e ele não teme a ninguém.

[...] Só de olhar para o monstro Leviatã as pessoas perdem a coragem e desmaiam de medo. Se alguém o provoca, ele fica furioso. Quem se arriscaria [...] Não há nada neste mundo que se compare a ele, pois foi feito para não ter medo. O Leviatã olha para tudo com desprezo e entre todas as feras orgulhosas ele é rei (Jó 41: 33 e 34).

Coincidentemente - ou não - a própria ordem dos monstros é análoga à vida em sociedade, já que primeiramente o homem se encontra em estado natural e depois aceita o contrato, formador do Estado. Os dois estados em que os homens se encontram são, portanto, monstruosos e lutam entre si na vida social e no próprio interior do ser humano. Representados por criaturas assustadoras as duas possibilidades são temíveis aos mortais, no entanto, diante do caos que representa o primeiro, resta se entregar ao poder absoluto do segundo, o qual ninguém pode destruir.

Assim como o *Behemoth* ou o *Longo Parlamento*, existe outra obra do pensador escrita em forma de interlocução entre dois personagens, *Diálogo entre um Filósofo e um jurista – A Dialogue between a philosopher and student of common Law of England* – é, assim como a primeira, escrita no final da vida do autor. Diferente do *Leviatã* e *Behemoth*, quando os principais inimigos do pensador são os religiosos, nesse caso seus alvos são os juristas que, como os religiosos, desejavam a divisão da soberania - já que deveriam arbitrar sobre as leis -, impossível para a manutenção da paz. Para os juristas⁷⁰, a *common Law* – uma espécie de direito consuetudinário- estaria acima das prerrogativas régias o que, para um filósofo, era um pecado irreparável⁷¹.

Segundo Renato Janine Ribeiro, em seu prefácio ao livro *Diálogo entre um filósofo e um jurista* (2005), Hobbes teria escolhido a forma dialogada por esses textos tratarem de assuntos que dificilmente poderiam ser abordados pelo modo geométrico, que é o do tratado, com sua demonstração criteriosa e lógica.

[...] Nos diálogos hobbesianos, a matéria é empírica e histórica, e é preciso que meçam as forças, de um lado os fatos, de outro as ideias ou interpretações. Daí que A conte a guerra civil, enquanto B pergunta sobre as causas, ou que o Advogado, neste diálogo, exponha a lei, ao passo que o filósofo aprofunda as questões. Há também um sentido pedagógico nesse procedimento, porque da aparência vamos às causas (RIBEIRO, 2005, p. 25).

Embora a hipótese de Renato Janine seja plausível, tendo a não pensar o diálogo como forma de escrita frente à impossibilidade de escrever como tratado devido aos temas presentes nesses livros. Acredito que a escolha de escrever em diálogo foi uma decisão consciente e criteriosamente escolhida, como foram os

⁷⁰ Na Inglaterra moderna, não existiam escolas de direito, o aprendizado se dava de modo prático, sem necessariamente uma formação teórica básica. Filhos de proprietários iam à Londres estudar a lei da terra e aprendiam através dos julgamentos que assistiam. A própria lei é aprendida pelo “ouvir falar”. Não é a toa que Hobbes desdenha de tal especialidade quando afirma que em dois meses poderia alcançar tal conhecimento: “[...] E por isso se eu pretender estar pronto para, dentro de um mês ou dois, ocupar o cargo de juiz, o senhor não deve considerar esse comportamento uma arrogância; pois deve conceder-me, assim como a qualquer outro homem, a minha pretensão à razão, que é o Direito comum [...] e quanto ao Direito estatutário, dado estar ele impresso e haver índices me mostrando tudo o que nele está contido, acredito que um homem possa tirar muito proveito dele em dois meses” (HOBBS, *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*, Diálogo I, p. 39).

⁷¹ No *Leviatã*, assim como em outros livros teóricos, Hobbes firma que para que existir soberania é necessário que o rei tenha sobre seu domínio o poder de milícia de justiça. “[...] Competia, portanto, ao soberano ser *juiz*, e prescrever as regras para *distinguir entre bem e mal*, regras estas que são leis; por conseguinte; é nele que reside o poder legislativo [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo XX, p. 167) [grifos no original].

títulos e as referências à Antiguidade. A dialética seria, dessa forma, selecionada objetivando alcançar a adesão de seus leitores contemporâneos. A forma de escrever dialógica visava alcançar um público maior, que abrangia sua época e a posterior a ela. A narrativa mais simples, sem as reflexões teóricas presentes em outras obras atingiria o povo comum (*people*) que era alvo principal dos pregadores da sedição. A guerra civil era um risco iminente a natureza humana, e Hobbes esperava que seus ensinamentos ultrapassassem sua época e ensinassem também as futuras gerações. Assim como Tucídides havia ultrapassado sua época, ensinando sobre os perigos da natureza humana, o pensador faria isso através do estudo das paixões que levam o homem à ruína se não domadas pelo Estado através da figura do soberano.

2.1.1 História como mestra da vida: podemos aprender com o passado?

A história é testemunha dos séculos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira do passado [...]. Que voz, senão a do orador pode torná-la imortal? (Cícero, *Do Orador*, II, 61).

Dia 24 de abril de 2010 foi erguido, em Passo Fundo, algo que parece inusitado na região, mas que talvez seja ilustrativo como, ainda hoje, a história justifica-se como ensinamento e prevenção quanto ao futuro. Um Memorial do Holocausto foi colocado no cemitério de Vera Cruz, após 65 anos do fim da Segunda Guerra Mundial, patrocinado pela Sociedade União Israelita da cidade. O muro de bloco cinza com arame farpado tem seis pilares, representando os cerca de seis milhões de judeus mortos nos campos de extermínio. No entanto, mais instigador que o muro são as mensagens proferidas por seus idealizadores na cerimônia de inauguração. Daniel Winik, presidente da Sociedade União Israelita de Passo Fundo, enfatizou a necessidade de preservar a memória do que ocorreu e homenagear as vítimas do genocídio. Sendo assim, o memorial não devia visar o passado, seu olhar devia se estender ao futuro. Já Henry Chmelnitsky, presidente da Sociedade União Israelita de Passo Fundo, afirmou: “Quando se inaugura um monumento que tem a representatividade histórica, estamos educando gerações futuras para que não volte a acontecer mais nenhum tipo de segregação e discriminação” (*Correio do Povo*, Porto Alegre, 24 de abril de 2010) [grifos são meus].

Citar aqui esse empreendimento pode passar ao leitor a impressão de ser tal fato inusitado e não relacionado ao objetivo central desta dissertação. Entretanto, meu desejo ao remeter ao monumento construído numa cidade no interior do Rio Grande do Sul, assim como à fala de seus organizadores, é demonstrar a ambivalência da utilização da história como guia, como mestre que nos ensina sobre o passado e pode nos guiar no futuro. Ela não se restringiria à narração, seu sentido seria mais amplo, mais profundo, de intervenção no contexto político atual, direcionando a construção da imagem do passado como deve ser ensinado às novas gerações.

A expressão “história como mestra da vida” é ampla e ambígua o bastante para nos levar a diferentes conclusões de acordo com as questões formuladas e com as fontes que trabalhamos. De uso comum e de fácil utilização em diversos meios, especializados ou não, seu uso, muitas vezes, serviu de justificativa para nosso ofício como historiadores. Se aprendermos com o passado e, através disso, podemos construir um futuro sem os erros anteriores, a escrita da história é plenamente justificável e pode ser patrocinada, produzida e usufruída. No entanto, se, de uso amplo e aberto, faz-se necessário uma definição para o modo como cada autor ou período analisado apropriou-se da expressão e deu a ela sentidos diferentes. No caso do século XVII, onde Hobbes pensou e escreveu seus textos, ela adquire contornos diferentes, jamais pensados por Cícero, considerado o mais importante idealizador do modelo. Por um lado, a expressão é a mesma, usada em séculos e contextos geográficos diversos, por outro, entretanto, o significado semântico não é o mesmo e é diferente o modo como os possíveis leitores de ambos se apropriaram dos termos no discurso político.

Se é possível afirmar que Hobbes usou a história como ilustração e ensino, sabemos que ele não inaugurou tal formulação, antes a utilizou baseando-se na leitura e interpretação de autores que o antecederam. Como sabemos, nosso filósofo era um atento e dedicado leitor dos clássicos, assimilando e reinterpretando o que lia de forma a adequar-se ao seu momento histórico. Nas páginas que seguem apresentarei alguns autores que entenderam a história como mestra, nas diretrizes da retórica ou dos discursos em praça pública. Eles são prováveis leituras do

pensador, utilizados como inspiração para que posteriormente o filósofo fizesse sua própria assimilação do termo.

Se a história ensina e serve como “norte” para a prática política e para a formação do indivíduo, de forma alguma ela se restringe a mera repetição dos fatos narrados; pelo contrário, seguindo esta ótica, o historiador deve expressar seu julgamento sobre os fatos e sobre o que deve ou não ser lembrado. Quando Cícero discorre sobre as “leis da história” pela fala de Antônio, marca a diferença entre a eloquência praticada e desenvolvida em Roma e a cultivada pelos historiadores gregos. Assim, é colocado como ponto fundamental para a história, “não dizer algo falso”, logo após afirma que a história não “deve dizer o que não é verdadeiro” e que “não haja, ao escrever, qualquer suspeita de complacência [...] nem o menor rancor” (Cícero, *Do Orador*, II, 62).

Se nem sempre os princípios da história colocados por ele foram cumpridos “à risca”, pelo menos na teoria, a história⁷² se colocara como grande mestra, que convence pela idade avançada e pela experiência advinda dessa. Ela devia ser neutra, verdadeira, sem partidos ou inclinações, devia narrar “a verdade”, sem fingimento e sem complacências. Para Cícero, que entendia a história como relacionada à eloquência, ela era parte das funções do orador, embora “em si” ela nada signifique, já que precisa do que a narra para fazê-la “brilhar” e tornar conhecido não só os personagens da história, mas seus escritores também.

[...] mas a própria construção repousa nos fatos e nas palavras: a inteligência dos fatos requer a ordem dos tempos e da descrição dos lugares. Pede também, já que em fatos importantes e dignos de memória e espera que haja primeiras deliberações, depois execução e em seguida resultados, que sobre as deliberações seja indicada qual é aquela que o autor aprova; sobre os feitos, que se declare não só o que se fez ou se disse, mas também de que modo; e, quando se fala que se devem ao acaso, à sabedoria ou à temeridade - e não se fale só dos feitos dos próprios homens, mas, com relações aos que se distinguem pela reputação

⁷² François Hartog coloca em seu *A História de Homero a Santo Agostinho* (2001), uma carta de Cícero que é, no mínimo, irônica, em relação àquele que apontara as leis da história. Cícero pede a seu amigo Lucrécio que celebre seu consulado e a forma como ele havia salvado a república. Por que a pressa? Era melhor ser celebrado em vida que na morte. Após as leis da história, “a fábrica ou a cozinha da história contemporânea”, nas palavras de Hartog (2001, p. 153): “[...] Eis porque te peço claramente, uma vez e mais outra mais, que faças brilhar os fatos com mais ardor do que talvez sintas, negligenciando as leis da história [...]”. E não temo parecer buscar teu favor com uma pequena lisonja, ao mostrar que é particularmente por teu intermédio que quero tornar-me ilustre e celebrado [...]” (Cícero, *Ad Familiares*, 5) [grifos são meus].

e pelo nome, também da vida e do caráter de cada um [...] (Cícero, *Do Orador*, II, 62) [grifos são meus].

Conforme citação acima, para o orador romano, a história, tal como um trabalho de artesanato, exige do escritor o cuidado no tecer, na relação entre as palavras e os sentidos em que são colocados. Ou seja, tão importantes quanto os fatos são as formas do relato, a linha em que o narrador seguirá em seus textos. O que será apresentado passa pela escolha (deliberação), narração (execução) e persuasão (resultado). A história como pedagogia deve guiar-se pelo caminho das virtudes, escolhendo contar os atos memoráveis dos homens que eram dignos de tal menção. A maneira como os fatos foram realizados, segundo Cícero, também eram dignos de nota, eram exemplos e, como tais, deveriam servir de modelo para os ouvintes.

Cícero, como vimos, foi leitura obrigatória do filósofo inglês e seus contemporâneos. Em sua tradução de Tácito, por exemplo, fica evidente a inspiração no senador romano. Hobbes, por meio de Tácito, afirma que o historiador devia se deter, para relatar, no que não havia sido suficientemente narrado por outros. Escrevendo o que é relevante, os historiadores deveriam buscar a verdade, sem adulação ou intenção de agradar, conforme versa a “lei da história”: “[...] a conhecida lei da história que diz que não se deve dizer nada de falso nem ocultar nada de verdadeiro [...]” (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 47). De acordo com Tácito, as histórias anteriormente escritas eram falseadas pelo medo, já que os escritores estavam no poder. Desta forma, era plenamente justificável que o historiador romano se detivesse na narrativa. Nas palavras de Hobbes:

[...] Pelos erros mencionados [a adulação e o medo] e a ausência de uma verdadeira história desses últimos tempos impulsionaram o autor a empreender esta tarefa. Para evitar que sobre ele pesem as mesmas faltas que sobre os outros, nos avisa que não tem motivos para ressentimentos nem afiliação com aqueles que são seus personagens. Esses motivos podem ser o medo ou a esperança de algum bem ou mal futuro [...] (HOBBS, *Sobre o começo dos Anais*, p. 48) [colchetes são meus].

Tal como o modelo proposto por Cícero, a escrita da história, para o pensador inglês, deveria se ater à verdade, sem inclinações, medos ou ressentimentos. De acordo com o filósofo, portanto, a fala autorizada é a fala da isenção, da não tomada de partido e do apego à verdade dos fatos. No entanto, assim como Cícero, contradiz sua própria “lei”, já que tomara abertamente partido do rei no *Behemoth*.

Contudo, se para nós, seus leitores, o pensador escolhe um dos lados, para ele, possivelmente, não haveria inclinações, já que estava, segundo sua visão, com a verdade.

Na linha de Cícero, o que devia servir de material para a historiografia não era o comum, o corriqueiro, mas o extraordinário, o que era grande “em si”. Só a natureza é imortal, nossos atos são tão transitórios e efêmeros quanto nossa existência. A humanidade, enquanto parte do mundo natural, é eterna – sendo, assim, incluída na categoria do *ser-para-sempre* - no entanto, as ações individuais são contaminadas, se não narradas, pelo mal da mortalidade juvenil. Se não lembrados, os atos heróicos são rapidamente esquecidos.

O tema da história não seria o comum, o “mortal”, mas o extraordinário, o que, por sua monumentalidade, era digno de menção (ARENDR, 2000, p. 72). Enquanto o movimento histórico estaria ligado à vida biológica, com início, meio e fim, a história, enquanto narrativa, devia ater-se ao que era grande “por si” e faria recordar o que já era glorioso. A tarefa do historiador seria, portanto, fazer lembrar os feitos memoráveis de homens virtuosos que deviam servir de exemplo às gerações posteriores.

Tucídides afirma que escrevera a história da guerra pela sua grandeza e porque “esse foi o maior movimento conhecido na História, não apenas nos helenos, mas grande parte do mundo bárbaro [...] e praticamente da humanidade” (*A Guerra do Peloponeso*, 1). De acordo com Hannah Arendt (2000, p. 78), a preocupação com a grandeza está relacionada à ligação entre a natureza e a história, sendo a imortalidade o denominador comum entre ambos.

[...] Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram [...]. A conexão entre história e natureza, pois, de maneira nenhuma é uma oposição. A história acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos de natureza, e sua fama eterna significa que eles, em pese sua mortalidade, podem comparecer na companhia de coisas que duram para sempre (ARENDR, 2000, p. 78) [os grifos são meus].

De acordo com Fernando Catroga, a própria etimologia da palavra “histor”, sugere a relação entre a história, o juízo, o testemunho e a visão. Se as narrativas homéricas convenciam pela descrição do inimaginável, do sublime, do espanto, a narrativa histórica devia persuadir pelos juízos argumentativos que deveriam zelar

pela verdade. Assim como o aedo, inspirado pela Musa, cantava igualmente a gesta dos aqueus e dos troianos, o historiador se sentirá, desde o início, impelido a guardar a memória dos gregos e bárbaros⁷³.

O tema é sempre o extraordinário, não o corriqueiro, que é contaminado pela mortalidade humana (CATROGA, 2006, p.10). Nessa linha, o objeto da história é sempre o passado recente, tal como os processos judiciais. A visão, o fato de ter presenciado o objeto do relato exerce papel essencial na escrita do passado. Além disso, o historiador não só vê, mas o faz dos dois lados a fim de garantir a veracidade do relato por ele narrado.

[...] especialistas em procedimentos judiciais, o trabalho dos historiadores incidia, sobretudo, na *acribia* da observação direta, ou, segundo o modelo hipocrático aplicado na arte médica, na depuração do testemunho oral (Tucídides) (CATROGA, 2006, p. 10).

Admirador de Tucídides e tradutor desse, Hobbes, tal como o historiador grego, narra a guerra por ele vista e vivida. “A”, que é o personagem mais velho, viveu o que relata⁷⁴, sendo, dessa forma, seu testemunho, digno da verdade. A fala autorizada é a de quem viveu aqueles “terríveis tempos”, que, pela experiência havia adquirido prudência e podia, assim, alertar às novas gerações que, por serem menos experientes, eram mais facilmente seduzíveis pelos oradores. Por um lado, a história narrada é análoga a do historiador grego, já por outro, tal como para Cícero, o texto devia ser útil à vida civil para a manutenção da paz. A inspiração do filósofo inglês bebe, portanto, de fontes gregas e latinas.

Para Cícero, a História é instrução, já que por meio da coletânea de exemplos seria possível dar um sentido de imortalidade para ela. O objetivo maior, nessa linha, seria a formação de Anais que deveriam ser registrados com a rubrica do sumo pontífice. Voltada sempre à vida cívica dos cidadãos, a escrita da história devia

⁷³ De acordo com Afonso Gómez-Lobo, Tucídides traria em seu texto uma visão da história como justiça, já que na narração da última batalha da Guerra do Peloponeso é feita referência ao que os atenienses fizeram à ilha de Melos. Tucídides teria, dessa forma, mostrado o porquê do mal ocorrido à cidade grega (GÓMEZ-LOBO, 1990, p. 265).

⁷⁴ No início do primeiro diálogo, “B” pede que “A” o leve à Montanha do Diabo, já que o primeiro havia vivido aqueles tempos e, tendo alcançado a experiência, podia melhor discernir entre o bem e mal: “Ficaria feliz em contemplar esse panorama. A vós, que vivestes naquele tempo e alcançaste a idade em que os homens costumam melhor divisar o bem do mal, rogo levar-me até essa montanha [...]” (HOBBES, *Behemoth*, Diálogo I, p. 31).

Em inglês: “I should be glad to behold that prospect. You that have lived in that time and in that part of age, wherein men used to see best into good and evil, I pray you to set me (that could not then see so well) upon the same mountain [...]” (HOBBES, *Behemoth*, Dialogue I, p. 1)

ensinar governantes e súditos, latinos, mas também modernos, leitores do orador romano, sobre o caminho que deveriam seguir e como deveriam se orientar.

[...] A história seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos. Assim, ao longo de cerca de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros (KOSELLECK, 2006, p. 42).

No contexto humanista, os textos de Cícero eram buscados como referência no ensino da prática retórica, que se tornava cada vez mais importante neste período, fazendo a relação entre “falar bem” e “governar bem”. Segundo Koselleck (2006, p. 44), a influência do orador romano perdura até a experiência história cristã, na Idade Média e posteriormente no Renascimento. Suas obras foram catalogadas nas bibliotecas de mosteiros, sendo amplamente disseminadas. Desta forma, a concepção latina, herdada da historiografia, influenciou até mesmo as narrativas bíblicas, vistas também como fontes de exemplos que reportavam às profecias de salvação eterna.

Na época moderna, portanto, a história como mestra da vida busca em suas fontes clássicas modelos para sua política. Se a Idade Média, como entendiam os humanistas, significava um período de “interregno” frente à glória e importância da época antiga, os modernos não buscam modelos nos medievais, antes suas fontes são mais recuadas e nelas eles buscam instrução. Hobbes quando via nas linhas da história a mera repetição de paixões existentes dentro do homem não estava sozinho em seus referenciais. De acordo com Koselleck (2006, p. 46), os negócios jurídicos dependiam de deduções históricas que estavam associados a uma natureza humana que não se modificava, mas que tendia à repetição. Passado e futuro estariam ligados numa unidade épica e teatral.

No espaço delimitado pelos principados europeus, com seus corpos estatais e ordens estamentais, o papel magistral da história era ao mesmo tempo garantia e sintoma da continuidade que encerrava em si, ao mesmo tempo, passado e futuro (KOSELLECK, 2006, p. 46).

Assim como Cícero, outros autores foram, durante o período humanista, lidos e usados como inspiração para a prática política dos estados modernos. Embora o modelo de história como mestra possa ser, nessa linha, o eixo básico que une os

diversos escritores, cada um deles a percebeu de forma diferente e concebeu à narrativa historiográfica papel mais ou menos importante. Entender como cada um, em seu contexto específico, utilizou-se da narrativa como guia possibilita-nos entender como Hobbes constitui seu quadro de leituras e como elas influenciam e formam sua própria visão da história como mestra.

M. Fábio Quintiliano, nascido por volta de 30 d. C, na Espanha, assim como Cícero, concebeu a narrativa histórica dentro das diretrizes da retórica. Ele ocupou, durante 20 anos, a cátedra de eloquência latina, criada por Vespasiano (HARTOG, 2001, p. 165). Para ele, diferente do que pensava Aristóteles⁷⁵, a história estava próxima à poesia, sendo seu objetivo a memória da posteridade.

Pelo que a história pode nutrir o orador com certo suco abundante e agradável; contudo, também ela deve ser lida em si mesma, de modo que saibamos que a maior parte de suas qualidades devem ser evitadas pelo narrador. Com efeito, ela está muito mais próxima dos poetas, é uma espécie de poema em prosa, escrever para narrar, não para provar – e a totalidade da obra é composta não para a realização de algo ou para um combate presente, mas para a memória da posteridade e a fama do talento [...]. Há uma outra vantagem que tira da história – e é, na verdade, a principal, embora não seja pertinente à presente questão: o conhecimento dos fatos e dos exemplos, em que o orador deve ter sido principalmente instruído [...] (QUINTILIANO, *Instituições Oratórias*, X, 31) [grifos são meus].

Para Quintiliano e Cícero a história faria parte dos conhecimentos necessários ao orador, embora a eloquência e a prática historiográfica tenham fins diferentes. Se, para Aristóteles, a história trataria do contingente e a poesia do universal, sendo, por causa disso, a primeira menor que a segunda, para Quintiliano isso não se verifica. Para ele, a narrativa histórica estaria próxima dos poetas, sendo colocada como parte do universal, que deveria ser lembrado ao longo das gerações. Assim como ao poeta é exigido talento e beleza nos versos, Quintiliano afirma que se deve escrever para narrar não para provar, valorizando a forma e o prazer naqueles que liam as histórias. Segundo ele, o orador devia conhecer precisamente os exemplos antigos, usando-os nas práticas oratórias.

Caio Plínio Cecílio Segundo, nascido em Como, foi educado em Roma, tornou-se advogado e, posteriormente, senador, seguidor das lições de Quintiliano, refletiu sobre a arte oratória e sua ligação com a narrativa historiográfica. A história estaria

⁷⁵ Ver página 42.

ligada à eloquência, embora ele as diferencie em relação aos seus fins. De acordo com ele, enquanto a primeira podia ser entendida como ações imediatas e decisões tomadas no momento da fala, a segunda deveria visar à posteridade, ela seria “[...] os ossos, os músculos e os nervos [...]” (PLÍNIO, *Cartas*, V, 10). Desta forma, a história estaria ligada à memória, à permanência, ao que é imutável e que, por isso, deveria ser lembrado. A narrativa histórica teria a função de “não deixar morrer”, ou seja, de tornar imortal a fama dos outros e, por correspondência, a do narrador também. Enquanto a eloquência estaria ligada a fatos triviais e a vida comum, a história corresponderia “tudo de secreto, brilhante, nobre” (PLÍNIO, *Cartas*, V, 10).

Em Plínio podemos observar, tal como nos anteriores, o imperativo da história, necessária para “não deixar morrer”, como única esperança de sobrevivência e permanência aos feitos memoráveis dos mortais. Seria uma forma do homem alcançar a eternidade dos deuses? Para Hobbes, a narrativa histórica nos alerta sobre a natureza humana e a possibilidade de repetirmos erros, voltando à guerra civil, jamais desejada.

Caio Salústio Crispo pertencia a uma família de senadores que havia se aliado a César e, no entanto, após a morte do último, deixou a política para se dedicar à carreira de historiador. Diante daqueles que poderiam criticá-lo por transformar seu “negócio” em “ócio”, ressalta o valor que a memória dos ancestrais traria, referindo-se às imagens dos ancestrais (máscaras modeladas à semelhança dos defuntos) expostos na casa da família e levadas por ocasião dos funerais de um membro ilustre: “[...] Sem dúvida, aquela cera e argila não têm em si tanta força, mas a memória dos fatos passados faz crescer essa flama no peito dos homens excepcionais, não se apaziguando antes de sua virtude ter igualado sua reputação e sua glória [...]” (SALÚSTIO, *Guerra de Jugurta*, IV, 6). De acordo com ele, a história como instrução favoreceria muito mais a república do que sua vida política ativa anterior, já que ele poderia orientar as novas gerações de políticos sobre o bem, fazendo com que os próximos magistrados fossem pessoas melhores⁷⁶.

⁷⁶Para Salústio a narrativa do que homens ilustres fizeram no passado iria inspirar as novas gerações, de forma que a república teria, sem seu meio, pessoas melhores. Assim, através da carreira de historiador, o ex-senador, segundo sua opinião, contribuiria muito mais para a política. “[...] E creio eu que haverá quem, porque decidi viver longe da vida pública, dará a meu trabalho, tão importante e útil, o nome de inatividade, sem dúvida os que crêem que a maior atividade é cortejar a

Diferente dos anteriormente citados, Plutarco não via como importante aquele que relatava os feitos gloriosos, mas o quanto esses representavam o caráter grandioso dos personagens. Seguindo uma visão platônica, de acordo com ele, nada seriam os historiadores sem os homens de ação⁷⁷. Suas biografias não vinham contar os fatos célebres, mas a vida de personagens gloriosos que tinha um objetivo: “A história dos grandes homens é como um espelho que eu olho para obrigar-me, em certa medida, a regradar a minha vida e conformá-la a imagem de suas virtudes” (Plutarco, *Vidas Paralelas*). Os exemplos virtuosos vinham pela narração das ações de pessoas que se destacavam, contar a vida desses homens era mais importante que o relato das guerras. Seu desejo era deter-se “nos sinais da alma” de cada biografado, o que era mais forte e belo, de modo que esses servissem de exemplos para aqueles que viessem a se apropriar de seu trabalho.

Estes autores foram lidos como modelos durante o período humanista. Suas visões sobre a história seriam amplamente inseridas no vocabulário e arcabouço conceitual dos modernos. Como coloca Skinner (1996, p. 239), nas concepções humanistas de educação, acreditava-se que a sabedoria política só poderia vir pela compreensão adequada do passado. Juan Luis Vives, um dos mais influentes humanistas na modernidade, por exemplo, coloca no seu V livro intitulado *Da Educação*, a importância da história para o entendimento das causas gerais dos acontecimentos. Nessa lógica, sendo a natureza humana invariável, seria possível entender o que é mais proveitoso seguir ou evitar no futuro. Assim sendo, para Vives, o conhecimento histórico era o preceptor da sabedoria política (VIVES apud SKINNER 1996, p. 239).

A prudência e a sapiência no governo viriam através do conhecimento sobre a história. Guillaume Budé, na *Educação dos Príncipes*, afirma que a história seria a “grande mestra”, pois poderia guiar-nos numa vida honesta e virtuosa. Os modelos

plebe e buscar seus favores com banquetes. Ora se eles se lembrarem de que espécies de homens, no tempo em que exerci magistraturas, não foram capazes de atingir o mesmo, bem como, posteriormente, de que tipo de gente penetrou no senado, pensarão certamente que foi com razão, mais que por preguiça, que meu estado de espírito mudou- e que a República lucrará mais com meu ócio que com os negócios dos outros [...]” (SALÚSTIO, *Guerra de Jugurta*, IV, 4).

⁷⁷ “[...] Mas todos os outros historiadores [...] foram como que autores das peças dos outros, contando as ações dos comandantes e dos reis e cobrindo-se com as lembranças deles para adquirir parte de seu brilho e de sua luz. Pois sua imagem da glória alheia reflete e brilha dos empreendedores para os escritores, aparecendo as ações, através das palavras, como num espelho.” (Plutarco, *Vidas Paralelas*).

de príncipes deveriam ser observados e lembrados para que, através deles, fosse buscada inspiração para o governo contemporâneo (BUDÉ apud SKINNER 1996, p. 248). Como assíduos leitores de historiadores antigos, os humanistas viam a si mesmos como “médicos”, portadores dos meios adequados para sanar os problemas do corpo político. Nas palavras de Skinner:

[...] endossavam sua tese mais específica, segundo a qual a chave para a sabedoria política assenta numa compreensão adequada do passado. A história [...], era o eixo central do *imago mundi* dos humanistas, e foi o que mais lhe serviu para se sentirem seguros como homens de negócio (SKINNER, 1996, p. 239).

Assim como outros humanistas, para Hobbes, a história não tem o tom de anais ou de relato emoldural. Ela nos apresenta o caráter natural humano, suas paixões e caminhos traçados. Se for possível ler o humano e, através disso, adquirir prudência, o caminho da história parece ser perfeitamente aceitável. Além disso, o que Hobbes propõe-se a narrar é peculiar e demonstra, segundo sua visão, o que é a natureza humana escondida ou velada dentro de nós. Se entendermos que, para o filósofo, a guerra civil é a volta ao estado de natureza, quando se perde os referenciais construídos quando vivemos na sociedade, fica claro que aprender sobre ela é demonstrar onde nossos atos de rebelião podem nos levar. Nas palavras de Ahrens Dorf (2000): “Hobbes afirma que o inevitável ciclo da guerra e paz, vaidade e medo, pode ser superado através da instrução, durante o período da paz, sobre a cansativa e sanguenta experiência da guerra”. Ou seja, através do aprendizado sobre a situação de conflito, poder-se-ia valorizar a segurança e a paz, visando permanecer assim⁷⁸.

Entretanto, se, por um lado, existe uma filiação de Hobbes à leitura humanista da História que a concebe como instrução, por outro lado, é importante lembrar que para o filósofo a história só tem sentido dentro de um entendimento universal do ser humano, ou seja, ela é ilustração para a ciência civil, essa sim, imutável e invariável. Ela, tal como em Cícero, viria associada à eloquência e estaria ligada à divulgação da verdade para um público leigo que provavelmente não leria seus textos

⁷⁸ Como sabemos, essa “solução” se daria no plano do contingente e não de uma teoria elaborada a fim de convencer os homens sobre o perigo de se voltar ao estado de natureza. O fim do problema iminente da volta ao estado de natureza só se daria pelo ensino da ciência civil, entretanto, a história é exemplo e como tal deve ser lida. O problema, no entanto, é que o homem rapidamente se esquece do que viveu e ouviu voltando frequentemente ao fluxo incontrolável de suas paixões.

metodológicos. Da mesma forma que a história clássica ensina, a Bíblia, quando lida da forma apropriada, traria narrativas que poderiam ensinar o presente da Inglaterra. A estratégia de Hobbes é, portanto, utilizar-se para seus objetivos do que seus inimigos discursivos já usavam largamente.

2.1.2 A história como mestra da vida e a repetição do estado de natureza: os ciclos inevitáveis de paz e guerra

A história como mestra da vida carrega em si a concepção de certa imutabilidade do humano. Se o pretérito pode nos ensinar é porque existe entre nós e os atenienses presentes na narrativa de Tucídides, por exemplo, um eixo comum, algo que nos identifica, que alguns chamam de “natureza humana”. Além disso, as transformações, se existem, são lentas e o passado permanece, nessa lógica, válido. Para Thomas Hobbes isso é claro, já que as paixões que movem o homem estão presentes ao longo da história, são elas que promovem a guerra civil e, embora controladas pela vida social, permanecem somente adormecidas, encobertas pelo contrato, mas passíveis de controlar o homem caso a espada e a lei não os impeçam.

É como se os tempos de paz fossem necessariamente intercalados por momentos de guerra. Os monstros, parafraseados por Hobbes, permanecem em todas as sociedades. A trajetória humana está, para o pensador, continuamente envolvida neste ciclo. Entretanto, para ele, a própria história parece ser também o instrumento usado para a quebra desse ciclo inevitável da natureza (AHRENSDORF, 2000). Por meio da instrução, do aprendizado sobre a guerra, seria possível, durante certo tempo, romper o ciclo, já que alertaria o homem do inevitável perigo que corre. Em tempos de paz é possível esquecer o que ocorre em momentos de guerra. Sem o conhecimento sobre a situação de caos instalada, o homem se rende a uma de suas principais paixões, a busca de louvor e honra, e esquece-se do perigo iminente.

Quando Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts- Tyteca (2005) colocam os tipos de argumentação possíveis de acordo com o auditório e o “acordo prévio” entre o

orador e os ouvintes, descrevem o valor dos argumentos baseados na experiência do real, quando tiramos dos acontecimentos normas que podem nos dar direcionamento não só para entender o passado, mas estabelecer relação com o presente. Na descrição de fatos, no nosso caso, históricos, os autores colocam o fenômeno da “concretude”, que seria a presentificação diante do auditório, dos acontecimentos ocorridos, através da sensibilização dos que ouvem ou lêem certo relato. Assim, por exemplo, é diferente mostrar o número de mortos em uma guerra e descrever um caso particular de uma família que perdeu pai, tio, filho, etc, graças a certo conflito. Desenhar para o auditório, por meio da descrição e o elenco de dados, certa realidade, aproxima o leitor/ouvinte de dada realidade, o levando a tomar parte dela e concordar com sua argumentação. Desta forma, mostrar a guerra, com suas causas e consequências poderia alertar os ingleses a respeito do perigo que corriam ao se insubordinarem.

A repetição, ampliação e descrição de dada realidade, segundo Chaim Perelman e Lucie Olbrechts- Tyteca (2005, p. 199), torna presente na mente dos leitores/ouvintes determinada realidade desejada pelo orador/orador, favorecendo-o em sua argumentação. O concreto, pela descrição, aumenta a presença e, conseqüentemente, a adesão do público. Não basta afirmar que o *estado de natureza* não é desejável para a sobrevivência, torna-se mais eficaz descrever o estado de guerra e a situação do homem quando o Estado é dissolvido. Para Hobbes o concreto pode ser, em dados momentos, mais eficaz que a abstração teórica, já que solidifica os saberes que a ciência civil demonstra.

Entretanto, assim como outros humanistas⁷⁹, a crença de Hobbes no poder de educação pela história é relativa, já que o fato de aprendermos sobre os erros do passado não nos impede de cometê-los novamente, pois a nossa tendência é esquecer o que ocorreu e prestarmos atenção às sensações que neste momento estamos sentindo. Quanto mais distante estamos de algo que aconteceu, mais esvanecida torna-se a lembrança do ocorrido: “[...] Daqui se segue que quanto mais tempo decorrer desde a visão ou sensação de qualquer objeto, tanto mais fraca é a

⁷⁹ Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1536), humanista alemão, por exemplo, afirmava que nada pode nos dar a certeza de que realmente podemos aprender com os erros passados, já que as mesmas fontes podem os tornar peritos na loucura ou na maldade do gênero humano (AGRIPPA apud SKINNER, 1996, p. 240).

imaginação [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo II, p. 34). Desta forma, quando “A” fala sobre a eleição dos deputados por cidades e condados, “B” afirma:

Meu juízo só pode ser este: os que foram eleitos eram exatamente iguais aos que se elegeram para os Parlamntos anteriores e aos que provavelmente se elegerão para os Parlamntos futuros. Pois a gente sempre foi, e sempre será ignorante de deveres para com o público, nunca meditando outra coisa além de seus interesses privados; em outros assuntos, segue seus líderes imediatos [...] assim como os soldados rasos, em sua maioria, seguem seus capitães imediatos, se deles gostam. Não imagineis que as últimas desgraças a tenham tornado mais sábia, porque serão rapidamente esquecidas, e então não seremos mais sábios do que antes éramos⁸⁰ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 76) [grifos são meus].

Qual a saída para isso? Se a história não nos torna necessariamente mais sábios do que éramos, já que rapidamente esquecemos o que ocorreu, qual o caminho a seguir? Existiria uma saída para que o homem mantivesse o estado de paz, desejável na vida em sociedade? Para Hobbes, a resposta estaria na ciência, somente com ela o homem seria capaz de entender a necessidade que tem de obedecer. A geometria traria a resposta e o modelo a ser seguido não só para as ciências naturais, mas também para a ciência civil.

Na citação acima, o pensador confronta os interesses privados imediatos com os interesses públicos. De acordo com ele, àqueles que se revoltavam contra o rei visavam somente os seus objetivos, sem uma visão do bem para a coletividade. Entretanto, o que a ciência civil demonstra é que de modo algum os dois interesses são contrapostos. Pelo contrário, como o principal desejo do homem é sua sobrevivência, o bem público, ou seja, a manutenção da paz através da obediência, é também o bem privado, sendo a única forma de garantir a sobrevivência do homem. Privado e público, nessa lógica, convergem e não competem. No entanto, somente através do ensino correto da ciência civil os súditos poderiam perceber isso e a necessidade que tem de se manter em obediência.

Semelhante a um ciclo que, neste caso, não necessariamente volta ao mesmo lugar, mas que repete certas formas estruturais, já que as paixões humanas, em diferentes tempos, são as mesmas, a guerra civil deve ser entendida como uma

⁸⁰“I can make other judgment, but that they who were then elected, were just such as had been elected for former Parliaments, and as are like to be elected for Parliaments to come. For the people always have been, and always will be, ignorant of their particular interest; in other following their immediate leaders [...] If you think the late miseries have made them wiser, that will quickly be forgot, and then we shall be no wiser than we were” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 39).

eterna possibilidade, latente na natureza humana. Semelhante ao movimento dos astros no espaço, pensado no século XVII, em que o sentido de revolução é *mover em giro*, as mudanças humanas fazem parte de um ciclo maior, que rege tanto a natureza como a sociedade. Embora o ideal seja que se estabeleça um governo de paz e não de conturbações, não é possível enganar-se: sempre existe a possibilidade de tais como nos ciclos naturais, o estado de natureza voltar⁸¹. No final do quarto diálogo do *Behemoth*, por exemplo, Hobbes afirma:

[...] Vi nesta revolução um movimento circular do poder soberano, que foi do falecido rei para seu filho, passando por dois usurpadores, pai e filho. Pois (deixando de lado o poder do conselho de oficiais, que foi temporário e cujos detentores se consideravam apenas procuradores) moveu-se do rei Carlos I para o Longo Parlamento; daí para o Rabo; do Rabo para Oliver Cromwell; e então para de volta de Richard Cromwell para o Longo Parlamento; deste, para o rei Carlos II, onde se espera que permaneça por muito tempo⁸² (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 262) [os grifos são meus].

Quando Hobbes coloca a história num sentido cíclico, insere-se dentro de uma nova visão de história⁸³, que rompendo com as heranças de um tempo escatológico cristão, que colocava tudo em direção ao fim do mundo, retoma, de certo modo, uma visão antiga de tempo cíclico. Assim como são cíclicos os eventos da natureza, seriam também as formas de governo. Sendo a história temporalmente cíclica, é possível prever o futuro baseando-se nas experiências do passado. Sendo o futuro matematicamente calculável, é possível estabelecer um prognóstico dele embora esse possa ser, de certo modo, profético, devido ao caráter permanente da natureza humana. Olha-se para o passado, que no caso é a Antiguidade Clássica, e se prevê o futuro ou nas palavras de Reinhard Koselleck “coloca-se o passado no futuro” (2006, p. 36).

⁸¹“Nosso filósofo pensa paralelamente o estado de natureza e o estado político, ou seja, a guerra e a possibilidade de paz. Os dois monstros, *Leviatã* e *Behemoth*, convivem com luta perpétua na cena política, sobretudo porque, antes disso, já lutavam dentro do próprio homem” (SOUKI, 2008, p. 18).

⁸² “[...] I have seen in this revolution a circular motion of the sovereign power trough two usurpers, father and son, from the late king to this his son. For (leaving out the power of the Council of Offices, which was but temporary, and no otherwise owned by them but in trust) it moved from king Charles I to the Long Parliament; from thence to the Rump; from the Rump to Oliver Cromwell; and then back again from Richard Cromwell to the Rump; thence to the Long Parliament; and thence to king Charles II, where long may it remain” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 204).

⁸³ De acordo com Koselleck, o tempo moderno passaria do escatológico, com as constantes profecias referentes ao fim do mundo em direção ao cíclico, numa retomada dos antigos e por fim no tempo linear, que bebe suas fontes na escatologia, ao colocar a revolução como ponto alto antes mesmo da Revolução Francesa (KOSELLECK, 2006, p. 21-39).

Até o século XVIII a história era compreendida relacionada à natureza. Assim, havia certa uniformidade potencial e capacidade de repetição, a partir do que era possível entender o passado e, de certo modo, prever o próprio futuro (KOSELLECK, 2006, p. 54). As noções de tempo até então era vindas de dois fenômenos observados: o movimento das estrelas e a sequência de governantes e dinastias. Da mesma maneira que a Ciência Política, para Hobbes, está intrinsecamente ligada aos seus estudos de física, através da noção de movimento; seria possível entender a história e como essa se desenrola a partir da observação de elementos da natureza. Desta forma, assim como as estações se repetiam, as formas de governo, limitadas por natureza⁸⁴, se sucedem e se repetem, dentro de um ciclo. Assim, o sentido de revolução, no século XVII, remetia a conceitos da astronomia e física, se referindo tanto aos ciclos das gerações (geração, corrupção e morte) como às formas de governo que não se transformam, mas se alternam em repetições e ciclos. Ou seja, embora Hobbes esteja analisando as leis civis, seus termos remetem à *physis*⁸⁵ e a leis naturais (OSTRENSKY, 2006, p. 26-29).

Esta continua relação com a natureza se estabelece no próprio vocabulário conceitual da guerra, por Hobbes narrada. Como observa Haréau (HARÉAU apud KOSELLECK, 2006, p.63), o sentido etimológico de “revolução” se refere a um retorno, que conduzia de volta ao ponto de partida. Portanto, como um movimento cíclico, que não traz nada de novo, as revoluções refletiriam o que está além delas: o próprio mundo natural. Desde Copérnico, através dos ciclos das estrelas acreditava-se ser possível contar as idades da Terra. Em 1543 surgiu a obra pioneira de Copérnico, *Sobre as revoluções dos corpos celestes*; a partir daí estaria cunhado o

⁸⁴ Segundo a doutrina antiga, de origem aristotélica, havia um número limitado de formas constitucionais, que substituíam alternadamente umas às outras, mas que não poderiam ser ultrapassadas. Aristóteles reconhece três tipos de Estado ou organização da polis: monarquia, aristocracia e democracia. As transformações, nesse sentido, não são completas, já que retomam uma forma de governo que já é antecipadamente conhecida.

⁸⁵ “Na Inglaterra do século XVII, o conceito de revolução remete quase sempre a dois sentidos distintos, invariavelmente relacionados à astronomia e ao que hoje intitulamos física. O primeiro sentido é sinônimo de circunvolução e designa o processo cíclico de geração, corrupção e morte pelo qual passam todos os seres, mesmo os grandes corpos das repúblicas [...]. E, se genericamente a mutação própria da *physis* encontra similitude na instabilidade política, descendo aos particulares, a trajetória das esferas celestes, conforme a linguagem ptolomaica, ajuda a refletir sobre as condições pelas quais uma forma de governo muta-se noutra e sobre a trajetória dos regimes [...]” (OSTRENSKY, 2006, p. 26) [grifos são meus].

conceito moderno de revolução que viveria a partir daí numa relação “físico-política” (KOSELLECK, 2006, p.64). Embora Hobbes chame a guerra analisada por ele de “rebelião” e de “guerra”, não usando o termo revolução, no final de sua narrativa ele a utiliza e é ilustrativa sua concordância com esta visão. A restauração para ele era o fim da revolução iniciada. Da mesma maneira que as revoluções sucedem-se no tempo é possível entender que a própria narrativa histórica é elucidativa, já que repete formas estruturais de tempos passados.

[...] Assim como as estrelas descrevem sua órbita de maneira independente em relação aos habitantes da Terra, ao mesmo tempo em que influenciavam ou mesmo determinavam, o comportamento dos homens, desde o século XVII, a mesma ambiguidade: é certo que as revoluções ocorriam acima das cabeças dos envolvidos, mas cada um deles permanecia preso às suas leis [...] (KOSELLECK, 2006, p. 64).

No entanto, como relacionar antigos e modernos sem a noção do anacronismo de certos elementos? Como incorporar e, mais, adotar modelos trazidos pela Antiguidade como exemplos sem o abismo temporal que os separa? A questão é que, para a geração humanista, não se trata em eliminar a diferença temporal que, para nós, “salta aos olhos”, ela simplesmente não existia como tal. As guerras antigas, os fatos, os feitos memoráveis não são somente contemporâneos dos modernos dividindo com eles suas guerras religiosas e disputas pelo poder, eles são, de certo modo, eternos, exemplos que rompem a transitoriedade da história (KOSELLECK, 2006, p. 22).

O passado, desta forma, não é estrangeiro, antes revela nossa natureza e torna-se justificável entendê-los a partir de nós mesmos, já que temos, interiormente, a mesma essência. Contudo, ironicamente, os humanistas acentuavam as diferenças entre a época clássica e as posteriores e afirmavam que era preciso estudar a cultura clássica em “seus próprios termos”. Entretanto, tal como Hobbes faz com a Bíblia e com as referências aos antigos, os humanistas tratavam muitos autores antigos como seus contemporâneos, como se com eles dividissem problemas políticos e possíveis soluções.

[...] Depois de sacudir a poeira dos textos antigos, eles não exibem praticamente nenhum interesse em reconstruir seus contextos históricos como um modo de compreendê-los melhor. Ao contrário, abordam-nos como se fossem documentos contemporâneos, com uma pertinência quase inteiramente sem problemas à sua própria situação. Isso, por sua vez significa que não há nada de a - histórico em juntar Cícero e Quintiliano com

os vernáculos da Inglaterra dos Tudors [...] e em tratá-los como se todos estivessem contribuindo para um mesmo argumento. Fazer isso é simplesmente refletir o sentimento extraordinariamente intenso de união cultural com que os humanistas da era Tudor confrontavam suas autoridades clássicas (SKINNER, 1999, p. 61 e 32).

No entanto, se, por um lado, os humanistas faziam isso, por outro, como mostra Francisco Murari Pires (2007), essa prática não se restringe ao período moderno. Desenhamos, ao longo da história ocidental, o período clássico como o modelo de sociedade que almejamos para a nossa, como se no passado devêssemos buscar entendimento e compreensão para a vida política atual. Contudo, se os clássicos continuam lidos e usados para contextos que jamais passaram por suas mentes é porque, de uma forma ou outra, seus textos respondem, mesmo que indiretamente, questões que atualmente nos inquietam.

2.2 Uso dos antigos como recursos argumentativos

O uso que Hobbes faz dos antigos no *Behemoth* não segue uma linha unívoca ou aparentemente lógica. Eles vão e voltam no texto em diversos momentos do diálogo e da estruturação argumentativa. Entretanto, se, no primeiro olhar, elaborar um eixo explicativo seja tarefa não facilmente alcançável, é possível apresentar algumas hipóteses de compreensão a partir de meus objetivos estruturais, compreender o papel dos antigos na formulação de seu entendimento de história.

Se a história, como veremos posteriormente, não faz parte do quadro de ciências de Thomas Hobbes, qual seria sua utilidade? Conforme apresentei, ela teria o papel de mestra, para o pensador, capaz de nos fazer aprender com os erros passados, evitando repeti-los no futuro. No entanto, como o homem rapidamente esquece os males devido ao fluxo das sensações, torna-se necessário seu contínuo ensino, visando um aprendizado eficaz.

Na visão de Hobbes, os princípios de suas observações contemporâneas sobre as paixões e o mal que essas causam à paz já estavam presentes nos antigos e nas narrativas por ele lidas. Se corretamente usadas elas evitavam o mal do Estado, entretanto, se utilizadas de modo errado, pelos sedutores, tornavam-se a causa da degradação do estado. Na visão do pensador tornava-se indispensável mostrar aos seus contemporâneos a leitura correta sobre os antigos, evitando que esses dessem

ouvidos aos seus inimigos discursivos. As paixões humanas, o ciclo inevitável entre paz e guerra e a linha de entendimento histórico já estavam na Antiguidade, bastava, portanto, aprender com seus acertos e evitar seus erros para que a guerra civil fosse evitada. Sendo formados – modernos e antigos – pela mesma natureza, compreender o passado significa, assim, desvendar o presente e, se possível, o futuro.

Boa parte das referências se encontra nos primeiros dois diálogos, sendo que nos últimos sobram algumas esparsas. Da mesma forma que Hobbes usa os antigos como eixo argumentativo, a utilização da Bíblia como justificativa ou ataque segue a mesma linha. Assim, continuamente trechos do Livro Sagrado são mencionados com o sentido de demonstrar a importância de uma leitura correta.

Acredito que para o objetivo a que me propus, entender como Hobbes pensa história a partir da relação entre antigos e modernos – ou, entre a Antiguidade e a história por ele recentemente vivida – é importante um olhar amplo sobre as referências, de modo a entender, ou delinear, as possíveis razões de tal uso. Como já mencionei aqui, o vocabulário que o pensador usa faz parte de sua formação, dos textos que leu, aulas que assistiu e do grupo intelectual do qual fez parte. O filósofo transita com certa facilidade por mitologias, tragédias, histórias gregas e latinas e pelas narrativas bíblicas, as quais usa para fortalecer seus argumentos.

Para compreender meu objeto, fiz uma leitura dirigida do *Behemoth* e dividi as referências em quatro vertentes principais. A primeira parte refere-se ao uso dos antigos como exemplo e ilustração. Nessa, ele, ao narrar a guerra por ele e seus contemporâneos vivida, procura referendar seus argumentos por acontecimentos análogos a esses, vividos pelos antigos. Na segunda divisão o objetivo é mostrar os locais em que Hobbes usa a leitura de autores da Antiguidade como um mal para o Estado. Segundo ele, os que liam sem instrução esses autores procuravam os aplicar na Inglaterra Moderna sem refletir sobre o mal que causariam à paz. Na terceira parte as referências são a Bíblia e, em um contexto mais geral, as religiões, pois ao requererem parte do poder soberano, quebram o princípio formador do Estado. Na última parte a ênfase recai sobre o uso que Hobbes faz em seu texto da escolástica e de Aristóteles, causa, para o filósofo, de todo mal que existiu em seu tempo.

Para o filósofo que entendia a história como mestra da vida, capaz de nos ensinar sobre a natureza humana, suas paixões e as causas da guerra civil, era necessário ensinar seus contemporâneos a forma correta de leitura dos antigos. Quando tais livros caíam em mãos erradas eram capazes de se tornar um terrível mal para o Estado. Aos seus inimigos discursivos, Hobbes oferece o combate em seu próprio campo: mostra que as obras clássicas ensinavam a obedecer, se lidas de forma apropriada.

Por questão de delimitação e compreensão de meu texto, nesse capítulo somente a primeira e segunda parte serão analisadas. No próximo, quando pretendo mostrar quais são os inimigos discursivos de Hobbes, procuro entender qual o uso que Hobbes faz da Bíblia e da escolástica a fim de persuadir seus contemporâneos do mal que esses causaram recentemente e, mais ainda, poderia voltar a ocorrer caso não existisse uma ciência civil que fizesse o homem entender porque deve obedecer ao soberano. Obviamente essa divisão foi construída a partir da minha leitura do texto, outras, por sua vez, seriam justificáveis e utilizáveis. A separação se propõe a facilitar a compreensão, mas é possível, e existem, trechos bíblicos na parte que pretende analisar os exemplos, assim como uso da escolástica nas referências de ataque, etc. Além disso, não pretendo e nem poderia exaurir todas as passagens e possíveis significados, mas desejo compreender seus principais significados. O pensador não imaginava que seu texto seria dividido ou analisado dessa forma, por isso não as seguiu completamente na escrita.

2.2.1 Antigos como exemplo: a história se repete?

O recurso aos antigos ou à Bíblia para fortalecer os argumentos de Hobbes não é uma singularidade do *Behemoth*. Pelo contrário, o *Leviatã*, obra que dialoga indiretamente com o primeiro, está repleto de citações bíblicas ou de trechos de narrativas antigas. De uso comum em seu meio intelectual e político, elas têm como função referendar seus argumentos, fortalecendo-os para seus possíveis leitores. O filósofo, em seu texto, debate com clérigos, democratas, juristas e o povo em geral, talvez o alvo maior de seu livro, já que esse último era constantemente influenciado pela oratória dos anteriores.

Nessa lógica, podemos entender que a referência aos antigos serve, para o filósofo - mas não só para ele - como inspiração, reflexão e ensino. Da mesma forma, como veremos, a Bíblia era fonte da verdade e eleita como manual que deveria justificar as ações dos ingleses no século XVII. A história era vista como ensino para a vida política, entretanto, para o pensador, era necessário uma forma correta de ler os autores antigos e a Bíblia.

De acordo com Perelman e Olbrechts- Tyteca (2005, 402), o uso de exemplos tem a função de extrair da referência uma regra geral que serviria para outros momentos. Dessa forma, a utilização tem caráter representativo e sentido de fundamentação para uma regra que o orador – autor - utiliza. Como, para Hobbes, existe uma linha contínua entre os antigos e os contemporâneos, chamada de “natureza humana”, a Antiguidade tem a função de nos fornecer exemplos, passíveis de repetição e continuação na atualidade.

[...] Na argumentação pelo exemplo, o papel da linguagem é essencial. Quando dois fenômenos são subsumidos sob um mesmo conceito, a assimilação deles parece resultar da própria natureza das coisas, ao passo que a diferenciação deles parece necessitar de uma justificativa [...] (Perelman e Olbrechts- Tyteca, 2005, p. 406).

Por outro lado, a ilustração teria como principal objetivo referendar uma regra já conhecida. Diferente do exemplo, que trabalha no sentido de criar no leitor adesão a uma determinada crença, a ilustração só reafirma as já aceitas pelo ouvinte (leitor). Em muitos casos, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 411), a ilustração fará compreender uma regra através da narração de um caso em que ela é incontestável. Pode ser o caso das parábolas que pretendem ilustrar determinada situação anteriormente citada ou já conhecida pelos ouvintes (leitores). Dessa forma, podemos afirmar que, para Hobbes, a história da guerra é ilustração para o *estado de natureza*. Por meio de sua narrativa, ele aumentaria a presença do último, fazendo-o lembrança permanente na mente de seus contemporâneos. Quando Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã* descreve o *estado de natureza* afirma: “[...] é fácil conceber qual seria o gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 110).

A utilização dos antigos como exemplo tem a função mostrar ao leitor qual seria a leitura correta das obras antigas. Se corretamente utilizados eles podiam até ser um bem para o estado. O filósofo remete-se à Antiguidade com a facilidade com que nós, na academia, costumamos citar autores que reafirmem nossa ideia ou argumentação. Se, para nós, é comum tal referência devido ao grupo intelectual e as leituras comuns que possuímos, é possível imaginar que para os possíveis leitores do filósofo tais utilizações fossem conhecidas, lidas e usadas por outros. Contudo, se as fontes são as mesmas, o uso que se faz delas é diferente e aqui se encontra o ponto em que se torna possível impactar o leitor, através do uso do que já é conhecido de um modo diferente do qual é concebido.

Aristóteles (*Retórica*, XX, 1393b, 1394a), por sua vez, coloca o exemplo, junto com o entimema, como provas na argumentação. Segundo ele, havia duas possibilidades de exemplos, falar sobre fatos anteriores ou sobre parábolas. Os exemplos, nessa linha, serviriam como advertências frente às decisões políticas tomadas. Os acontecimentos passados são, nessa linha, análogos ao presente e futuro e, por isso, servem de referência. Os exemplos históricos são constantes em Hobbes e servem para referendar seus argumentos ou alertar seus leitores. Partes constitutivas de sua construção argumentativa, os exemplos são presentes não só no *Behemoth*, mas em praticamente todas suas obras.

Seria meramente descritivo e cansativo simplesmente copiar as referências que o pensador faz em seu texto à Antiguidade. A fim de perceber o sentido de ensino que elas têm em sua argumentação, assim como provavelmente elas seriam recebidas por seus contemporâneos, analiso três usos principais dos antigos como exemplo: a referência a Moisés, a comparação entre Escócia e Inglaterra e os romanos e suas colônias e a referência a Hércules.

Hobbes ataca a permissividade que na Inglaterra havia em relação aos pregadores, que, através de seus sermões, incitavam no povo à revolta contra o rei. Segundo ele, em nenhum estado do mundo havia essa liberdade e ela era extremamente perigosa para a paz. Para o pensador, as leis da nação é que deveriam ser expostas ao público nas praças e igrejas, tal como havia feito Moisés, segundo a narrativa bíblica.

Não me recordo de ter lido de algum reino ou Estado do mundo onde se desse liberdade a um particular para convocar o povo e dirigir-lhe discursos frequentes ou, de algum modo, sem inteirar o Estado previamente, exceto na cristandade. Creio que os reis pagãos anteviram que uns poucos oradores seriam capazes de fomentar uma grande rebelião. Moisés de fato mandou ler e expor, todos os sábados, as Escrituras nas sinagogas. Todavia, as Escrituras nada mais eram então que as leis da nação, conferidas ao povo pelo próprio Moisés [...]”⁸⁶ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 48).

No *Leviatã* o pensador usa argumento semelhante ao afirmar que toda lei estava em Moisés e que o povo lhe devia obediência absoluta (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo XX, p.167). Em outras palavras, para aqueles cujo vocabulário era religioso, tornava-se eficaz mostrar que a Bíblia confirmara a tese pelo pensador defendida. Mesmo que Hobbes não concordasse com as teorias de direito divino, já que, segundo ele, os homens entravam em sociedade por um contrato, o pensador necessitava adaptar seu discurso ao público que desejava persuadir: monarquistas defensores do direito divino e parlamentaristas que, assim como os primeiros, se guiavam pelo Livro Sagrado. Desta forma, o filósofo discute intensamente com aqueles que com ele compartilhavam seu momento e dividiam as preocupações a respeito das mudanças que ocorriam na Inglaterra. De acordo com Eunice Ostrensky, a figura de Moisés, colocada na citação acima, aparece também em outras narrativas que, assim como a de Hobbes, defendiam a autoridade do soberano. Carlos I, por exemplo, em vários momentos é comparado a Moisés⁸⁷, tanto em sua relação com Deus – era um escolhido e designado para isso- como com os judeus.

[...] os termos que caracterizam a monarquia são tomados às Escrituras. Assim, por exemplo, não raro Moisés serve de modelo ao rei inglês. Griffith Williams, bispo anglicano derrubado de seu cargo na Irlanda pelas tropas parlamentares, dedica boa parte de *Vindicae Regum or the Grand Rebellion*

⁸⁶ “I do not remember that I have read of any kingdom or state in the world, where liberty was given to any private man to call the people together, and make orations to them frequently, or at all, without first making the state acquainted, except only in Christendom. I believe the heathen kings foresaw that a few such orators would be able to make a great sedition. Moses did indeed command to read the Scriptures and expound them in the Synagogues every Sabbath-day. But the Scriptures then were nothing else but the laws of the nation, belivered unto them by Moses himself [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 16).

⁸⁷ Se, de um lado, realistas comparavam Carlos I a Moisés, parlamentares comparavam-no a Roboão, o sucessor de Salomão. “[...] Henry Parker, principal propagandista do Parlamento, compara Carlos I ao rei Roboão, o sucessor de Salomão. Parker vale-se não apenas das menções bajuladoras ou sarcásticas a Jaime I como Salomão Britânico, como ainda da história do tirano Roboão (leia-se Carlos), que expusera seu reino à invasão (leia-se irlandeses) ao alhear-se das tribos do norte (os escoceses) e introduzir práticas religiosas pagãs – o catolicismo [...]” (OSTRENSKY, 2005, p. 49).

(1643) à interpretação dos atos de Carlos I segundo a relação de Moisés com Deus e com os judeus [...] (OSTRENSKY, 2005, p. 49)

Moisés aparece no livro do Êxodo na Bíblia Sagrada. Nascido quando Israel estava escravo no Egito, ele seria usado por Deus para libertar o povo. Segundo relatam as Escrituras, o faraó teria dado uma ordem para assassinar todos os meninos que nascessem. Duas parteiras, contrariando a ordem, deixaram salvar Moisés. A mãe dele, temendo por sua vida, o colocou numa cesta de vime no rio Nilo. Uma princesa do Egito o encontra e o entrega à sua própria mãe – sem saber quem ela era - para que o amamente. Quarenta anos depois, Deus aparece a Moisés em forma de sarça ardente, para que ele liberte o povo do Egito. Moisés é, para os conhecedores do texto, exemplo de liderança, de libertação, de um mestre que guia o povo. Hobbes utiliza-se em sua argumentação de elementos que já era comum na fala dos realistas.

No próximo capítulo, quando analiso as referências religiosas no *Behemoth*, trabalho com mais detalhe as questões pertinentes à Reforma e como essa modifica o cotidiano dos ingleses do século XVII. Entretanto, é preciso entender que os referenciais do autor não são singularidades suas, pelo contrário, eles saem de “lugares comuns” embora com finalidade diferente. Neste ponto está a inovação do pensador, o mesmo termo com um significado diferenciado chama a atenção do ouvinte (leitor), e é capaz de fazê-lo pensar e, quem sabe, persuadi-lo. O exemplo dos antigos deve servir, nesse caso, portanto, como referência aos seus contemporâneos, como contraposição ao que ocorria e provocava a rebelião.

Em dois momentos Hobbes se refere aos escoceses em seu texto. No primeiro o pensador faz referência à Guerra do Peloponeso que, como vimos, foi por ele traduzida; já no segundo Hobbes faz paralelo com Roma e suas colônias. Pelas comparações que faz, o pensador acredita que Escócia e Inglaterra deveriam estar unidas em um só reino, fato que ocorreria somente após a morte do filósofo, em 1707, quando o ato de união criou o Reino Unido. Dessa forma, os dois eram uma unidade, tais como eram Atenas e Esparta⁸⁸, sendo o conflito entre eles uma guerra intestina cujo fim era eminentemente desastroso.

⁸⁸ Para Hobbes, embora Atenas e Esparta fossem cidades- estados diferentes, com jurisdição diferenciada, a guerra entre as duas era um conflito intestino, já que as duas pertenciam à Grécia.

Segundo nos relata, na batalha contra os escoceses fora escolhido um general cujo ancestral havia anteriormente propiciado dura derrota aos inimigos em seu próprio território. Quando “B” afirma ser esse o motivo pelo qual o Conde de Arundel havia sido designado, “A” desdenha de tal afirmativa recorrendo a referências antigas para referendar sua opinião sobre a impossibilidade do êxito nas batalhas ser passado através das gerações.

[...] tratou-se meramente de uma espécie de superstição designá-lo como general por esse motivo, embora muitos generais fossem até então escolhidos pela boa sorte de seus ancestrais em ocasiões semelhantes. Na longa guerra entre Atenas e Esparta, um general dos atenienses obteve muitas vitórias por mar contra os espartanos, razão pela qual depois de sua morte escolheram seu filho como general, com maus resultados [...]. É apenas uma tola superstição acreditar que Deus transmita o êxito na guerra através de um nome ou uma família⁸⁹ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 66 e 67).

A escolha do general, para o pensador, havia sido equivocada, como havia sido anteriormente a opção dos atenienses, na medida em que, tal como os gregos, se acreditou que o êxito nas batalhas poderia ser passado através das gerações. Embora a posição de Hobbes seja clara desde o início de sua narrativa, o filósofo preocupa-se em entender porque o rei perdera o apoio do povo, assim como aconteceria com as batalhas travadas contra os parlamentares. Os erros táticos e de escolhas são assim revelados, algo que possivelmente desagradaria os realistas e o próprio Carlos II, que se oporia posteriormente a publicação de seu livro⁹⁰.

Na segunda referência, o pensador compara Inglaterra e Escócia com Roma e seus domínios. De acordo com ele, assim como Roma tinha várias colônias com os mesmos direitos que os romanos, e isso garantia unidade ao reino, a Inglaterra devia abarcar a Escócia trazendo unidade e paz ao território. Jaime I⁹¹, que havia

⁸⁹ “[...] but it had been but a kind of superstition to have made him general upon that account though many generals heretofore have been chosen for the good luck of their ancestors in like occasions. In the long war between Athens and Sparta, a general of the Athenians by sea won many victories against the Spartans; for which cause, after his death, they chose his son for general with ill success [...] It is but a foolish superstition to hope that God has entailed success in war upon a name or family” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 31).

⁹⁰ Ver nota 11.

⁹¹ Segundo afirma Eunice Ostrensky (2005, p. 130), a sucessão de Jaime contrariava a vontade de Henrique VIII, que designara a linha de sua irmã mais nova Maria para a sucessão, caso seus filhos morressem sem deixar herdeiros. Além disso, ela seria contrária a *Common Law* (direito comum), que afirmava que nenhum estrangeiro herdaria propriedades na Inglaterra. Por último era contrário à Lei de Sucessão de 1543 e à lei 1584 excluindo do trono Maria, a rainha da Escócia, mãe de Jaime.

assumido o trono por causa da morte da rainha Elisabeth, intentara fazer isso, segundo o pensador, no entanto, os que haviam nascido antes desse período não tinham os mesmos direitos.

A alusão à Roma não é incomum, pelo contrário, os humanistas costumavam, como demonstrei no capítulo anterior, buscar nos romanos modelos de ensino, de retórica e de política. Paralelos entre a Antiguidade romana e o momento vivido pelos humanistas eram constantemente realizados, na busca de um parâmetro de sentido e de entendimento da política tal como era por eles percebida e vivida. Maquiavel, por exemplo, em sua *História de Florença*, encomendada pela universidade local, traça paralelos contínuos entre os antigos, principalmente romanos, e Florença. Segundo ele, enquanto nos antigos a divisão significou a ruína, em Florença isso não ocorreu, demonstrando a força da cidade que conseguiu sobreviver aos problemas internos advindos das divisões⁹². O combate às divisões era a forma como a cidade italiana teria sobrevivido à desunião. Quando fala das discórdias entre nobres e povo, o filósofo italiano traça paralelos entre Florença e Roma, mostrando as consequências que, em cada caso, resultaram das discórdias.

[...] Foi isso o que manteve Roma desunida [as discórdias]; isso, se lícito for igualar pequenas coisas e grandes coisas, manteve Florença dividida; diversos foram os efeitos numa e noutra cidade, convenha-se, porque as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres definiram-se discutindo, e em Florença, combatendo; as de Roma com a lei, as de Florença, com a morte e com exílio de muitos cidadãos terminaram; as de Roma, sempre a virtude militar aumentaram, as de Florença, de todo apagaram-na [...] (MAQUIAVEL, *História de Florença*, LIVRO III).

Para os dois pensadores, a desunião era um mal que devia ser combatido, pois as consequências negativas eram evidentes. Para o filósofo, a desunião fora a razão do fim de Atenas também. A união devia ser mantida, já que a história antiga mostrara os males que viriam caso isso não ocorresse.

A comparação, a título de exemplo, para o pensador inglês, no entanto, tem, possivelmente, raízes mais profundas. A admiração de Hobbes pelos romanos e sua

⁹² “[...] Em Roma, como sabem todos, depois que os reis foram destituídos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, e isso permaneceu até sua ruína; assim foi em Atenas, assim em todas as repúblicas que naquele tempo floresceram. Mas em Florença de início dividiram-se os nobres, depois os nobres e o povo e por último o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, que se tornara superior, dividiu-se em duas: delas nasceram tantas mortes [...] E verdadeiramente, segundo juízo meu, parece que nenhum outro exemplo demonstre tanto a pujança de nossa cidade quanto o demonstram essas divisões, que teriam tido força para anular qualquer grande e potente cidade” (MAQUIAVEL, *História de Florença*, Proêmio).

história torna-se clara em seu texto *Sobre Roma*, já mencionado, editado em conjunto com os *Anais* de Tácito. Embora critique com veemência a sede de poder papal, advinda de Roma, são diversos os trechos em que fica claro sua profunda admiração pelo império antigo. Os romanos, que haviam construído seu reino em meio às adversidades e necessidade, serviriam de exemplos aos ingleses, acostumados com a tranquilidade e abundância.

Nenhuma cidade se iguala em antiguidade e grandeza a Roma, cujo poder soberano brilha desde o começo de sua história e através de seus diversos governos: reis, cônsules, tribunos, ditadores, imperadores. Esta continuidade só pode ser expressão de um poder divino, já que de outro modo todas essas mudanças gerariam uma grande confusão e teriam impedido o crescimento de um império tão vasto, que foi, sem dúvida, o maior que o mundo já conheceu e cuja conquista se deve ao valor dessa única cidade [...] (HOBBS, *Sobre Roma*, p. 77).

A força, a coragem que sentiam diante das dificuldades tornou os romanos corajosos, capazes de criar um império cuja glória chegava ao período moderno. A admiração do pensador por Roma faz com que ela seja vista como modelo a ser seguido pelos seus possíveis leitores.

Por outro lado, para além da alusão ao império, o pensador utiliza-se da mitologia antiga para apresentar aos seus contemporâneos aquela que devia corresponder à imagem da revolta popular: a Hidra de muitas cabeças, enfrentada por Hércules. Aparentemente invencível, o monstro somente seria vencido por um filho de Zeus, um semi- deus, filho de uma mortal com um deus. Na fala de “B”: “Já leste que enquanto Hércules, ao lutar contra Hidra, cortava-lhe uma de suas cabeças, duas outras surgiam no lugar daquela e, mesmo assim, finalmente conseguiu cortar todas elas⁹³” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo II, p. 117).

A Hidra é um monstro, filha de Equidna e Tifon. Foi criada por Hera para por Hércules à prova. Representada como uma serpente com várias cabeças o número varia conforme os autores, indo de cinco a quase cem. O hálito que ela expelia enquanto dormia era tão mortal que matava quem se aproximasse, mesmo durante o sono. Para combater o herói recorre a flechas inflamadas, cortando suas cabeças com uma harpe (espécie de espada), sendo ajudado por seu sobrinho Iolau.

⁹³ “You have read, that when Hercules fighting with the Hydra, had cut off any one of his many heads, there still arose two other heads in its place; and yet at last the cut them off all (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue II, p. 72).

Entretanto, o monstro não era facilmente derrotado já que no lugar de cada cabeça cortada crescia outra. Visando impedi-las de crescer lolou queimava as feridas para que não mais se transformassem em novas cabeças. A cabeça do meio seria imortal. O herói, no entanto, a corta e a enterra colocando-a em cima de um enorme rochedo.

A Hidra, para Hobbes, é a representação da revolta popular, incontrolável e quase invencível⁹⁴. Nada pode detê-la, já que cada vez que um ponto é sufocado, outro volta a surgir. Para o filósofo amante de figuras monstruosas, a de muitas cabeças é a imagem da guerra de todos contra todos, do caos instalado. No entanto, quem seria Hércules nessa dinâmica? Ele é o herói que destrói o monstro, que o subjuga. Nessa lógica, portanto, Hércules pode ser visto como o próprio *Leviatã* que a tudo domina e que vence o caos instalado no estado de natureza. Na continuação do diálogo sobre a Hidra, “A” afirma: “A história contada é falsa. Pois Hércules não cortou de início todas as cabeças: primeiro as subornou, e vendo que não prestavam, então as cortou e obteve vitória⁹⁵” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 117).

A passagem a que fiz referência, entretanto, se encontra logo após o momento em que o pensador inglês relata o caso de Strafford, subornado pelo rei na revolução. Hobbes critica tal prática no *Leviatã*⁹⁶, segundo ele, tentar comprar os

⁹⁴ Segundo Eunice Ostrensky (2005, p. 73 e 74), no entanto, a imagem da revolta popular como um monstro de muitas cabeças não é uma singularidade de nosso filósofo. Pelo contrário, vários realistas se utilizavam do mesmo exemplo: “[...] Apenas para ficar com dois exemplos mais relevantes, tomemos o caso do bispo anglicano Griffitt Williams que, em *Vindicae Regum* (1643), descreve a rebelião como “uma horrível besta de muitas cabeças e aspecto repulsivo” (pp.1-2), “a filha do orgulho e do descontentamento” (p. 89), “na verdade, um monstro, isto é, um monstro de dez cabeças ou de dez chifres” (p. 91). Cada chifre desse estranho animal corresponde a um pecado – orgulho, descontentamento, inveja, rumor, hipocrisia, mentira, injúria, vitupério, impudência e rebelião [...]”.

⁹⁵ “The story is told false. For Hercules at first did not cut off those heads, but bought them off; and afterwards, when he saw it did him no good, then he cut them off, and got the victory” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue II, p. 72).

⁹⁶ “Pertence também ao cargo soberano estabelecer uma correta aplicação de castigos e recompensas. E dado que o objetivo da punição não é a vingança nem dar largas à cólera, mas sim a correção do ofensor, ou de outros através do exemplo, as mais severas punições devem ser infligidas àqueles crimes que são de maior perigo para a coisa pública [...] Comprar com dinheiro, ou com mercês, um súdito ambicioso e popular para que fique quieto e desista de agitar o espírito do povo, nada tem a ver com recompensa [...] nem sinal de gratidão, mas de medo, nem contribui para o benefício para o benefício mas para o prejuízo da coisa pública. É uma luta contra a ambição, como a que Hércules travou contra o monstro de Hidra, o qual tendo muitas cabeças, por cada uma que desaparecia havia outras três que cresciam. Pois da mesma maneira, quando a ousadia de um homem popular é recebida como uma recompensa, surgem muito mais (devido ao exemplo) que praticam a maldade, na esperança de receberem igual benefício, e como todas as espécies de

líderes da revolta só faz com que outros surjam, esperando ganhar igual benefício. O suborno dos inimigos não é conciliável com o direito de soberania que deve subjugar a todos, não recompensando aqueles que só incitam ao mal. Mesmo que, em certo momento o suborno possa ser justificável, a melhor solução é sempre destruir o inimigo evitando que ele continue se propagando.

Na passagem citada, entretanto, a figura que mais pode nos fazer refletir é a própria figura de Hércules, que para o pensador representa o soberano, um misto de homem e deus com força e poder extraordinários. Hércules – ou Héracles - é filho de Alcmena e Anfitrião, mas seu verdadeiro pai é Zeus. Segundo o mito, Zeus teria se aproveitado da ausência de Anfitrião, que saíra em expedição contra os Teléboas para enganar Alcmena, assumindo a forma e o aspecto de seu marido. Nessa noite, Hércules foi concebido. Anfitrião voltou pela manhã, deu-se a conhecer e fez Alcmena conceber o irmão gêmeo de Hércules, Íficles. A esposa de Zeus, Hera, sentindo-se enciumada pela infidelidade do marido, atrasou o nascimento do menino. A narrativa do enfrentamento entre Hércules e a Hidra de Lerna faz parte dos doze trabalhos realizados pelo herói por ordem de seu primo Euristeu.

Hércules é o símbolo do exagero, da força desmedida. Ele destrói os monstros da terra, mas ao mesmo tempo, acometido pela loucura, mata seus filhos e esposa. Alguns escritores colocam os doze trabalhos como uma espécie de expiação à morte de seus familiares. Eurípides, entretanto, faz a jogada inversa, talvez para mostrar o perigo da força desmedida e a importância do equilíbrio para o ser humano.

Segundo Eurípides, Hércules volta do Hades após a finalização dos seus trabalhos e a derrota de seus inimigos e encontra sua mulher, filhos e pai encurralados no templo, prontos a serem mortos por Lico. Ao regressar, o herói é visto como salvador, mata Lico e tranquiliza seus familiares. Ele é louvado por sua força e chega a ser comparado a Zeus por sua esposa Mégara.

[...] Venham crianças, suspendei-vos ao peplo paterno,
Ide, apressai-vos, não os deixe ir, pois ele é,
Para vós, nada inferior a Zeus salvador! (EURIPIDES, *Héracles*, 520)

manufatura, também a maldade aumenta por ser vendável. E muito embora às vezes se possa adiar uma guerra civil em tais meios, contudo o perigo torna-se ainda maior e a pública ruína certa [...] (HOBBES, *Leviatã*, Cap. XXX, p. 260) [grifos são meus].

Entretanto, nesse momento, em seu ápice de glória, Hera envia Lissa ao encontro do herói para que esse fique louco. Tomado pela cólera e imaginando estar diante dos filhos de Eristeu, o herói mata a todos, inclusive sua esposa. Quando vai ao encontro de seu pai, para também matá-lo, cai em sono profundo enviado por Atena. O desespero chega ao herói, pois da maior glória desceu à completa ruína.

Aí de mim! Por que poupo então minha vida
Já sou assassino de meus filhos tão amados?
Não irei à íngreme rocha saltar,
Ou punhal lançarei contra o fígado e
Para os filhos, vândice do sangue serei?
[...]
Aí de mim! O que fazer? Onde ausência de males
encontrar? Vôo ou desapareço sob a terra?
Eia! Minha cabeça envolverei em trevas,
Pois me envergonho dos males que perpetrei
[...]
(EURÍPIDES, Hércules, 1150 e 1160)

Por que comparar o soberano a Hércules? Certamente Hobbes conhecia Eurípidés, autor da narrativa e sabia assim o fim trágico do herói, assim como tinha consciência que Hércules, maior que qualquer personagem, era o símbolo da força, do exagero, de um ser que se equiparou aos deuses e por isso mesmo foi aniquilado por eles. Segundo Cristina Rodrigues Franciscato (2003, p. 27), tradutora de Eurípidés, a loucura de Hércules, que o faz descer a uma condição sub-humana, é uma contraposição ao seu ápice de glória, restaurando o equilíbrio quebrado pela supremacia do herói.

Hércules também é o contraponto à luta hoplita que pressupunha a guerra em conjunto⁹⁷, ele é arqueiro e guerreia sozinho. Ele é o exagero da habilidade, da *hybris*⁹⁸, da força e, ao final, da demência e loucura. Guerreando sozinho, na narrativa de Eurípidés, Hércules é louvado pelo coro, pelo seu pai e sua esposa. Após ser louvado, ele sai da glória e entra no ápice da desgraça, quando mata seus filhos e esposa. Embora seja grego, Hércules é quase um bárbaro na visão da comunidade grega. Anda sozinho e tem uma força e habilidade descomunal, é um

⁹⁷ “Héraclé nunca combateu com escudo e lança, a forma de combate dos hoplitas [...]. O hoplita é o guerreiro que lutava em pé, em fileiras, equipado com lança na mão direita e com grande escudo na esquerda [...]” (FRANCISCATO, 2003, p. 161)

⁹⁸ Palavra de difícil tradução, segundo Franciscato (2003, p. 163), refere-se a excesso, violência e insolência.

semideus que se compara aos deuses, ao ponto que sua sorte esta relacionada à forma como os ele se equiparava às divindades⁹⁹.

Para Hobbes, Hércules é a analogia perfeita para o soberano, embora creio que ele não desejasse que seus reis tivessem o destino trágico como foi o de Hércules na narrativa de Eurípides. Entretanto, o *Leviatã* é um monstro que a tudo domina e subjuga. Não vive em comunidade, governa sozinho e se equipara aos deuses. Somente o todo poderoso poderia lhe fazer frente, nada se compara a sua força e poder.

Por outro lado, a analogia com Hércules de Eurípides nos apresenta as duas situações limites do herói que são analogias às da vida em sociedade. No ápice de sua glória, após derrotar todos os inimigos e salvar sua família, Hércules é acometido pela loucura que o leva à ruína. A paz e a guerra com os limites que elas representam em termos de liberdade e morte são comparáveis às situações vividas pelo herói grego. Para Hobbes, os monstros e heróis da mitologia estavam ainda presentes na vida social moderna.

Como afirmei inicialmente, procurei, através dessas três referências, apresentar o sentido que teriam a utilização dos antigos como exemplo. Os exemplos reafirmam o que o pensador deseja passar aos seus leitores; a história, numa linha contínua, referenda os argumentos do filósofo, já que nas linhas dessa estava a natureza humana, imutável frente à mutabilidade dos acontecimentos e mudanças na dinâmica dos reinos, impérios e poderes. Para além das transformações temporais, o *Behemoth* e o *Leviatã* habitam nas entranhas dos seres humanos.

2.2.2 A raiz dos males do Estado: a leitura dos antigos

No capítulo XXIX do *Leviatã*, Hobbes enumera os males do estado, propagados por doutrinas sediciosas que colocavam o povo contra seu legítimo

⁹⁹ Se Hércules não for punido, então os mortais serão como os desuses e a hierarquia do mundo será invertida. “[...] Ou os deuses de nada valerão e grandes serão os mortais, se não for punido”. (EURÍPIDES, *Héraclès*, 840)

soberano. Das listadas pelo pensador, uma é a apontada como sendo a causa da rebelião, da dissolução do governo civil: a leitura dos antigos.

Quanto à rebelião contra a monarquia em particular, uma de suas causas mais frequentes é a leitura de livros de política e de história dos antigos gregos e romanos, da qual os jovens, e todos aqueles que são desprovidos do antídoto de uma sólida razão, recebendo uma impressão forte e agradável das grandes façanhas de guerra praticadas pelos condutores dos exércitos. [...] A partir da leitura, digo, de tais livros, os homens resolveram matar seus reis, porque os autores gregos e latinos, em seus livros e discursos de política, consideraram legítimo e louvável fazê-lo, desde que antes de matá-lo os chamassem de tirano [...] (HOBBS, *Leviatã*, Cap XXIX, p. 246 e 247) [grifos são meus].

Aparentemente a citação acima pode parecer paradoxal, já que, como vimos até aqui, o filósofo era um assíduo e dedicado leitor dos autores antigos. Sua formação foi baseada na leitura de textos em grego e latim e seus empregos foram típicos dos humanistas de sua época. Entretanto, por que via nessas mesmas leituras a raiz do mal que atingia a Inglaterra? Que força persuasiva teriam tais livros a ponto de destruir as balizes que fortificavam o Estado?

O uso dos antigos como exemplo transferido à Inglaterra era, para o pensador, a força que impulsionava os que se revoltavam contra a monarquia. Quarenta anos antes Hobbes havia traduzido Tucídides a fim de mostrar os males da democracia. A escolha não foi desproposita, ela indica a imersão do pensador em certo debate que tinha, nas leituras dos antigos, o eixo de inspiração. Percebendo o uso que seus inimigos discursivos faziam desses textos e autores, ele se apropria deles de uma forma diversa, fortalecendo seus argumentos tendo por base elementos presentes nos textos daqueles que eram contrários às suas ideias.

Entretanto, se Hobbes podia ler tais livros e se utilizar deles, por que, para o Estado, eles representavam um mal? De acordo com o pensador, nem todo homem tem o “antídoto de uma sólida razão”, capaz de, mesmo lendo os autores antigos, não ser contaminado por eles. A razão, como veremos posteriormente, não nasce com o homem, mas é adquirida por meio de uma correta apropriação da verdadeira ciência civil. Sendo a leitura desses textos o veneno da paz, era necessário o antídoto, ou seja, o ensino sobre as leis civis, que constituem o Estado.

No *Behemoth* o pensador chega a enumerar autores antigos que eram a “raiz” do mal, propagadores de doutrinas sediciosas que levavam o estado à anarquia. Um

leitor de tais obras jamais seria um bom súdito, a menos que fosse um dos poucos preparados para isso, possuir de uma “sólida razão”.

[...] como pode ser bom súdito da monarquia aquele cujos princípios são extraídos dos inimigos dela, tais como Cícero, Sêneca, Catão e outros políticos de Roma, além de Aristóteles de Atenas, que o mais das vezes falam dos reis unicamente como lobos e outros animais de rapina? Talvez penseis que, para conhecer a obrigação que deve ao governante e o direito que tem ele a lhe dar ordens, um homem não necessite de outra coisa além de um bom senso natural; mas não é assim. Pois necessita de uma ciência construída sobre princípios certos e claros, que seja aprendida depois de profundo e cuidadoso estudo, ou por intermédio de mestres que a tenham estudado profundamente [...] ¹⁰⁰ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 214) [grifos são meus].

Dos enumerados acima o que mais preocupa Hobbes é Aristóteles, pois, como veremos, ele tornou-se, segundo sua visão, a base estrutural através da qual as doutrinas sediciosas eram ensinadas nas universidades e posteriormente, pregadas ao povo. Entretanto, Cícero, por exemplo, também era um inimigo na medida em que menosprezava a monarquia em nome da república¹⁰¹.

Mas, na monarquia, a generalidade dos cidadãos toma pouca parte do direito comum e nos negócios públicos [...] Por mais que Ciro, o Persa tenha sido o melhor e o mais virtuoso dos reis, não me parece o ideal do governo, porque tal é minha opinião acerca da coisa pública quando a rege um só homem [...] (CÍCERO, *Da República*, Livro I, XXVI e XXVII).

Na visão de Hobbes, os autores antigos exerciam sobre os leitores despreparados uma espécie de encantamento, já que esses, nas palavras do pensador, “apaixonavam-se por suas formas de governo” e as queriam ver reproduzir na Inglaterra moderna. Além disso, apropriando-se da arte persuasiva que possuíam os antigos, ou seja, os que os liam exerciam sobre os demais influência suficiente para fazê-los agir como queriam. O veneno era passado dos leitores aos

¹⁰⁰ “[...] Who can be a good subject to monarchy, whose principles are taken from enemies of monarchy, such as were Cicero, Seneca, Cato, and other politicians of Rome, Aristotle of Athens, who seldom speak of kings but as of wolves and other ravenous beasts? You may perhaps think a man has need of nothing else to know the duty he owes to his governor, and what right he has to order him, but a good natural wit; but it is otherwise. For it is a science, and built upon sure and clear principles, and to be a learned by deep and careful study, or from master that have deeply studied it [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 158 e 159).

¹⁰¹ Para Cícero o ideal de governo seria uma junção entre monarquia, aristocracia e democracia. “Quase sempre o pior governo resulta de uma confusão da aristocracia, da tirania facciosa do poder real e do popular, que às vezes faz sair desses elementos um Estado de espécie nova [...] Por minha parte, creio que a melhor forma de política é uma quarta constituição formada da mescla e reunião das três primeiras” (CÍCERO, *Da República*, Livro I, XXIX).

expectadores, como se fosse uma doença cuja cura só viria pelo ensino da verdadeira ciência.

De acordo com Cícero e Aristóteles, para nos utilizarmos de alguns dos exemplos citados pelo pensador, os homens não haviam nascido para se sujeitarem, pelo contrário, como membros da polis e da república, deveriam agir politicamente discutindo cada decisão nos lugares públicos, não delegando a alguém o destino de sua cidade (OSTRENSKY, 2005, p. 218). Tal interpretação dos autores é o paradoxo do que Hobbes entende como o norteador da paz no Estado moderno: a obediência civil.

Como os homens são movidos por suas paixões, sendo uma das principais a busca por honra, tais leituras os faziam verem-se como melhores dos que aqueles que aconselhavam o rei ou dos que detinham cargos na monarquia. Da mesma forma que os presbiterianos traziam suas doutrinas, aprendidas na universidade, para o púlpito, os parlamentares levavam suas leituras sediciosas para as disputas e debates realizados no Parlamento.

Entretanto, se, inimigos da paz, não basta somente alertar seus leitores para que não lessem tais obras a fim de não serem “contaminados” pelo veneno. Assim como ocorre pela leitura da Bíblia, disseminada pela Reforma, tal alerta cairia no vazio. A estratégia de Hobbes é diversa e corresponde às formas persuasivas por ele escolhidas. Dessa forma, ele penetra no vocabulário de seus oponentes discursivos os usando para obter determinados fins. É o caso da palavra “sedutor”. De acordo com Patrícia Nakayama a palavra seduzir carrega certo sentido latino que se perde na tradução:

Seduzir. Hobbes não poderia ter empregado outro verbo para melhor condução das paixões. Do latim **seducere**, é composto de **se**, que designa afastamento, separação e **ducere**, levar, guiar, conduzir. Quando o sedutor não é o soberano, aciona-se a facção numa república, dissolvendo a unidade. O sedutor move o seduzido para o lado que lhe convém, como o retor move os ânimos, as paixões (NAKAYAMA, 2009, p. 34) [destaques no origina].

Segundo Eunice Ostrensky (2005), uma das formas que os parlamentaristas encontraram para desconstruir a imagem do rei era afirmar que ele estava “seduzido” pelos papistas e maus conselheiros, separando, assim, as duas imagens do rei (a do soberano e a do homem) e permitindo sua posterior deposição. Hobbes,

entretanto, se utiliza da mesma palavra de uma forma diversa, descrevendo aqueles que seriam os “sedutores” do povo, ou seja, que faziam o último se voltar contra seu legítimo soberano. Quando enumera os sedutores, o filósofo põe em quarto lugar os leitores e admiradores dos antigos.

Quarto, havia um número excessivamente grande de homens de melhor espécie, educados de tal modo que, tendo lido em sua juventude os livros de homens célebres das antigas repúblicas gregas e romanas acerca da política e de seus feitos – livros nos quais o governo popular era enaltecido pelo glorioso nome de liberdade, e a monarquia desgraçada pelo nome de tirania-, apaixonavam-se por suas formas de governo. Dentre esses homens se escolhia a maior parte da Câmara dos Comuns, ou, se nela não formavam maioria, com a vantagem da eloquência todavia sempre conseguiam exercer influência sobre os demais¹⁰² (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 33) [grifos são meus].

Os leitores dos autores antigos tornavam-se, portanto, portadores de tal eloquência e força persuasiva que nada poderia detê-los. Ouvintes e oradores se deleitavam nas possibilidades de mudança no governo sem refletirem sobre as consequências de seus maus atos (OSTRENSKY, 2005, p. 212). Os que falavam transformavam o sentido das palavras, mudando a visão de bom em mau e vice versa. Entretanto, como vimos, não só os ouvintes eram vítimas do “encantamento”, os leitores também, podiam não saber, mas estavam igualmente iludidos.

[...] o orador inglês persuade (ou seduz) porque ele mesmo está persuadido (ou seduzido). Deseja ver por todos aceita como verdade sua crença na superioridade dos antigos Estados populares sobre a monarquia e na importância de se deliberar coletivamente sobre os assuntos relativos ao Estado. Por meio de discursos proferidos a uma assembléia ou a um grupo de eleitores, enaltece as vantagens do Parlamento e os convence de que homens livres devem governar-se a si mesmos, e não se sujeitar ao mando de um rei, que consideram tirânico. Cuida-se de um rebelde letrado [...] Toda a incerteza dos tempos, a iminência da guerra civil e o conflito insolúvel com o soberano parecem derivar inteiramente desse conhecimento equivocado e pernicioso. (OSTRENSKY, 2005, p. 214)[grifos são meus].

Tomados pelo “veneno” dessas leituras e sua capacidade de persuasão, tornavam-se infundáveis as arengas do Parlamento. Sem uma ciência do justo e injusto e do certo e errado, também eram intermináveis as discussões sobre o bem

¹⁰² “Fourthly, there were an exceeding great number of men of the better sort, that had been so educated, as that in their youth having read the books written by famous men of the ancient Grecian and Roman commonwealths concerning their polity and great actions; in which books the popular government was extolled by the glorious name of liberty, and monarchy disgraced by name of tyranny; they became thereby in love with their forms of government. And out of these men were chosen the greatest part of the House of Commons, or if they were not the greatest part, yet, by advantage of their eloquence, were always able to away the rest” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 3).

do Estado. No entanto, Hobbes não deseja somente entrar na disputa e combater com seus opositores, seu objetivo é “ensinar a verdade”, por meio da demonstração evidente, modelo da geometria. Era necessário, portanto, através da ciência civil, demonstrar o que era a natureza humana e do que era capaz se não controlada. O antídoto para o veneno será nas próximas páginas apresentado.

Se as paixões humanas, como vimos, estiveram presentes já na Antiguidade, ocasionando as guerras e dissoluções, torna-se útil para o governo apresentar a relação entre passado e presente, por meio da imutabilidade da natureza humana. O ensino correto sobre o passado era benéfico para o corpo político, enquanto o errado é veneno. A história mostrava o que a ciência civil demonstrava, através do método geométrico. Nas próximas páginas apresento o que o pensador entende como ciência civil, aliada ao ensino correto sobre o passado ela seria capaz de garantir paz à Inglaterra moderna.

2.3 A história no quadro de ciências de Hobbes: seria possível prever o futuro?

A história é uma espada de duas pontas, para o pensador, ou seja, se não corretamente utilizada, ela pode ser tanto o bem do estado como sua ruína, tais como eram as armas nas mãos de Hércules¹⁰³. A solução para isso seria o saber sobre a ciência civil, apresentada por Hobbes. Somente um saber universal e imutável, baseado na observação, poderia evitar o perigo dos sedutores, que incitavam o povo contra o soberano. Entretanto, como seria essa ciência e qual sua relação com os antigos e sua correta apropriação?

Na primeira parte de sua obra, *O Leviatã*, Hobbes demonstra e esclarece o leitor sobre o que entende como ciência. Segundo o pensador, a razão é *cálculo*¹⁰⁴ baseado na adição e subtração de palavras, formando afirmações e dessas

¹⁰³ As mesmas armas que Hércules usou para matar os monstros no Hades, foram usadas para assassinar sua mulher e filhos.

¹⁰⁴ “Quando alguém *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. V, p. 51) [grifos no original].

silogismo e então demonstração ou conclusão¹⁰⁵. A linguagem, por sua vez, é composta por nomes reunidos por associação. Para o entendimento de qualquer coisa, torna-se necessário a compreensão dos números e dos cálculos. Subtraímos e somamos, significando nossos pensamentos e transformando a linguagem mental em linguagem verbal. Dessa forma, para ensinar ou comunicar torna-se necessário reduzir um nome composto às concepções que fazem parte de sua formação, tornando-o mais claro e de fácil entendimento. O definidor deve conter mais nomes que o definido e a clareza e a concordância são os primeiros requisitos de uma definição¹⁰⁶.

No entanto, da mesma forma que na aritmética podem ocorrer erros, o raciocínio é passível de erro¹⁰⁷. Se uma das proposições, tal como na matemática, estiver errada toda a argumentação perde seu sentido e sua veracidade. No entanto, se os axiomas estiverem corretos então devem ser aceitos como verdadeiros por qualquer ser racional. Por isso, Hobbes, em diversas passagens, procura voltar a argumentação ao que já foi provado por ele anteriormente. Estando certos os elementos principais, o raciocínio pode seguir seu curso.

De acordo com Hobbes, a finalidade da razão é começar pelas definições e, estando essas corretas, partir para a soma e verdade de uma ou várias consequências dos nomes e então para o resultado dessas nas frases e conclusões. No entendimento do filósofo, não há como haver certeza da última conclusão sem a confirmação de todas as afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi

¹⁰⁵ “[...] Os lógicos ensinam o mesmo com *consequência de palavras*, somando junto *dois nomes* para fazer uma *afirmação* e *duas afirmações* para fazer um *silogismo*, e *muitos silogismos* para fazer uma *demonstração*; e da *soma*, ou *conclusão* de um *silogismo*, subtraem uma demonstração; e da *soma*, ou *conclusão* de um *silogismo*, subtraem uma *proposição* para encontrar a outra” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. V, p. 51) [grifos no original].

¹⁰⁶ “Para que isso ocorra, o definidor deve “resolver” o definido de maneira tal que as concepções evocadas na mente do receptor da definição pelos nomes do definidor sejam semelhantes, embora mais claras, à concepção que ele originalmente tinha do nome composto do definido. O definido deve também transmitir ao receptor da definição a mesma concepção que o formulador da definição tem, exigência essa que, devemos notar, não pode ser considerada satisfeita até que o uso posterior mostre a concordância, a qual se manifesta na maneira pela qual o termo definido passa a ser empregado” (CASKIN, 2010, p. XXVII).

¹⁰⁷ “E tal como na aritmética os homens sem prática, e mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões. Não porque razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética, é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. V, p. 52).

inferida (HOBBS, *Leviatã*, cap. V, p. 52). Se uma das proposições for incorreta, então todo o resto está comprometido. A razão, embora adquirida através do esforço, seria o que diferencia o homem dos outros animais, já que ele é capaz de raciocinar sobre as consequências e efeitos de seus atos e palavras. Nas palavras do filósofo inglês:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é isto que os homens chamam *ciência* (HOBBS, *Leviatã*, Cap. V, p. 54) [grifos no original].

Para Hobbes, a ciência civil estaria ligada a outras, anteriores a ela. A física viria antes da filosofia moral, sendo, por sua vez, base dessa. No *De cive* o pensador nos apresenta seu sistema filosófico. Segundo ele, na primeira parte se trataria do corpo e de suas propriedades gerais, na segunda se trataria sobre o homem e suas faculdades e na terceira sobre o governo civil e deveres dos súditos. Da mesma forma que no pensamento e no raciocínio se passa das sensações para a imaginação e dessa para o pensamento e para a cadeia de pensamentos, do corpo se passaria ao homem e desse se chegaria à constituição da sociedade civil. A compreensão dos mecanismos do corpo torna-se base para o entendimento da natureza humana, que, por sua vez, abarcando os mecanismos de percepção, fisiologia e aversão e desejos, é anterior ao que a natureza humana cria: o corpo político.

O corpo, dessa forma, tem existência independente dos nossos pensamentos e tem suas partes quase geométricas. Não existe nada além do corpo, na mesma medida em que nada existe além do movimento. Isso chocaria algumas concepções religiosas dualistas referentes à diferenciação entre alma e corpo, substância material e imaterial. Para Hobbes a realidade se reduziria a um realismo monista, que negava, inclusive, a imortalidade da alma, já que com o corpo a alma também morreria. Assim, concepções referentes ao corpo e ao movimento formam a base conceitual do seu sistema filosófico. Nas palavras do pensador:

[...] o universo, isto é, toda a massa de todas as coisas que são, é corpóreo, ou seja, é corpo; e tem as dimensões da magnitude, a saber, comprimento, largura e profundidade; além disso, qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões; e, conseqüentemente, toda parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não faz parte do universo [...] (HOBBS, *Leviatã*, cap. XLVI).

Para o pensador, segundo afirma J. G. A. Gaskin (2010, p. XXII), um pequeno número de proposições e leis cuidadosamente referidas são o fundamento de todas as explicações do universo, já que elas se estendem a todas as coisas que são partes do “corpo”. As leis do universo do corpo tem como eixo o movimento, base de todo pensamento de Hobbes. Dela resultam as leis da inércia (o corpo tende a continuar em movimento até que algo o pare), parte central de seu entendimento. A partir do movimento vem a compreensão do esforço, não antes porque o movimento esta dentro do esforço e não o contrário. Dessa mesma forma, o esforço vem antes das paixões, pois está contido nelas.

[...] Assim, a compreensão dos mecanismos básicos do corpo vem antes e é o pressuposto para a compreensão da natureza humana. E, de modo semelhante, a compreensão da natureza humana, abarcando os mecanismos da percepção, da fisiologia neural e da conseqüente psicologia das aversões e desejos [...], vem antes da compreensão daquilo que a natureza humana promove, ameaça e ocasiona, a saber, a república e o corpo político. Do que se segue a ordem racional: corpo, homem, república (GASKIN, 2011, p. XXIII) [grifos são meus].

No *Elementos da Lei*, Hobbes primeiro analisa o que é a natureza humana, explicando o que é o ser humano natural, somente após isso ele interpreta o estado de guerra, imaginando como seria a vida se os seres humanos agissem sem restrições. Finalizado isso, o pensador expõe os princípios racionais que deveriam ser adotados para evitar a miséria do *estado de natureza* a fim de constituir a república, fazendo cumprir as leis no interior do corpo político. O pensador também analisa as influências que tendem à destruição do corpo político, fazendo com que se retornasse ao estado de guerra.

O método usado por Hobbes para a ciência civil e natural é chamado de analítico e sintético, sendo o último o mais próximo da geometria, quando se deriva das conseqüências a partir de definições (que já está estabelecido). O método analítico, no entanto, é usado quando o sintético não é possível, por causa do conhecimento não estruturado do investigador ou pela proeminência do tema: é o caso da guerra civil. Desta forma, o método analítico consiste em retroceder dos

dados da experiência a uma causa ou a uma estrutura de definições explicativas (GASKIN, 2011, p. XXV). A análise histórica poderia, no calor dos acontecimentos ou logo após esses, ser enquadrada, portanto, no método analítico, já que vai das sensações aos princípios da guerra para descortiná-la e entendê-la.

Entretanto, se a ciência civil é a solução para toda doença do corpo político, um dado nos chama a atenção: no seu quadro das ciências, apresentado no *Leviatã*, a história não aparece. Se, por um lado, o conhecimento do passado pode nos levar a ter experiência e esse nos traz prudência, por outro lado, a previsão pode falhar e por isso se faz necessário uma ciência civil, capaz de orientar o homem sobre seu proceder. De acordo com o pensador, o conhecimento sobre o passado traria prudência e o saber sobre a ciência sapiência. O primeiro é passível de falha, já que é impossível lembrar todas as circunstâncias que podem alterar certo acontecimento. A ciência, por outro lado, seguida pelo método de Hobbes, não admite erros. Para o pensador há dois tipos de conhecimento, um deles é o conhecimento dos fatos e o outro das consequências. Desta forma, o primeiro estaria ligado aos sentidos, à memória e é um conhecimento absoluto, já que é imutável. O segundo por sua vez seria condicional, já que, dependendo das atitudes muda-se o resultado, sendo esse o necessário para o filósofo. A história, contudo, não entra em nenhuma das duas definições, sendo, como vimos, “o registro do conhecimento dos fatos” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. IX, p. 81).

Contudo, se no quadro da ciência apresentado por Hobbes, a história tem importância secundária frente a outros conhecimentos, já que na explicação da formação do Estado ela não aparece como essencial, ela surge em diversas passagens, como vimos, tanto como justificativa para sua argumentação, assim como modelos que falam além de si. Um exemplo disso é o uso que o pensador faz quando precisa mostrar onde esta a soberania quando o rei e o Parlamento estão em crise. A pergunta nesse momento é: onde está o poder soberano? Entendendo que, para o pensador, a soberania não pode ser quebrada ou rompida onde, nesse momento de crise, ela estaria? A geometria, a base de seu modelo científico já não podia responder a esta questão e Hobbes recorre à história (BAUMGOLD, 2000, p. 25-43). Desta forma, de acordo com o pensador, a legitimidade do soberano na Inglaterra vem de um direito de conquista. Guilherme I a havia conquistado há

seiscentos anos¹⁰⁸ e, nesse contrato firmado com a população estaria firmando o pacto que vinha até os dias de Hobbes. No *Behemoth*, Hobbes se utilizou de argumento semelhante ao afirmar o direito de soberania que Carlos I tinha frente às exigências do Parlamento.

No ano de 1640, o governo da Inglaterra era monárquico, e o rei governava, Carlos, o primeiro deste nome, detinha a soberania por um direito de sucessão que perdurava havia cerca de seiscentos anos [...] um homem que não carecia de virtude alguma, seja do corpo, seja do espírito, e nada mais buscava, além de cumprir seu dever perante Deus, no bom governo de seus súditos (HOBBES, *Behemoth*, Diálogo I, p. 31)¹⁰⁹ [os grifos são meus].

No entanto, para além do uso dela como valor argumentativo em algumas passagens, qual seria seu fim? Para que ela serve? Não sendo a história uma ciência, mas um conhecimento que nos traz prudência, não trazendo, no entanto, a infalibilidade da geometria (quando feita com a metodologia do pensador), qual seu objetivo? Que fim teria escrever sobre história, traduzir historiadores e posteriormente escrever a sua própria narrativa da guerra? Para Hobbes o uso dela tem um papel preventivo, ao produzir e divulgar o que ocorreu no objetivo de adquirir prudência. De acordo com o pensador, pior que não ter ciência e se guiar pela experiência são aqueles que se guiam por falsas ciências e raciocínios incorretos¹¹⁰. O fim desses é a sedição e a desobediência, ocasionando, como sabemos, a guerra civil. O que ocorre é que, de acordo com o pensador, sendo o povo influenciável e de fácil persuasão, pregadores propagam a sedição e incitam a guerra civil. Além disso, nas universidades propaga-se um conhecimento cujo fim é a revolta contra o rei. Mesmo que a história não possa ser considerada ciência, a capacidade de repetição da estrutura dos eventos faz com que, de certa forma, fosse possível prever o futuro, alertando sobre a possibilidade de se voltar ao *estado de natureza*.

¹⁰⁸Reivindicando a coroa inglesa, Guilherme invadiu a Inglaterra em 1066, conduzindo um exército de normandos, bretões, flamengos e franceses à vitória sobre as forças anglo-saxão na batalha de Hastings. Além disso, ele tomou para si as terras e as distribuiu a quem quisesse.

¹⁰⁹“In the year 1640, the government of England was monarchial, and the king that reigned, Charles, the first of that name holding, the sovereignty, by right of a descent continued above six hundred years [...] a man that wanted no virtue either of body or mind, nor endeavoured anything more than to discharge his duty towards God, in the well governing of his subjects” (HOBBES, *Behemoth*, Dialogue I, p. 1, 2) [os grifos são meus].

¹¹⁰“Contudo, aqueles que não possuem nenhuma ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência, do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas. Porque a ignorância das causas e das regras não afasta tanto os homens de seu caminho como a confiança em falsas regras [...]” (HOBBES, *Leviatã*, Cap. V, p. 54).

De acordo com Hobbes, erros na ciência, divulgados pela força de persuasão dos oradores – a maioria leitores dos antigos - seriam um dos maiores causadores da sedição. Sem entendimento sobre o que escutam, os homens tenderiam a seguir pelo que ouvem, mesmo que coberto de erros. A ignorância sobre determinado assunto leva a credulidade e torna o povo mais suscetível ao engano¹¹¹. Ao longo do *Behemoth*, Hobbes enfatiza a força que tem alguns pregadores na persuasão da multidão, instigando a população contra o soberano. Qual o remédio para isso? O conhecimento correto não só da ciência, mas sobre o passado também, ou seja, a história, quando ensinada corretamente, instrui o homem.

Sem uma ciência do justo e do injusto e sem uma correta divulgação dela pelos pregadores, a guerra civil pode sempre voltar. Num diálogo do *Behemoth* os personagens conversam sobre a possibilidade latente do *estado natural* voltar, já que nem as maiores repúblicas do mundo puderam escapar da sedição. A história mostrava que a sedição é recorrente e mesmo que existam períodos de paz, a guerra é uma eterna possibilidade, por estar, antes de tudo, dentro do homem, nas suas paixões.

[...] nem mesmo as maiores repúblicas do mundo puderam escapar à sedição por muito tempo [...] e tudo isso por faltarem ao povo comum regras de justiça, de que deveria ser informado. De modo que, se o povo as conhecesse no início de cada uma dessas sedições, jamais gente ambiciosa nutriria a esperança de perturbar um governo já instituído. Pois a ambição não pode fazer muitas coisas sem mãos e poucas teria, se o povo comum fosse instruído nos verdadeiros princípios de ser dever [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo II, p. 114)¹¹².

Sendo assim, se faz necessário, da mesma forma que na ciência natural, uma ciência civil, capaz de instruir o homem e o livrar do perigo constante da volta ao *estado de natureza*. Uma vez aprendida, essa ciência deveria ser ensinada,

¹¹¹“A ignorância de causas naturais predispõe os homens para a credulidade, chegando muitas vezes a acreditar em coisas impossíveis. Pois esses nada conhecem em contrário a que elas possam ser verdade, sendo incapazes de detectar impossibilidade. E a credulidade, dado que os homens se comprazem em escutar em companhia, predispõe-nos para mentir. Assim, a simples ignorância sem ser acompanhada de malícia, é capaz de levar os homens tanto a acreditar em mentiras como a dizê-las e por vezes a inventá-las” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XI, p. 95).

¹¹²“[...] nor have any the greatest commonwealths in the world been long free from sedition [...] and all for want of rules of justice for the common people to take notice of; which if the people had know in the beginning of every of these seditions, the ambitious persons could never had the hope to disturb their government after it had been once settled. For ambition can do little without hands, and few hands it would have, if the common people were as diligently instructed in the true principles of their duty [...] (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue II, p. 70, 71).

mostrando aos homens seu dever e como manter o estado de paz, desejável em sociedade. Apresentada nos púlpitos e praças, como faziam aqueles que espalhavam a rebelião contra o soberano, o povo seria constantemente alertado e jamais entraria em guerra contra o rei. O bom senso natural e a experiência não eram suficientes para manter uma república e a paz, somente uma ciência baseada em princípios claros seria capaz de fazer isso. Como sabemos, a memória, para Hobbes, assim como a experiência de vida, era falha e passível de erro. Assim, enganavam-se os que procuravam nos autores antigos ensinamentos para o guiar político. Seria necessário lembrar de tudo exatamente como ocorreu para que o saber fosse infalível e isso, graças as sensações, é impossível.

[...] Talvez penseis que, para conhecer a obrigação que deve ao governante e o direito que lhe tem ele a lhe dar ordens, um homem não necessite de outra coisa além de bom senso natural; mas não é assim. Pois necessita uma ciência construída sobre princípios certos e claros, que seja aprendida depois de profundo e cuidadoso estudo, ou por intermédio de mestres que tenham estudado profundamente [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 214) [grifos são meus]¹¹³.

Obviamente Hobbes via a si mesmo como o sábio construtor dessa ciência civil que estabeleceria a ordem e a justiça, mostrando porque um deve mandar e outros obedecer. Não é a falta de bom senso o que torna os homens rebeldes, mas a ausência da infalibilidade da ciência:

[...] Não careciam de senso, mas de conhecimento das causas e fundamentos pelos quais cabe a uma pessoa o direito a governar e às demais, uma obrigação de obedecer. É imprescindível que se ensinem tais fundamentos ao povo [...] ¹¹⁴ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo IV, p. 215).

Hobbes já havia estabelecido esses pressupostos e apresentado o contrato em vários de seus textos, mas principalmente naquela que pelo nome se contrapõe ao *Behemoth*, o *Leviatã*. Na primeira parte do livro, estabelece o que entende como sendo uma ciência civil. Para compreendermos isso é necessário, entretanto,

¹¹³“[...] You may perhaps think a man has need of nothing else to know the duty he owes to his governor, and what right He has to order him, but a good natural wit; but it is otherwise. For it is a science, and built upon sure and clear careful study, or from masters that have deeply studied it. (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 159).

¹¹⁴“[...] They wanted not wit, but the knowledge of the causes and grounds upon which one person has a right to govern, and the rest and obligation to obey; which grounds are necessary to be taught the people, who without them cannot live long in peace amongst themselves” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue IV, p. 160).

entender como é o primeiro estado do homem e a diferença entre lei e direito para o pensador. O filósofo, visando ensinar seus contemporâneos sobre a importância de se obedecer ao soberano, pressupõe uma sociedade hipotética onde o estado não existiria. Não existindo um poder superior capaz de dizer o que é certo e errado e a diferença entre justo e injusto, cada um faria o que julgasse conveniente e correto. Desta forma, em *estado natural* o primeiro direito de natureza é a busca dos meios necessários para a conservação de sua vida, para a sua sobrevivência. Não sendo impedido por nenhuma lei e tendo total controle de sua liberdade o homem exerce o seu direito, o de continuar vivendo. Neste ponto, de acordo com o pensador, encontra-se um problema. Sendo os homens iguais na natureza, já que mesmo aquele que é mais forte pode ser pego numa armadilha¹¹⁵, não há nada que diga o que é “meu” ou “teu”. Se um poder comum capaz de organizar a vida social o estado do homem é de guerra endêmica¹¹⁶. Nas palavras do pensador:

Em tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras, não há sociedade, e, pior que tudo, um medo contínuo e o perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 109).

Segundo o direito natural de manutenção da sua vida, o homem, racionalmente, não deseja para si esse estado cujo fim acaba sendo a morte violenta. Desta forma, há uma transferência de direitos em nome de um bem, a paz. A partir desse momento é que surgem as leis e essa é a diferença entre direito e lei para o autor, sendo a primeira relacionada à liberdade de fazer ou emitir e a segunda à obrigação. Não só um homem concorda, mas todos resolvem abrir mão de seu direito e de sua liberdade em nome da paz, da manutenção de sua vida. Na transferência de direitos, sendo um ato voluntário, é esperado um benefício; Hobbes

¹¹⁵ “[...] Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 107).

¹¹⁶ “Com isso se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XIII, p. 109).

chama essa atitude de *contrato* e na medida em que se abre mão da busca própria pela sobrevivência em nome de um bem, entendendo que esse também é um benefício futuro, o pensador chama de *pacto*. No entanto, mesmo que os homens tenham de livre vontade pactuado entre si na formação do estado, as palavras não valem nada sem a força da espada. Sem o medo das consequências advindas da não observância do contrato, eles são quebrados¹¹⁷. A paz foi escolhida racionalmente, mas as paixões tendem a levar o homem de volta ao estado natural. Dessa forma, a paz deve ser buscada por intermédio da organização da sociedade civil, impondo os preceitos racionais para que guerra seja evitada.

Preocupado com a manutenção do estado e com o ensino da ciência civil, Hobbes procura mostrar de forma clara quais são as leis da natureza e a necessidade de observá-las para a manutenção da vida em sociedade¹¹⁸. O pensador desejava, dessa forma, esclarecer o leitor sobre o perigo que existe na inobservância do pacto e como ele pode levar à anarquia. A ciência civil é, portanto, a observância destas leis:

E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom* e *mau*, na conservação e na sociedade humana. O *bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. [...] Ora a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza e a verdadeira filosofia moral [...] (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XV, p. 132).

No entendimento do pensador, a lei civil não é arbitrária em si mesma, ela é a reta razão das leis de natureza, condições para que se evite o *estado de natureza*. É pela razão que os homens constroem o estado, já que, ao perceberem que o fim da

¹¹⁷ “[...] Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciam. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XV, p. 123).

¹¹⁸ Hobbes resume no capítulo XIV do *Leviatã* quais são as leis naturais. Não descreverei todas elas, mas cito o resumo que o pensador propõe: “[...] Apesar disso, para não permitir que ninguém seja desculpado, todas elas foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: *Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti*. O que mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao comparar suas ações com os dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XV, p. 131) [grifos no original].

condição natural é a morte, resolvem, de comum acordo, abrir mão da liberdade em nome da paz. Desta forma, os homens identificam as condições que devem ser preservadas para que a paz exista. Esses requisitos são preceitos descobertos à luz da razão, sem intervenção divina. Além disso, a paz deve ser buscada por meio da organização e defesa da sociedade civil a fim de evitar a guerra civil, mesmo que os preceitos sejam contrários às leis naturais do indivíduo.

É importante ressaltar que para Hobbes seu discurso não estava concorrendo com os outros em sua época, já que, enquanto eles desejavam persuadir seus leitores, o pensador desejava ensinar-lhes. O método geométrico do filósofo traria a resolução dos problemas e o fim das dissensões. Segundo Eunice Ostensky (2005, p. 216), a questão era recordar aos homens o que eles já trazem pela experiência. De algum modo, todos lêem a natureza humana, no entanto, alguns as lêem superficialmente, sendo necessário, como afirma no *Leviatã*¹¹⁹, ler, antes de tudo, a si mesmo para compreender. Nesse sentido, a história ao nos trazer conhecimento e prudência, torna-se capaz de possibilitar uma melhor leitura do gênero humano já que mostra as consequências da autonomia e do não controle de nossas paixões.

No entanto, sendo a história não uma ciência, mas um conhecimento sobre o passado que, pela fluidez das sensações, pode ser facilmente esquecido, qual o caminho para a manutenção da paz? Para nosso autor, explicar a paz está ligado a entender como ocorre a guerra, quais são suas causas e como o povo foi seduzido por aqueles que queriam o fim da paz. Sendo assim, no *Behemoth*, Hobbes mostra ao leitor qual o caminho para a manutenção da paz e como a ciência civil se constitui e deve ser ensinada. Sua ausência ou a falta de conhecimento sobre ela traz frutos amargos à república, a guerra interna havia demonstrado isso. A ciência civil, portanto, apresentada por Hobbes, era a solução mais coerente para os problemas apresentados durante o conflito e os perigos trazidos pela sua volta iminente. Nas palavras de J. C. A. Caskin sobre a solução apresentada:

Tal resolução compreendia uma solução coerente para os problemas políticos de seus contemporâneos e, nesse sentido, para os problemas de todas as sociedades ameaçadas pelas misérias da luta intestina e da guerra civil. Compreendia também uma análise da natureza e das motivações do ser

¹¹⁹ “[...] Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Introdução, p. 28).

humano, calculada para mostrar de que modo a atividade desenfreada de nossas aversões e desejos individuais resulta na guerra de todos contra todos; de que modo essa situação é contornada por um acordo mútuo que estabelece um corpo político; o que é tal corpo político e como ele pode reincidir no estado de guerra caso o acordo seja rompido (CASKIN, 2010, p. XIII).

Para as doenças do corpo político, contaminado pela sedição e por maus oradores que propagavam as doutrinas sediciosas, Hobbes apresenta a cura por intermédio do entendimento das causas que ocasionam a quebra do poder soberano. Nesse capítulo apresentei alguns dos inimigos discursivos do pensador, no próximo procuro demonstrar talvez os mais perigosos que esses, os clérigos, admiradores de Aristóteles. Ao mesmo tempo em que se ensinava sobre a ciência civil ao povo era necessário, portanto, “estancar” a hemorragia, o mal que corria nas ruas de Londres: os pregadores sediciosos. Para que o estado se mantivesse e o corpo fosse curado era necessário agir em duas frentes: atacando os contrários ao soberano e ensinando sobre a ciência civil: a medicina preventiva para o corpo político do filósofo.

CAPÍTULO III

O cavalo de tróia do Estado: a Bíblia como instrumento de sedução

No livro *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, Christopher Hill analisa o papel do Livro Sagrado nas revoluções inglesas do século XVII. Após intensa pesquisa, o autor mostra como o texto esteve presente nas argumentações das diversas vertentes que se configuraram nas revoluções da Era Moderna. Ela não era somente um linguajar religioso que escondia interesses econômicos e políticos, o vocabulário bíblico era a formatação através da qual os personagens faziam suas reivindicações, reflexões e lutas na política. Mais do que a referência aos Antigos – restrita a um público mais letrado e elitizado – a Bíblia ultrapassava as barreiras sociais, já que os iletrados podiam ouvi-la e discuti-la pelos cultos a que tomavam parte.

Hobbes, no *Behemoth*, cita as escrituras interruptamente, desenvolvendo muitos de seus argumentos a partir de discussões teológicas. Por um lado, ele critica a livre interpretação das escrituras e aqueles que se utilizavam da Bíblia para combater o soberano. Por outro, no entanto, utiliza-se de argumentos e analogias retiradas do Livro Sagrado para fortalecer o que afirma. Qual era seu objetivo? Assim como no caso dos antigos, era necessário ensinar a leitura correta da Bíblia, sujeita as mais diversas interpretações graças às traduções em vernáculo. Entretanto, para o pensador, a leitura dela e a pregação eram ainda mais perigosas que a dos antigos, pois seu potencial alcançava mais camadas sociais, inclusive os que nada sabiam distinguir sobre o certo e o errado. A interpretação e o uso do livro sagrado pelos inimigos da paz levavam ao caos, e o pensador chega a afirmar que um único versículo poderia, sim, levar à guerra civil.

Não me parece de boa política os príncipes favorecerem com tanta freqüência os rebeldes dos países vizinhos, sobretudo quando se rebelam contra a monarquia em si mesma. Melhor seria se primeiro formassem uma liga contra a rebelião e posteriormente, se não houvesse remédio, lutassem entre si. Mas isso não será adequado aos soberanos cristãos enquanto não se cuidar melhor da pregação, já que não raro a interpretação de um versículo da Bíblia hebraica, grega ou latina causa a guerra civil e a

deposição e assassinato do ungido de Deus¹²⁰ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo III, p. 198) [grifos são meus].

Pelas palavras de Hobbes, era grande o potencial maléfico da Bíblia na mente do povo inglês que, como vimos, não tinha naturalmente a ciência civil. Diferente do *Leviatã*, quando Hobbes tem como principal inimigo a Igreja Católica, o pensador, no *Behemoth*, aponta os presbiterianos como os principais propagadores de doutrinas sediciosas. O clero teve papel fundamental na guerra civil inglesa e se não fosse “domado” pelo soberano, novas revoltas poderiam acontecer. O caminho não era proibir a leitura das escrituras, impossível a essa altura, mas direcionar a interpretação, fazendo com que houvesse controle sobre o que era dito nos púlpitos, propagadores da rebelião.

O pensador avança mais em sua argumentação e chega a apontar a raiz dos males do Estado: as universidades, ministrantes da doutrina escolástica, inspirada em Aristóteles. Hobbes chama as universidades de *cavalo de tróia* do estado. Sobre a roupagem da eloquência e do estudo de obras clássicas e filosóficas, os pregadores, formados nessas instituições, seduziam o povo, facilmente vulnerável às falas dos que intentavam contra o poder constituído.

Neste sentido, podemos delinear um raciocínio que certamente para o filósofo e seus contemporâneos fazia sentido. A utilização dos antigos tem como objetivo, neste caso, validar a interpretação da Bíblia. Assim, o uso de Aristóteles, Cícero, entre outros, conjuga-se à leitura das Escrituras, delineando determinada interpretação. Para certos grupos, formados nas universidades, essas leituras formavam a base de leitura comum e embora o povo não tivesse em geral acesso às obras clássicas, ouvia falar delas, mesmo que indiretamente. Provar que determinada interpretação seria a mais correta passava, portanto, pela leitura e uso dos antigos, já que para outorgar sentido a dada passagem não raro os clérigos utilizavam-se dos pressupostos de um dos filósofos, principalmente Aristóteles. Não

¹²⁰“It is methinks no great polity in neighbouring princes to favour, so often as they do, one another’s rebels, especially when they rebel against monarchy itself. They should rather, first, make a league against rebellion and afterwards (if there be no remedy) fight one against another. Nor will that serve the turn amongst Christian sovereigns, till preaching be better looked to, whereby the interpretation of a verse in the Hebrew, Greek, or Latin Bible, is oftentimes the cause of civil war and the deposing and assassinating of God’s anointed” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue III, p.144).

à toa, o pensador via com maus olhos o uso que os clérigos faziam da escolástica. Hobbes critica a leitura de Aristóteles e procura mostrar o desconhecimento que os próprios religiosos teriam em relação ao filósofo grego.

Obviamente o filósofo não fala sozinho, mas dialoga com um público que vivendo a Reforma, o uso da imprensa e as transformações sociais, conceitualiza tudo o que vive em linguagem bíblica. Para o pesquisador e estudioso do período é necessário ter um olhar cuidadoso e atencioso, já que a Bíblia era conhecida de tal forma pelo público alvo que as referências já carregavam certo significado sem precisar de muita explicação por parte do orador. Radicais monarquistas e fervorosos defensores do direito divino debatiam em linguagem religiosa. O que significava comparar Carlos I ao rei Roboão ou ao rei Saul? De acordo com Hill (2003, p. 23), a tradução da Bíblia teria estimulado muitos a aprender a ler, já que os presbiterianos costumavam enfatizar a importância da leitura individual. Histórias bíblicas, capítulos e versículos poderiam ser citados sem referência para um público que podia facilmente encontrar e perceber seu significado, mesmo que ele seja sutil aos nossos olhos.

Harrington, por exemplo, teórico político, crítico de Hobbes e defensor do republicanismo, utilizou a Bíblia para fortalecer seus argumentos, mais do que qualquer outro elemento¹²¹. O uso nesse caso serve como ensino, como comparação com o momento atual e como norteador de certo modo de vida. A Bíblia é compreendida como história factual, como coletânea de exemplos, assim como são os antigos para Harrington. O próprio Hobbes faz centenas de citações tanto no *Leviatã* como no *Behemoth*. A Bíblia era tomada como base histórica, política, social e religiosa, para o conhecimento da história de Israel, de outras nações, dos acontecimentos contemporâneos e, inclusive, para os eventos futuros. Era o mapa da vida, uma espécie de bússola para os que procuravam se orientar. Eruditos da

¹²¹ Referência a Deuterônimo I: “Israel y Lacedemonia, cuyas repúblicas (como el pueblo de éstas, em Josefo, sostiene la semejanza de ambas) tienen gran parecido, eran ambas equitativas em su ley agraria, y no em su rotación; Israel de modo especial, en donde el sanedrín o senado, elegido en primer lugar por el pueblo, como resulta de las palabras de Moisés, tomo sobre si más adelante, sin precepto ninguno de Dios, el sustituir a sus sucesores mediante ordenación; que mantenida Allá em el uso civil, como la excomunió [...]” (HARRINGTON, 1994, p. 78).

época tentavam conciliar cronologia clássica com a Bíblia e os mitos antigos com as narrativas encontradas no Livro Sagrado.

As respostas aos problemas políticos, sociais e econômicos estavam na palavra revelada e grandiosos mostraram ser seus potenciais revolucionários, capazes de mover homens e mulheres. Ela abrangia a vida cultural, social, política e econômica, formatava a forma de pensar e era reinterpretava de acordo com os grupos que dela se apropriavam. Christopher Hill escreve sobre a introdução da Bíblia de 1603:

[...] A introdução à edição da Bíblia de Tomson de 1603, escrita por T. Grashop, nos convida a lembrar que as escrituras contêm assuntos concernentes às nações e aos governos, ao bem ao mal, à prosperidade e às pragas, à paz e à guerra, à ordem e à desordem. Elas abrangem a vida comum de todos os homens, ricos e pobres, esforçados e ociosos (HILL, 2003, p. 9).

Hobbes percebera o potencial da Bíblia muito antes da escrita do *Behemoth*, seu resumo da retórica de Aristóteles, por exemplo, é um guia de interpretação do texto, onde o autor mostra as estratégias persuasivas do livro e faz, ele mesmo, um guia de leitura. O autor critica a livre interpretação e defende a unificação das visões pela autoridade civil. A manipulação política tem na leitura do Livro Sagrado um dos seus piores venenos.

Até aqui procurei mostrar o uso que Hobbes faz dos antigos de uma forma mais geral, no sentido de formação de sua interpretação de história. Como vimos, o pensador cita os antigos de uma forma automática, sem referências, crendo que os significados seriam facilmente apreendidos por seus leitores, sem maiores explicações. No entanto, pela própria formação exigida e leituras – geralmente em grego e latim - tal apropriação ocorre por parte de um público mais elitizado que poderia alcançar o entendimento de referências a tragédias, mitos e textos clássicos. Os parlamentares poderiam alcançar tal entendimento, os formados com Hobbes nas universidades humanistas e a nobreza inglesa. E o povo comum, iletrado e baseado na oralidade? Como alcançar esse público que era, na visão do pensador, “massa de manobra” nas mãos dos sedutores? A referência à Bíblia é, no mundo inglês, o que une as classes sociais e os permite falar uma linguagem que, se não é comum, é por todos conhecida. Hobbes pretende alcançar esse público, quer convencê-lo e mostrar o caminho da paz e da tranquilidade e, para isso, é

necessário utilizar-se de recursos persuasivos que são próprios desse “auditório”, as passagens bíblicas¹²².

Neste capítulo, portanto, analisarei as referências bíblicas em seu texto, na tentativa de dissecar seus significados e suas possíveis apropriações pelos leitores de Hobbes em seu tempo. Para compreender a visão de Hobbes é importante, no entanto, ir mais longe, compreendendo como o Livro Sagrado possibilitava a dissolução do poder soberano, através da associação da leitura da Bíblia e Aristóteles. Pela visão do pensador, na escolástica e suas infundáveis discussões, estavam as raízes venenosas do Estado. Indo mais distante, era necessário também coordenar as universidades, de onde provinham os pregadores e suas arengas: a mídia da época, os formadores de opinião da Inglaterra Moderna.

É importante salientar que essa parte de forma alguma está separada do restante do trabalho. Pelo contrário, para o pensador e seus contemporâneos o Livro Sagrado é parte da história, assim como eram as histórias de Tucídides e de Cícero. Além disso, a leitura dos textos antigos era tomada muitas vezes como base para a interpretação das Escrituras. Sendo assim, seu uso da Bíblia está relacionado à sua interpretação de história e seu uso da disciplina para fins políticos. Entender seus significados é compreender quais são as diretrizes de seu texto, não só como recurso estilístico, mas como estrutura argumentativa.

Dividirei o capítulo em três eixos principais com o objetivo de perceber o uso argumentativo da Bíblia em seu texto. Na primeira parte, desejo permitir a contextualização do leitor, mostrando os usos da Bíblia em língua inglesa e seu papel revolucionário. Neste trecho será salientado o papel da Reforma para a divulgação e promoção de novos ventos de doutrina. Na segunda, meu objetivo é analisar as referências de Hobbes às Escrituras, procurando dissecar seus sentidos e quais seus usos argumentativos no texto. Na última, pretendo entender a raiz da sedição, para Hobbes, o *cavalo de tróia* da paz, os escolásticos e os usos de

¹²² Não creio que Hobbes se utilizasse da Bíblia como recurso retórico falacioso, ou seja, que ele mesmo não acreditasse no que falava. O discurso religioso estava de tal forma impregnado nas falas e mentes dos ingleses modernos que é difícil imaginar a possibilidade de alguém afirmar ser ateu. Embora as percepções sobre o cristianismo ou a Bíblia possam ser diversas, assim como suas apropriações, negar a verdade das Escrituras Sagradas seria rejeitar a própria estrutura conceitual do pensamento pós-reforma. Embora o pensador não concorde com o poder delegado à igreja ou a livre interpretação dos textos sagrados, sua linguagem e forma de pensar é bíblica. Mesmo não defendendo a monarquia como direito divino, para ele o soberano era o “lugar tenente de Deus”.

Aristóteles por esses. Entretanto, para o pensador, não bastava apontar o erro, era necessário mostrar a solução e sua ciência civil mostra ser novamente a saída para o iminente perigoso a que estamos sujeitos: a volta ao *estado de natureza*.

3.1 A Palavra de Deus na plataforma política: a Reforma e suas contradições no cenário inglês

De acordo com Perelman e Olbrechts- Tyteca (2005, p. 23), cada meio social poderia ser caracterizado por suas opiniões dominantes, por convicções indiscutidas e pelas afirmações que aceita sem hesitar. São crenças tão evidentes para aqueles que as possuem que não são plausíveis de discussão, são eixos em comum, que fazem o grupo se identificar, estabelecendo pontos de acordo. Para historiadores seria a afirmação, por exemplo, que não se faz história sem fontes – pelo menos segundo os profissionais atuais -, para os matemáticos seria que se calcula com número e para os acadêmicos que é necessário fazer a referência da obra da qual se transmite a ideia. Para os contemporâneos de Hobbes, no entanto, o ponto indiscutível era diverso do nosso, era a verdade das Escrituras Sagradas.

Dessa forma, se a interpretação da Bíblia era diversa como diferentes eram os homens, nas palavras de Hobbes, era incontestável o uso do livro como referência a justificar certa prática ou posição política. Calvino, Lutero, entre outros reformadores, questionavam o poder da igreja ou determinada interpretação do texto, mas nunca o livro. Seus objetivos seriam voltar aos tempos da igreja primitiva, quando era vivido o “evangelho puro” sem as modificações que seus intérpretes posteriormente trouxeram.

A Bíblia não estava só presente nos sermões e igrejas, mas nos bares, nas conversas de esquina e nas escolas, era parte da cultura popular na Inglaterra moderna. Havia quadros com versos bíblicos pintados nas paredes das casas (HILL, 2003, p. 59), fazendo com que seus moradores decorassem e tratassem com familiaridade certas passagens das escrituras.

Citar textos completos em sermões ou em arengas do Parlamento era comum e tal argumentação só seria derrubada por uma que mostrasse o erro de leitura, por citações e exemplos retirados da Bíblia. São os fatos na leitura retórica,

pressupostos tão aceitos pelo público ao qual se destina que a adesão não precisa de justificativa ou de reforço, pois se trata de elementos que identificam o grupo, de forma que não precisam ser provados. Se bem relacionados, através de sistemas complexos, tais fatos transformar-se-iam em verdades, tão aceitas quanto os primeiros (PERELMAN e OLBRECHT- TYTECA, 2005, p. 77).

Entretanto, para tais referências saírem dos púlpitos para as lutas no Parlamento ou para os discursos nas praças foi necessário que ocorresse uma transformação política e religiosa na Europa: a Reforma Protestante. Se antes a leitura das escrituras era delegada ao clero, proprietário da “verdadeira interpretação” que deveria ser ensinada nas missas de domingo, com a tradução da Bíblia e sua publicação nas línguas nacionais, ocorre uma disseminação de interpretações das Escrituras. O sacerdócio não era somente dos que optavam pela vida religiosa, era de todos os fiéis e isso significava não somente a devoção individual, mas também a interferência no mundo político, fazendo valer o “reino de Deus” na terra. A ênfase estava na consciência individual e na interpretação pessoal da Bíblia. Nos púlpitos o imperativo era de ação, de interferência e de estímulo à participação política, tendo como modelos os trazidos pelas Palavra Revelada.

Além disso, a Reforma desestabilizou, com o passar dos anos, a forma que Hobbes tanto valorizou em sua ciência, a junção entre o poder eclesiástico e civil. Já não haveria uma igreja nacional, mas diversas denominações, livremente escolhidas por aqueles que com elas mais se identificassem. Os batistas, por exemplo, ao defenderem o batismo de adultos, quebraram o pressuposto que toda criança já nascia pertencente à Igreja Anglicana (HILL, 1987, p. 110). O clero já não seria um grupo separado dos outros e ligado diretamente ao soberano; pelo contrário, muitas igrejas reformadoras consagrariam leigos que trabalhavam seis dias por semana e no sétimo ministravam sermões. A fala, por sua vez, não pertencia somente ao pregador, outros poderiam tomar da palavra, criticando e mostrando sua opinião sobre o que estava sendo pregado. Qualquer um poderia receber o Espírito Santo e entender a Bíblia, todos eram convocados à tarefa de ler as Escrituras e interpretar seu mundo.

A Bíblia certamente é um dos livros mais presentes – se não o mais - em nossa cultura ocidental. Embora atualmente ele não faça parte de nosso currículo “escolar” ou de leitura comum, a partir dele foram formatadas certas ideias e concepções que até hoje são a base através da qual conhecemos o mundo. Podemos não ler o texto, mas conhecemos seus personagens, seus símbolos e relatos. Histórias bíblicas são lidas e divulgadas através de desenhos, séries e filmes. Analogias com o Livro Sagrado são comuns nos meios de comunicação e até em ditados populares. A Bíblia ainda é um dos livros mais vendidos no mundo e no Brasil temos a Sociedade Bíblica do Brasil que chega a distribuir cerca de 6.783.255 por ano¹²³.

A maioria dos leitores da Bíblia consegue perceber a dificuldade de interpretação de algumas passagens. A junção dos livros do Antigo Testamento tais como os conhecemos hoje, reunidos pelo clero judaico, são textos escritos por pessoas diferentes em tempos diversos. Há passagens que não fecham no entendimento e outras que são até contraditórias. Os próprios profetas têm percepções que se contrapõem sobre como é Deus, de que forma Ele se manifesta, etc. Há livros que foram descartados por serem apócrifos, outros que foram acrescentados, modificando o cânone ao longo dos anos. Atualmente, inclusive, há diferenças entre a Bíblia protestante e a católica¹²⁴. Teólogos ainda hoje discutem sobre a interpretação de certa passagem ou livro, procurando alcançar uma explicação para um texto que é múltiplo. A própria união entre os dois testamentos, realizada no período medieval (HILL, 2003, p. 26), pode chocar o leitor principiante. De um Deus que pune com praga seu povo (Nm 14: 39-45), que transforma a mulher de Ló numa estátua de sal por ela olhar para trás (Gn 19: 24-26) e que afoga os egípcios no Mar Vermelho (Êx 14: 28), a imagem do Novo Testamento passa a ser de um homem simples que ensina a dar a outra face (Mt 5: 38- 42) a quem lhe bater e que morre na pior morte de todas, a de cruz (Mt 27).

Poucas ideias políticas não encontram um apoio bíblico. Enquanto o apóstolo Paulo, por exemplo, afirma que devemos estar sujeitos a autoridades, pois foram instituídas por Deus (Rm 18), os discípulos de Jesus, quando presos por pregarem,

¹²³ Dados obtidos na página da instituição. Disponível em:<< <http://gospel.ativo-forum.com/t3637-sociedade-biblica-do-brasil-continua-se-superando-no-esforco-de-levar-a-palavra-de-deus-a-um-numero-cada-vez-maior-de-pessoas>>> Acesso em 24-07-2012

¹²⁴ Isso se deve aos livros considerados apócrifos pelos protestantes.

afirmaram que mais vale obedecer a Deus que aos homens (At 5: 29). Utilizando-se do mesmo livro pode se ensinar a respeitar e obedecer ao governante ou rebelar-se por ele representar uma autoridade fora dos propósitos divinos. Não à toa, John Hall, por exemplo, afirma que após analisar a Bíblia encontrou a forma monárquica como a única que é defendida pelas escrituras; já Harrington¹²⁵, recolheu numerosos textos das escrituras apoiando a comunidade livre (HARRINGTON, 1996). Duas formas de governo que podem encontrar defesa na multiplicidade de ideias advindas do Livro Sagrado.

De acordo com Hill (2003, p. 26), para os ingleses do século XVII a Bíblia e os antigos estavam investidos de tal áurea de autoridade que não era sábio o homem que se recusasse a seguir seus preceitos. Entramos neste ponto nos desafios de leitura para os modernos. Por um lado, existia este grau de certeza quando à verdade das Escrituras Sagradas, por outro lado, no entanto, havia uma multiplicidade gigantesca de possibilidades de interpretação. Como escolher a correta? Tais pensamentos deviam gerar angústias e muitas perguntas: qual a “verdadeira” interpretação? A resposta dos ingleses a nós seria “segundo o meu ponto de vista”. Luteranos, calvinistas, anglicanos, batistas, todos os grupos, antigos ou novos na plataforma política reivindicavam a si mesmos como autoridades na interpretação da Bíblia. Um arsenal onde todos podiam pegar armas, a citação do Livro Sagrado servia aos diversos propósitos.

Na Inglaterra do século XVII, um século da revolução e guerra civil, todos os partidos recorriam ao apoio da Bíblia [...] os radicais do século XVII afirmavam que suas ideias provinham da Bíblia. E eles estavam certos. Todas as heresias tinham suas origens na Bíblia, porque ela mesma é uma compilação, um meio-termo; a ortodoxia muda na medida em que incorpora ou reage exageradamente à heresia – que origina no texto bíblico (HILL, 2003, p. 27).

Lutero, primeiro reformador que surtiu uma eficácia singular, retirou suas ideias de uma leitura da Bíblia onde teria recebido revelação sobre a passagem “o justo

¹²⁵ Harrington, em seu livro *La República de Oceana*, rebate muitas das ideias contidas nos textos de Hobbes. Para ele, as questões políticas estavam intimamente ligadas à economia. Como na Inglaterra, graças à expropriação das terras da Igreja, havia crescido o número de proprietários, era necessário uma república oligárquica. Uma monarquia só seria possível com um número reduzido de donos de terras. *Oceana* seria uma forma de governo, imaginada pelo autor, que deveria ser aplicada na Inglaterra. Para construir seus argumentos, Harrington se utiliza longamente de Aristóteles, Tito Lívio, Maquiavel, entre outros. Para ele, o aprendizado da história favorecia o conhecimento sobre a arte da política. Sua forma de pensar se sustenta no uso dos antigos e da Bíblia, sendo que ao longo do texto há continuas citações (HARRINGTON, 1996).

viverá pela fé”. Suas afirmações sobre igreja iriam contra a jurisprudência dela em assuntos temporais e fortaleceriam o poder dos príncipes, já que, segundo ele, primeiro deveria se obedecer a Deus e depois ao príncipe, não incluindo, com isso, a força da Igreja (SKINNER, 2009, p. 299). A própria relação de Lutero com os humanistas fortaleceu a base intelectual da Reforma e propiciou a discussão dos textos por um público maior. A primeira tradução do texto sagrado feita pelo reformador garantiu a leitura por leigos, iniciando um movimento de multiplicação de seitas e heresias como seus contemporâneos jamais haviam visto.

Não quero afirmar com isso que antes da Reforma havia total domínio da Igreja sobre a mente dos europeus. Hereges havia às dezenas e os próprios fiéis interpretavam de forma diferente o que ouviam na missa de domingo. Segundo Christopher Hill (1985, p. 42), existiam heresias difundidas no mundo inglês desde o século XVI. Julgadas em tribunais eclesiásticos, pouco valor tinham as defesas dos réus. Entretanto, o que era heresia, perseguida e, se possível, aniquilada, tornar-se-ia elemento de aceitação e de transformações profundas no mundo europeu.

Na Inglaterra, Henrique VIII de fiel defensor da fé contra as facções que quebravam o domínio da igreja, se tornaria um de seus inimigos mais combativos. A porta aberta pelo soberano, contudo, iniciaria uma série de movimentos que quebrariam a hierarquia tradicional. Obviamente o soberano não tinha ideia do precedente que abriria e embora inicialmente seu desligamento do clero romano outorgasse-lhe mais poder político e religioso - já que agora era chefe da Igreja também - o efeito em cascata e ao longo do tempo era a disseminação de seitas e igrejas que também se viam como intérpretes do Livro Sagrado, contrários à igreja instituída por ele.

A versão inglesa do Novo Testamento foi publicada em Genebra em 1557, enquanto Maria (a rainha católica, filha de Henrique VIII) estava no trono inglês. O trabalho havia sido feito por exilados. A versão completa, no entanto, seria publicada em 1560, no governo de Elizabeth. O objetivo da versão de Genebra era uma ampla circulação, para que homens e mulheres fossem seus próprios intérpretes do texto. O alvo foi alcançado e cerca de sessenta edições dela foram impressas com mapas e conceitos para facilitar a leitura dos leigos (HILL, 2005, p.89). O diferencial dessa versão, no entanto, viria nas notas explicativas que opinavam sobre a vida política,

estimulando a intervenção dos fiéis no curso dos acontecimentos. Sir. Robert Filmer afirmava, por exemplo, que a palavra “tirano” não existia na Bíblia, mas aparecia frequentemente na Bíblia de Genebra (apud HILL, 2005, p. 92). O próprio rei Jaime I considerou essa versão como “a pior tradução”, já que ao considerar a desobediência como algo passível de agradar a Deus incitava a rebelião. Nas palavras de Hill:

O respeitável Peter Heylyn nos fala que as notas da Bíblia de Genebra, “em algumas passagens, sugerem rebeliões e em outras, dissensões, destruindo tanto a pessoa quanto o poder dos reis e de todas as relações civis, além da própria sociedade humana” (HILL, 2005, p. 91).

Certamente Peter Heylyn, citado pelo historiador inglês, exagera um pouco em sua denúncia e no teor catastrófico que ela carrega. Não obstante, a ampliação dos leitores da Bíblia e de seus intérpretes certamente assustou os mais receosos. De acordo com Hill (2005, p.38), a Bíblia de Genebra era impressa em itálico e não em estilo gótico, o que barateava seu custo. A versão dos bispos de 1568 era um livro caro, fazendo com que os pobres não pudessem comprar. A partir de 1640, entretanto, o monopólio das Bíblias seria quebrado e a preços populares passariam a circular livremente. O número de Bíblias e Novos Testamentos entre a Reforma e 1640 chegou a um milhão de exemplares.

Tentando freiar a difusão de seitas e novos movimentos contestatórios, a hierarquia anglicana fez com que houvesse em cada paróquia um clérigo que interpretasse as Escrituras para seus paroquianos, afogando os movimentos heréticos. A própria catequese tornou-se uma forma de disseminar as verdades aceitas pelos governantes. As medidas, contudo, revelaram-se ineficientes devido à ênfase puritana na leitura e discussão da Bíblia pelo chefe da família.

O número crescente de Bíblias em circulação e sua leitura contínua pelo povo fez com que Christopher Hill chamasse esse fenômeno de “revolução cultural” (HILL, 2003, p. 29). Muitos, imbuídos no estímulo da leitura trazido pelos pregadores, aprendiam a ler e a escrever para produzir também sua própria interpretação. É possível imaginar que após uma conversa ou um sermão dezenas de ingleses chegavam em casa e abriam sua Bíblia na busca da inspiração adequada para o momento. Se discordavam do pregador ou do governante bastava justificar sua

opinião com versículos bíblicos para alcançar aceitação entre seus colegas. Nas palavras do historiador inglês:

A liberdade de discussão e o acesso ao povo comum a textos impressos permitiram que fossem expressas visões que poderiam ou não ter sido defendidas antes de 1640, mas que certamente, naquela época, jamais teriam chegado à imprensa ou aos discursos parlamentares (HILL, 2003, p. 146).

A impressão de várias Bíblias fez com que crescesse uma onda de estudos bíblicos. Além disso, de acordo com Hill (2003, p. 33), movimentos reformistas dentro dos católicos surgiam, sem esperar necessariamente uma permissão papal para formar novas ordens ou reformar a antiga. A teologia abria-se à laicidade e os leitores sentiam-se livres com a possibilidade de produzirem sua própria visão sobre os acontecimentos.

Com tal difusão da Bíblia, a interferência de Deus e do diabo na vida política era cotidiana. Os acontecimentos eram lidos à luz do Livro Sagrado e enquadrados segundo a interpretação das Escrituras. Sem intervenções entre Deus e o homem, todos os homens seriam não só interpretes, mas também “profetas¹²⁶”. A linha da história, sendo concebida e dirigida pela divindade, era passível de ser reveladas aos seus escolhidos. As profecias escatológicas teriam lugar de destaque na literatura protestante, reforçada pela invenção da imprensa e a difusão de livros que se propunham a interpretar a vida política por meio de analogias com a Bíblia (HILL, 1985, p. 104).

É importante destacar que a profecia não era separada da vida política e civil, pelo contrário, assim como Hobbes tinha uma ciência civil, existia uma da profecia, capaz de desvendar o que era oculto aos olhos humanos. A religião, embora agora se tornasse cada vez mais individual que coletiva, era parte intrínseca da forma de pensar moderna. A Bíblia era fonte de conhecimento verdadeiro e o próprio Hobbes a usava, como veremos, para fortalecer seus argumentos.

Cada leitor se apropriava dos textos do Livro Sagrado como se ele fosse escrito por um de seus contemporâneos. As profecias em direção ao fim do mundo eram lidas como pano de fundo das guerras civis. Para os ingleses, em Amós VIII e

¹²⁶ A crença de que não haveria interferência entre a divindade e os seres humanos acompanhou a ênfase na possibilidade de Deus falar diretamente com seus eleitos. Tudo isso faz com que exista na Inglaterra Moderna uma verdadeira “nação de profetas”, nas palavras de Christopher Hill (1985, p. 99).

IX, por exemplo, já estava registrado o que ocorreu no país desde o Longo Parlamento. Além disso, no Apocalipse estavam descritas as guerras que convulsionavam o país.

No entanto, não se restringiam às profecias as analogias bíblicas. O papa era o próprio anticristo e enquanto Eduardo VI era comparado ao “bom rei Josias¹²⁷”, exemplo a ser seguido, Carlos I era como Roboão¹²⁸, que havia dado lugar à idolatria e à perseguição. A esposa católica de Carlos I, por sua vez, era comparada à Jesabel, esposa do rei Acabe, que mandara matar o profeta Elias e perseguia os que adoravam o Deus de Israel. Carlos I seria como o rei Acabe, influenciado por sua Jesabel, que odiava o “povo de Deus”. A aliança entre os parlamentos da Inglaterra e da Escócia em 1643 tomou a forma de um solene pacto e acordo, segundo a tradição do Antigo Testamento. Quando alguns parlamentares queriam poupar a vida do rei, Thomas Brooks fez um sermão, em 1648, repreendendo-os por pouparem o sangue de pessoas que Deus havia pedido como forma de justiça (HILL, 2003, p. 124). A comparação com Saul é evidente, já que ele é acusado de desobediência ao não matar todos os amalequitas, como Deus havia exigido¹²⁹. O resultado seria a profecia de Samuel afirmando que já não seria mais rei em Israel¹³⁰.

Os sermões atacavam Carlos I comparando-o aos personagens injustos do Antigo Testamento (HILL, 2003, p.131), Amã que preparou uma forca para Mordecai - tio de Ester, porque esse não queria se curvar diante dele - que jogavam Daniel na cova dos leões ou os que colocaram os amigos de Daniel na fornalha acesa. Os que haviam jogado os rapazes na fornalha morreram, mas eles nada sofreram, resistindo às ordens de Nabucodonosor. De acordo com Hill (2003, p. 149), Jeroboão era o

¹²⁷ Segundo a Bíblia, Josias teria começado a reinar com oito anos, após o assassinato de seu pai, Amom. Teria destruído os altares de ídolos pagãos e encontrado a lei de Moisés guardada no templo (II Crônicas 34).

¹²⁸ Filho de Salomão, Roboão quando ouviu o clamor do povo para que a carga de trabalho fosse aliviada respondeu negativamente, afirmando que se seu pai havia sido duro, ele o seria ainda mais. A partir daí o povo se dividiu, ficando as tribos do norte com a tribo de Efraim e do sul com Roboão. O rei traria mais uma vez a idolatria para Israel, fazendo o que era mal perante os olhos de Deus (Reis 12:1-24).

¹²⁹ “Vão, pois agora e fere a Amaleque e destrói totalmente tudo o que ele tiver; nada lhe poupas, porém matarás homem e mulher, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e juntas” (I Samuel 15:3).

¹³⁰ “Você rejeitou a palavra do Senhor, Ele também rejeitou a ti para que não seja mais rei sobre Israel” (I Samuel 15: 23).

preferido nas comparações com os reis, já que foi, no Antigo Testamento, promotor de culto a ídolos. Aqueles que tramavam injustiças receberiam a vingança do senhor e os que se diziam neutros seriam julgados na mesma proporção, não eram tempos de neutralidade e Deus autorizava a guerra em determinadas ocasiões (Jz 20: 26-28). Alguns pregadores se viam como profetas que alertavam aos reis sobre seu modo de proceder e é possível dizer que se viam como “bocas de Deus” capazes de portar o conhecimento sobre o futuro da nação de Deus, a Inglaterra. Seriam os novos profetas, tais como Amós, Jeremias e Isaías, alertando sobre o perigo que se corria.

Carlos I, por ser o que viveu a Revolução Inglesa era o preferido nos ataques, mas não era o único alvo dos pregadores. Jaime II, por exemplo, foi comparada, em 1689 (HILL, 2003, p.151), a Abimaleque, assassinado por uma mulher: “Então Deus, através desta morte miserável, vingou-se dos tiranos ainda nessa vida” – nota da Bíblia de Genebra - (apud HILL, 2003, p. 151). Os exemplos de reis que caíram por causa da idolatria e desobediência eram intermináveis e seus efeitos sobre os ouvintes estavam relacionados ao que já anteriormente conheciam, por leitura ou por escutar, não só na igreja, mas, como vemos, em todos os cantos do reino.

De acordo com Hill (2003, p. 162), algumas metáforas bíblicas são recorrentes no discurso radical puritano, já que associavam o anticristo ao papa. Além disso, Babilônia, Egito, Sodoma e Gomorra aparecem nos discursos como sendo tudo o que há de negativo no mundo. Roma era a segunda Babilônia, lugar da perdição e de tudo o que há de mau. Em algumas ocasiões, no entanto, Londres é a segunda Babilônia e os reis seus defensores. Ninguém queria ser comparado ao Egito, mas nos discursos puritanos ele aparece como uma metáfora à volta da monarquia (HILL, 2003, p. 166). O caminho não era esse, o correto seria andar em direção à Canaã, não retornando de onde Deus os havia tirado, como havia feito com Israel.

É interessante perceber que os exemplos valiam na medida em que se entendia que tal como Israel era anteriormente o povo de Deus, os ingleses agora eram o povo escolhido. Da mesma forma que o povo de Israel recebia benção ou maldição de acordo com a forma como se comportasse diante de Deus, os ingleses

estavam condicionados as atitudes que tivessem. Tudo era simbólico¹³¹ e não era difícil encontrar alguma referência bíblica para aplicar diante de algum acontecimento político. Mesmo que aos nossos olhos as metáforas sejam forçadas¹³², para aqueles que já se desagradavam com a igreja anglicana era um “empurrão” a mais, a reiteração de algo que já acreditavam.

A metáfora Bíblica é um projeto quase taquigráfico. O Egito é um lugar do qual se deve fugir e para onde nunca se deve voltar. A Babilônia representa mais que um simples lugar: ela encarna toda a influência maléfica, todos os administradores corruptos e os prelados. Os gigantes são os tiranos e perseguidores. As árvores altas são aquelas que existem para serem abatidas (HILL, 2003, p. 177).

Os exemplos trazidos do Antigo Testamento eram usados à medida que aumentavam os questionamentos quanto aos poderes e responsabilidades da monarquia. Citá-los era uma forma de criar significados não explícitos e dar entendimento sobre práticas políticas através de narrativas já anteriormente conhecidas pelos ouvintes. “A vantagem de citar a Bíblia residia no fato de que o pregador ou escritor poderia apelar para um nome para lembrar ao seu público partes da história que ele achava prudente enfatizar” (HILL, 2003, p. 101).

Além disso, o que se utilizava de tais elementos outorgava a outro a autoridade de suas palavras - semelhante ao que fazemos quando confirmamos nossa argumentação com um autor consagrado - se a palavra de Deus afirmava e essa não erra, aquele que a cita apenas confirma algo que já tem, perante os ouvintes, a validade que necessita. Por outro lado, o Novo Testamento também tinha sua utilidade na plataforma política. Nos evangelhos um dos grupos mais criticados por Jesus são os fariseus. Segundo ele, eles eram como sepulcros caiados, como cegos que guiam a outros, como um fermento que contaminava “toda massa”. Os religiosos de então entravam em confronto constante com Jesus por ele realizar curas no sábado e por ele se dizer filho de Deus. Era um prato cheio para os pregadores sediciosos. Eles estavam, obviamente, do lado de Jesus, enquanto os bispos anglicanos eram a reprodução dos fariseus dos tempos de Jesus (HILL,

¹³¹ Hill afirma que os próprios ventos eram simbólicos, principalmente os vindos do norte, já que tinham conotação negativa. Não à toa o próprio papado estava ao norte, assim como a Babilônia (HILL, 2003, p. 174).

¹³² Assim como Satanás colocou um estandarte ao norte (Babilônia, Roma), Carlos I havia feito em 1642 (HILL, 2003, p. 176).

2003, p. 161), bastava citar algumas palavras e a metáfora alcançava o fim que os oradores desejavam, ninguém desejava estar do lado dos que tanto perseguiram Jesus.

Além da referência aos textos Bíblicos como eixos norteadores, os críticos aos realistas se utilizavam de outro artifício para mover as multidões: os jejuns. Utilizados por meio de apoio bíblico, a prática de jejum caracterizava arrependimento ao se perceber que Deus já não era o centro da monarquia. De acordo com Hill (2003, p. 122), jejuns coletivos eram acompanhados por sermões no Parlamento no final do reinado de Jaime I. Embora o teor fosse religioso, a crítica política era evidente, tanto que Elizabeth em seu reinado não permitia jejuns nacionais ou sermões de jejuns. Eles eram chamados pelo sucesso no Parlamento e em 1620, quando parecia que o protestantismo estava em grande perigo na Europa.

Alguns utilizavam o jejum para preparar ações políticas como o julgamento do Conde de Strafford, arcebispo Laud e do próprio rei, Carlos I. Para alguns pregadores, a permanência de Deus em uma nação era condicionada, sendo o jejum uma forma de mover o coração do Todo Poderoso, mostrando arrependimento. Assim como a idolatria havia afastado Deus de Israel, posições do rei podiam fazer o mesmo na Inglaterra. O jejum seria a abstenção do trabalho e a presença em cerimônias especiais na igreja. Na Bíblia é considerado um tempo de separação, a ausência de alimento está ligada a uma maior conexão com Deus, quando se poderia, inclusive, mudar o coração da divindade.

Que sentido teria a prática do jejum para os ingleses do século XVII? Além das palavras citadas em sermões era necessário sentir no corpo a agonia pela qual passava, em sua visão, o país em que residiam. A prática de jejum era usual para os judeus, como prática religiosa semanal. Em uma ocasião, inclusive, os fariseus perguntaram a Jesus porque seus discípulos não jejuavam. Ele respondeu que enquanto ele estava com eles não deviam jejuar, mas somente depois que ele morresse¹³³. O jejum traduzia a tristeza da alma através do corpo, a abstinência de

¹³³ “Os discípulos de João Batista e os fariseus estavam jejuando. Algumas pessoas chegaram perto de Jesus e disseram a ele: — Os discípulos de João e os discípulos dos fariseus jejuam. Por que é que os discípulos do senhor não jejuam? Jesus respondeu: — Vocês acham que os convidados de um casamento jejuam enquanto o noivo está com eles? Enquanto ele está presente, é claro que não jejuam! Mas chegará o tempo em que o noivo será tirado do meio deles; então sim eles vão jejuar!

comida era a exteriorização do mal que viam em seu país. Politicamente, o jejum era uma forma de sensibilizar os que ouviam a pregação.

Por outro lado, o jejum podia, em certas ocasiões, ser usado como celebração. Era o caso do aniversário da morte de Carlos I, que era comemorado com um jejum (HILL, 2003, p. 146). A monarquia restaurada, no entanto, substituiu a data pela Ação de Graças em 29 de maio, aniversário do retorno de Carlos II à Londres. Nesse caso, o jejum era um ato simbólico de lembrança, assim como é para os judeus comemorar a páscoa. De um lado, os hebreus haviam sido libertos da servidão no Egito, de outro, os ingleses celebravam o fim de uma monarquia má aos olhos de Deus.

Hobbes pensava que a pregação era um mal que se abatia ao Estado, pois ela não estava sujeita à autoridade do soberano. Os opositores ao rei, no entanto, faziam jejuns contra a idolatria e pelo aumento da pregação. A proposta de Marshall, por exemplo, pregador citado por Christopher Hill (2003, p. 129), era que se deveria imitar Josafá “que enviou príncipes e levitas [...] a todas as cidades para ensinar o povo” (II Cr 17: 7). Segundo ele, a falta de pregação era, inclusive, a causa do insucesso dos parlamentares. Acontecimentos políticos esperados, como a paz entre a Inglaterra e a Escócia eram vistos como repostas de orações e jejuns. Através da oração, do jejum e da pregação seria possível intervir na vida política de seu país. John Godwin afirmou em seu sermão: “Deus deu, então, a seus eleitos autoridade suficiente para que, por sua intercessão e a de suas orações, eles pudessem tanto construir quando demolir” (apud HILL, 2003, p. 141).

De acordo com Hill (2003, p. 125), há cerca de 240 sermões impressos, 180 são baseados no Antigo Testamento¹³⁴ e 59 no Novo Testamento, sendo que dos últimos, 12 são do Apocalipse. Os temas de impacto relacionado ao fim do mundo e ao mal que poderia ocorrer se os reis se afastassem da vontade de Deus

Ninguém usa um retalho de pano novo para remendar uma roupa velha; pois o remendo novo encolhe e rasga a roupa velha, aumentando o buraco” (Marcos 2: 18- 20).

¹³⁴ Sobre o uso do Antigo Testamento: “[...] O Antigo Testamento é muito mais enfático e brutal do que o Novo no que diz respeito à coletiva e indiscriminada eliminação dos inimigos de Deus e à salvação do povo judeu e não apenas de alguns poucos indivíduos. Somente o Apocalipse, no Novo Testamento, compartilha com o Antigo a alegria pelo massacre dos pagãos [...] A doutrina protestante da predestinação surgiu de uma adaptação do Antigo Testamento ao mundo do século XVI; a doutrina da pregação por parte de todos os crentes começa com o conceito de pregação contido no Antigo Testamento, o que nem sempre foi fácil de encontrar no Novo Testamento [...]” (HILL, 2003, p. 107 e 108).

preponderaram nos sermões. Certamente era também uma forma de sensibilizar o público e impactá-lo, mostrando os riscos que corriam os que não se levantassem contra “a maldade” da coroa. Aquele que não executava a justiça iria perecer, como ocorrera com Acabe e Saul, é crueldade para o bem poupar o mal (HILL, 2003, p. 141).

A Bíblia era usada, dessa forma, para fortalecer os ânimos dos que lutavam contra o rei, a favor do Parlamento. Citações do livro eram feitas no sentido de estimular os soldados e famílias à guerra apocalíptica da qual tomavam parte. Nos sermões, era enfatizada a paciência que deveriam ter frente à adversidade e aos altos e baixos da guerra, que não era qualquer uma, já que cumpriam os desígnios de Deus (HILL, 2003, p. 137). Em sermões a elite clerical e estatal era colocada sobre fogo cruzado. Citações bíblicas procuravam demonstrar que Deus chamava os humildes e pobres para diminuir o que era grande no mundo¹³⁵. De acordo com as pregações (HILL, 2003, p. 139), Moisés, Josué, Gideão, Saul e Davi, que eram homens de Deus não eram membros da elite, mas “pessoas comuns”, eram essas que Deus usava para cumprir seus propósitos.

No limite, as citações bíblicas, especialmente do Novo Testamento, dariam origem a uma política de liberdade. Entretanto, não é possível perceber uma clara teorização, sendo as defesas políticas, em sua maior parte, baseadas em diversos textos do Livro Sagrado sem uma clara relação entre si e sem objetivos delimitados. O evangelho os teria tornado “livres”, sem divisão hierárquica. Assim “[...] em Cristo não há nem escravo ou liberto, nem homem nem mulher” (Gálatas 3: 28), “Para liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois, firmes e não vos submetais de novo ao jugo de escravidão” (Gálatas 5:1) [grifos são meus]. O conceito de liberdade virava as hierarquias tradicionais e o aprendizado que afirmava que cada coisa estava em seu devido lugar no universo, sendo que esse aspecto correspondia à vida política e social. Se todos eram livres, a superioridade natural era uma invenção que devia ser combatida.

¹³⁵ "Porque a loucura de Deus é mais sábia que a sabedoria humana, e a fraqueza de Deus é mais forte que a força do homem. Irmãos pensem no que vocês eram quando foram chamados. Poucos eram sábios segundo os padrões humanos; poucos eram poderosos; poucos eram de nobre nascimento. Mas Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes" (I Coríntios 1: 25-27).

Não é a toa que Hobbes lutará em seu texto contra tais pensamentos, mostrando a necessidade de se manter em obediência ao soberano. Para realistas tais pressupostos deviam assustar, já que visavam um público que até então era ensinado à submissão, era necessário deter a “horda”, usando o mesmo texto, através de passagens que ensinavam a obedecer.

O Novo Testamento está repleto de ideias libertárias que poderiam causar grande impressão sobre pessoas que o viam como um guia em tempos de opressão política e social. Qualquer que tenha sido seu sentido original, homens e mulheres iletrados, que estudavam a Bíblia por si mesmos, pela primeira vez, podia ver, nos textos [...], uma relevância política imediata, mesmo abstraindo-se de seu contexto histórico [...]” (HILL, 2003, p. 256).

Por outro lado, os realistas também se utilizavam de linguagem semelhante para justificar o poder do monarca, já que Deus, segundo eles, havia colocado cada coisa em seu devido lugar num mecanismo perfeito de ordem e regulação. A manutenção da ordem dependeria das coisas e pessoas estarem nos lugares por Deus designados na criação do mundo. O soberano é designado por Deus e ir contra seus desígnios é infringir os códigos instituídos pelo criador, nenhum homem sensato faria tal coisa. Eunice Ostrensky, que em seu livro “Revoluções no Poder” analisou os discursos políticos durante a Revolução Inglesa, segundo ela:

As escrituras, que deveriam ser fonte de fé e certeza, transformaram-se em terreno para o epaché, por assim dizer, na medida em que principais passagens bíblicas citadas por parlamentaristas e realistas receberam interpretações conflitantes, tornando-se indefinidos os termos de conotação moral [...] O número de jornais nas ruas parece demonstrar que cada homem se converteu em juiz de si mesmo e do conflito (OSTRENSKY, 2005, p. 197).

Portanto, a Bíblia era usada também pelos monarquistas para manter a ordem. A passagem de Paulo aos Romanos, por exemplo, era, de acordo com Hill (2003, p. 260), uma das preferidas: “Toda a alma esteja sujeita às autoridades superiores [...] e aos poderes que foram ordenados por Deus” (Romanos 13:1). Segundo os realistas, o soberano descendia de Adão que seria o primeiro patriarca, seu direito legítimo que vinha praticamente desde a fundação do mundo. Todas as coisas estavam ligadas a uma hierarquia cósmica, quebrar isso seria quebrar a própria ordem constituinte do mundo, seria o princípio do caos.

O discurso religioso aristocrático estava ligado, por sua vez, a outras leituras clássicas, como do próprio Aristóteles. Segundo o filósofo, tudo existia para

determinado fim, assim, numa hierarquia perfeita, que regia o próprio cosmo, a mulher devia obedecer ao marido, o escravo ao senhor, os filhos ao pai, etc. Na natureza de cada um estava determinado se nasceu para comandar ou para obedecer:

[...] Isso porque é conveniente, e não apenas necessário, que alguém faça as leis e outros as obedçam; desde o momento em que nascem, os homens estão determinados uns para sujeição, outros para o comando [...] Do mesmo modo, o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este principio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade [...] (ARISTÓTELES, *Política*, Livro I).

Embora o discurso da ordem universal, representada pelo macrocosmo no campo universo e microcosmo na forma de corpo já exista antes da revolução e dos movimentos protestantes – como podemos observar em Aristóteles, leitura obrigatória nas universidades - ele se fortalece e responde aos discursos dos que se levantavam contra a ordem. De acordo com Eunice Ostrensky (2005, p. 36), Jaime I e Robert Filmer respondem a protestantes radicais e jesuítas, que usam passagens bíblicas para se contrapor ao rei. A obediência, dessa forma, é vista como a maior virtude e a rebelião como o maior dos pecados. O céu e o inferno seriam representações da obediência e da rebelião, sendo que o primeiro pecado de Satanás foi a rebelião contra Deus.

O profeta Ezequiel descreveu no capítulo 28 a queda do Diabo que seria, segundo a história bíblica, um anjo de luz. Qual seu pecado? A rebeldia contra Deus. No desejo de querer ser igual ao criador, ele disse no seu coração “subirei em tal lugar e serei como o Altíssimo”. Seu castigo? Foi expulso do céu, junto com os anjos que havia convencido. O pior pecado seria esse, o da revolta contra a ordem, aquele que se rebelasse era comparado, nessa lógica, ao pior inimigo da divindade. Se Deus não havia poupado Satanás da queda e seu castigo foi tão grande a ponto de estar profetizado em Apocalipse seu aprisionamento para sempre, o que esperaria os rebeldes ingleses?

A rebelião só pode ser “o primeiro e maior pecado, a raiz mesma de todos os outros pecados, a causa primeira de todas as misérias mundanas e físicas [...] e coisa infinitamente pior que tudo isso [...], a causa mesma da morte e da danação eterna” (*An Homily against Disobedience and Wyful Rebellion*, apud OSTRENSKY, 2005, p. 46).

Não à toa Carlos I teria ido ao seu enforcamento como mártir, pedindo a Deus que não imputasse a culpa a seus agressores (OSTRENSKY, 2005, p. 42), semelhante ao que Cristo havia feito quando crucificado. A Bíblia relata que quando Cristo foi crucificado, o dia se tornou em noite e todos perceberam que haviam matado o filho de Deus. Para os realistas, por sua vez, o brilho da realeza seria semelhante ao sol, com sua luz e com a capacidade de dar a vida (OSTRENSKY, 2005, p. 52). Matá-lo era trazer a escuridão para a terra, o caos seria instalado, já que a ordem cósmica divina estava quebrada. Para os realistas mais crentes no direito divino, o frio daquela manhã de 29 de janeiro de 1649 foi maior na alma que no corpo, o pior estava por vir, os homens haviam desestruturado a ordem de Deus, matando seu ungido, sua representação na terra.

Mesmo diante do maior dos tiranos não era correto se rebelar, já que Deus colocava-os como forma de castigar o povo, quando ele não se comportava como devia. O pior dos reis havia recebido da própria divindade sua autoridade, a sujeição valia sem importar a forma como se comportasse o soberano. A hierarquia era sagrada e iniciava-se com o pai até chegar ao rei, uma espécie de continuação do papel paternal familiar¹³⁶. Os súditos deveriam, na catequese, decorar as homilias e os catecismos. O tema delas, por sua vez, era invariavelmente o mesmo: a obediência à ordem e a todos os que Deus havia colocado acima do povo comum.

Para os realistas, Deus havia colocado tudo em seu devido lugar, numa hierarquia perfeita, a “Grande Cadeia de seres”. Desestabilizar tal organização seria ir contra os desígnios do criador e as consequências poderiam ser terríveis. Assim como a cabeça era superioridade ao corpo, não podendo partes do corpo rebelar-se contra ela, os súditos não poderiam revoltar-se contra o soberano, já que feririam a ordem natural das coisas instituídas por Deus. Todo o universo estava em “doce subordinação”, sendo que o rei seria superior a todos os seres, já que estaria somente abaixo de Deus: era o mais alto elemento na grande cadeia de seres (OSTRENSKY, 2005, p. 52). Dessa forma, a criatura se submetia ao criador, a mulher ao marido, os filhos aos pais e os servos ao senhor.

¹³⁶ “Por pai e mãe do quinto mandamento entende-se não apenas os pais naturais, mas todos os superiores em idade e dons, especialmente aqueles que por ordenação de Deus estão acima de nós em posição de autoridade, seja na família, na igreja e na República” (OSTRENSKY, 2005, p. 46).

Obviamente, há várias citações bíblicas que favorecem tais afirmações, especialmente quando o apóstolo Paulo se refere à igreja como corpo de Cristo¹³⁷, sendo ele “o cabeça”. A analogia encaixava perfeitamente com a do soberano como sendo a cabeça do corpo político. Os membros do corpo não questionam a direção da cabeça, assim como a mulher não questiona o marido¹³⁸ ou os filhos o pai¹³⁹. Modificar tal lógica é desestruturar a harmonia do universo.

Como harmonizar tais passagens com outras, que, como vimos, enfatizam a liberdade e o direito que tinham os pobres e afastados da hierarquia social? A resposta a tal questionamento não é simples ou fácil, já que a forma como cada um se apropriava do texto bíblico dependia do grupo social do qual fazia parte, de outras leituras e da forma como relacionava tais interpretações às reuniões religiosas que fazia parte. Contudo, é possível dizer que com a Reforma e a multiplicação de leitores, temos formado um novo grupo que, aprendendo a ler, toma posições, estabelece conexões e passa a interferir, mesmo que indiretamente, na plataforma política. Esse grupo não é a elite realista que dificilmente questionaria o poder soberano por medo de perder seus cargos e direitos, também não são os parlamentares e seus seguidores, que já há algum tempo desagradavam-se com as ordens do rei. Esse novo público, cujo apoio se vê disputado, é o povo comum que há pouco tempo se limitava a escutar e repetir as homilias nos catecismos de domingo. O povo comum, que Hobbes teme, pois é facilmente persuadido e comparado à hidra de muitas cabeças, é o alvo desses discursos.

Na mesma lógica, imagino que o público para o qual Hobbes faça citações seja preferencialmente o povo comum, que agora lê, interpreta, discute e se posiciona frente às transformações políticas e sociais das quais se encontra sujeito. Não há como se contrapor à Bíblia, fazer isso seria não ser compreendido, nem entendido no contexto político inglês moderno. A linguagem religiosa, como percebemos, é o “lugar comum” que permite ler e entender o mundo, fugir disso é sair do século XVII. Entretanto, há uma saída para o filósofo: ensinar a ler e mostrar os erros dos que se

¹³⁷ “[...] sobre todas as coisas o constituiu como cabeça da igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todos” (Efésios 1: 22-23).

¹³⁸ “As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor [...] Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido” (Efésios 5:22,24).

¹³⁹ “Filhos, obedeci a vossos pais no Senhor, pois isto é justo” (Efésios 6:1).

rebelavam contra o rei. O caminho não era entender o rei como enviado de Deus, mas como uma escolha humana, saída para o caos.

3.2 A leitura correta das escrituras: o caminho para a paz

Embora Hobbes entendesse que o caminho para a paz estava em sua ciência - no entendimento do dever de obediência do súdito em relação ao soberano - sendo que sua fala não devia disputar campo com as rivais, mas ensinar, o filósofo não menosprezava seus inimigos discursivos. Eles estavam todos os dias nas praças, universidades e igrejas ensinando ao povo o caminho do mal. Donos de uma fala que convencia, persuadiam os fracos, os que não dispunham dos meios necessários para separar o bom do mau, o justo do injusto. Seus objetivos em suas referências às escrituras são, dessa forma, pelo menos, dois: mostrar os erros dos parlamentares e presbiterianos e ensinar a forma correta de ler a Bíblia.

Para alcançar tais fins, Hobbes utiliza-se de elementos persuasivos, em forma de ironia, demonstrando o mal que a leitura do Livro Sagrado de modo incorreto podia trazer à República. O pensador procura demonstrar a interpretação equivocada que seus oponentes faziam, transformando o sentido das Escrituras, as dotando de sentidos que não seriam os corretos. Hobbes debocha dos argumentos de seus oponentes, mostrando que eles eram ignorantes inclusive no que diziam conhecer¹⁴⁰.

Segundo Kierkegaard (1991), que trabalha com o conceito de ironia em Sócrates, o irônico aparta-se da visão de sua época e toma partido contrário a ela. Ele se opõe à realidade como inimiga, como aquilo que deve destruir, retirando-lhe o sentido. Por vezes, entretanto, o irônico é também vítima, pois o zelo do serviço do espírito pode devorá-lo. A realidade, dessa forma, não o prende, já que ele constrói a sua própria, nutrindo o entusiasmo de destruição que está nele.

Embora a origem da ironia seja socrática, a forma como Hobbes se utiliza da ironia é diferente em relação ao filósofo grego. Em certo sentido, como mostra Kierkegaard, Sócrates queria destruir o helenismo – ele dizia nada saber -, toda a

¹⁴⁰ É o caso da leitura de Aristóteles. Ver página 113.

realidade que o rodeava tinha perdido sua validade. Hobbes, entretanto, não desacreditava em tudo, acreditava no contrato e na possibilidade da paz, se os homens aprendessem sobre a importância de obedecer ao soberano. Não é o indivíduo irônico no sentido socrático, mas alguém que se utiliza na ironia para desarticular os argumentos de seus oponentes discursivos.

Seu objetivo ironizando seus opositores é mostrar que eles são tolos, assim como são os que acreditam em suas falácias. Ao longo do texto, o pensador reproduz os argumentos de seus opositores, na tentativa de mostrar seus erros e as correspondências erradas que faziam entre o reino de Israel e o mundo inglês. É o caso da forma como se relacionava a consagração dos reis com a de Moisés. Segundo afirmavam, o imperador recebia das mãos do papa seu reino. O pensador reproduz tal argumento com um tom irônico, para logo depois mostrar seus erros¹⁴¹. De acordo com ele, mesmo o papa recebendo do imperador seu poder, os religiosos fizeram com que, no decorrer dos anos, tal fato fosse esquecido e todos acreditassem que era do clero que vinha a autoridade do poder civil.

Mas essa graça do império foi concedida de uma maneira mais especial, tal como se concedeu a Moisés o governo de Israel ou, antes, como se concedera a Josué, para que fosse e voltasse à testa do povo, segundo lhe ordenasse o sumo sacerdote. Assim, subentendia-se que o império fora concedido a Carlos Magno, com a condição de ser comandado pelo papa. Pois quando o papa o investiu dos ornamentos régios, todo o povo bradou *Deus Dat*, isto é, *Deus é quem dá*, e o imperador aceitou assim o receber. A partir dessa época, todos ou quase todos os reis cristãos apõem-se a seus títulos as palavras *Dei Gratia*, isto é, pela *graça de Deus*, e ainda hoje seus sucessores costumam receber a coroa e o cetro das mãos de um bispo¹⁴² (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 44).

¹⁴¹ “Certamente constitui um excelente costume lembrar aos reis por graça de quem governam, mas de tal costume não se pode inferir que recebam o reino pela mediação do papa ou de qualquer outro clérigo, porque os próprios papas receberam das mãos do imperador. O primeiro a ser eleito bispo de Roma, após os imperadores tornarem-se cristãos, sem o prévio consentimento do imperador, escusou-se junto a ele por cartas, nas quais dizia que o povo e o clero de Roma o forçaram a assumir o bispado, e rogava ao imperador que o confirmasse; isso o imperador de fato o fez, embora repreendesse o procedimento dos romanos, proibindo que o mesmo voltasse a ocorrer no futuro [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 44).

¹⁴² “But this gift of the empire was in a more special manner, in such a manner as Moses had the government of Israel given him; or rather as Joshua had it given him, to go in and out before the people as the high-priest should direct him. And so the empire was understood to be given him, on condition to be directed by the Pope. For when the Pope invested him with the regal ornaments, the people all cried out *Deus dat*, that is to say, *it is God that gives it*; and the Emperor was contented so to take it. And from that time, all or most of the Christian King do put into their titles the words *Dei gratia*, that is, *by the gift of God*; and their successors use still to receive the crown and sceptre from a bishop” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 12).

Cabe aqui dizer que para Hobbes os sentidos das palavras não são imanentes, antes são dados por aquele que fala e podem ser alterados segundo o desejo daqueles que as proferem (NAKAYAMA, 2010, p. 261). Dessa forma, o filósofo faz um considerável esforço para apresentar ao seu leitor os sentidos dos textos do Livro Sagrado. Para o pensador, os significados dos textos bíblicos deveriam ser transmitidos pelo soberano, somente dessa forma a guerra civil poderia ser evitada. Embora existam no meio do povo os homens de débil entendimento e facilmente manipuláveis, havia outros que, apropriando-se do texto, o vertiam conforme desejavam, levando o povo a ficar contra seu próprio rei. Esses eram mais perigosos que os que citavam os antigos, pois apelavam à fé e seduziam com facilidade a multidão ignorante.

As palavras iludiam, deleitavam e convenciam, transformando-se em ação no campo de batalha. Antes dos soldados estarem prontos à batalha, primeiro para questionar e destronar o soberano, depois, para por fim à sua vida, foi necessário estarem seduzidos, iludidos de que faziam o correto e que estavam concretizando a vontade de Deus. O *ornatus*, da função retórica, dessa forma, não seria mero adorno, mas arma para a batalha das palavras (SKINNER, 1999, p. 70). Por meio do ornato, o sentido das palavras é também alterado, fazendo com que a compreensão original de certo texto seja transformada¹⁴³. Neste sentido, o deleite é enfatizado, arma propícia para convencer o interlocutor.

O conhecimento da retórica se fazia necessário, já que os maus, por estudo ou por habilidades naturais, poderiam ganhar no discurso, mesmo que a ciência civil mostrasse que o caminho era outro. Dessa forma, era preciso dominar a técnica e usá-la para manter a paz. Além disso, era necessário mostrar onde estavam os erros de leituras dos que lutavam contra o soberano e que iludiam a multidão.

Em seu resumo da *Arte Retórica* de Aristóteles, Hobbes procura mostrar as figuras usadas na Bíblia, seus sentidos, sem antes, no entanto, apresentar a importância do uso da arte para o bem da república. Sem ela, outros convenceriam

¹⁴³ “A maneira refinada das palavras é um ornato do discurso, pelo qual uma palavra é conduzida de sua própria significação primeira para outra, como nesta sentença: *o pecado mora ao lado*, onde pecado contém a penitência do *pecado*. *Mora ao lado* significa à mão, como aquilo que está à porta, prestes a adentrar. Esta transformação das palavras foi primeiro inventada por necessidade, a despeito da demanda por palavra, depois confirmada pelo deleite, porque tais palavras eram agradáveis e graciosas ao ouvido [...]” (HOBBS, *Toda a arte retórica*, Livro I, p. 83).

e venceriam no jogo das palavras. O fim da retórica é obter a crença, pressuposto da ação política no Parlamento, nas praças e púlpitos e no próprio campo de batalha. Sem o uso dela, outros iriam iludir, usando de suas habilidades naturais, ocasionando a dissolução do Estado.

[...] E, porque, sem esta arte, muitas vezes viria ocorrer que o homem mau, através da vantagem das habilidades naturais, aprovasse uma causa má contra uma boa. Ela trás consigo pelo menos este proveito, formando oradores até mesmo em habilidade, permitindo as vantagens somente no mérito da causa [...] Por fim, seria ridículo envergonhar-se de ser vencido nos exercícios do corpo e não envergonhar-se de ser inferior na virtude de bem expressar a mente (HOBBS, *Toda a arte Retórica*, Livro I, p. 79) [grifos são meus].

É importante salientar que Hobbes em nenhum momento questiona a autoridade das escrituras¹⁴⁴. Para ele, após a Reforma e a tradução da Bíblia seria impossível parar o movimento de leitura das Escrituras. Entretanto, devido à multiplicidade de textos com sentidos diversos, o ideal seria enfatizar aqueles que causavam o bem da República, aqueles que os sedutores não poderiam transformar conforme desejassem, já que seu sentido já estaria explícito. Nas palavras do pensador:

[...] E não partilho de vossa opinião, de que seja inútil ou talvez pernicioso ter as Escrituras traduzidas para o inglês. Há tantas passagens das Escrituras fáceis de compreender e que ensinam quer a verdadeira fé, quer a boa moralidade (e isso de maneira tão completa quanto e necessária para a salvação), que nenhum sedutor é capaz de desapossá-las do espírito de um leitor comum; além disso, sua leitura é tão proveitosa, que proibi-la provocaria grande dano a este e à república¹⁴⁵ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 93).

¹⁴⁴ Embora, no *Leviatã*, fale largamente sobre o cânone e a constituição dos Livros Sagrados, discutindo a autoria e a época de cada um. Em dado momento o pensador questiona se Escrituras eram realmente a Palavra de Deus. Entretanto, segundo ele, essa não é a questão, já que todos os cristãos creem que ela é. O importante é entender pela autoridade de quem elas se tornam lei. A resposta da indagação é óbvia: o soberano torna as Escrituras leis. A igreja, portanto, é subordinada ao soberano, sendo que ele pode autorizar e desautorizar determinada interpretação da Bíblia (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXXIII).

¹⁴⁵ “[...] And whereas you think it needless, or perhaps hurtful, to have the Scriptures in English, I am of another mind. There so many places of Scripture easy to be understood, that teach both true faith and good morality (and that as fully as is necessary to salvation), of wich no seducer is able to dispossess the mind (of any ordinary readers), that the reading of them is so profitable as not to be forbidden without great damage to them and the commonwealth” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 53).

Partindo deste pressuposto, o autor cita as Escrituras Sagradas em toda a sua obra, através de exemplos, procurando, na lógica de Aristóteles¹⁴⁶, provar seus argumentos, por meio de fatos históricos, que tem semelhança com o presente. Para ele, assim como para seus contemporâneos, a leitura da Bíblia era conhecimento da história, tal como era Tucídides, Heródoto, Cícero, entre outros. Cita-la era utilizar-se de exemplos, parte essencial da argumentação retórica (NAKAYAMA, 2009).

Os argumentos de Hobbes mostram os erros de leitura de seus inimigos políticos. Por meio da ironia, uma de suas principais armas discursivas, o pensador demonstra quão arrogantes, incautos e traiçoeiros eram os que se opunham ao rei. Embora os piores inimigos fossem os presbiterianos, a raiz do mal estava na própria Igreja Católica, pois essa já se colocava como um poder que se contrapunha ao poder civil.

Após a inundação dos povos do norte invadir as partes ocidentais do império e apoderar-se da Itália, o povo da cidade de Roma submeteu-se à autoridade tanto temporal como espiritual de seu bispo. Assim, de início o papa era um príncipe temporal, que não mais guardava grande temor dos imperadores, os quais agora viviam afastados em Constantinopla. Foi nesse tempo que o papa começou, a pretexto de seu poder espiritual, a apoderar-se dos direitos temporais de todos os outros príncipes ocidentais; e continuou usurpando-os, até seu poder alcançar o ápice nesses trezentos anos, aproximadamente, que transcorreram entre os séculos VIII e XI, isto é, entre o papa Leão III e Inocêncio III. Pois nessa época o papa Zacarias I depôs Chilperico, então rei da França, e entregou o reino a um de seus súditos, Pepino. Este, por sua vez, apossou-se de grande parte do território dos Lombardos e deu à Igreja. Pouco tempo depois, tendo os Lombardos recuperados seus Estados, Carlos Magno retomou-os e novamente os deu para a Igreja; e o papa Leão III fez, de Carlos, imperador¹⁴⁷ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 43).

¹⁴⁶ “Resta-nos falar das provas comuns a todos os gêneros, uma vez que já nos referimos às próprias. Essas provas comuns são de dois gêneros: o exemplo e o entimema [...] Assim, é fácil prover-se de argumentos mediante fábulas; mas os argumentos com base em factos históricos são mais úteis nas deliberações políticas, porque, na maior parte dos casos, os acontecimentos futuros são semelhantes aos do passado” (ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro II, 20, 1393a e 1394a) [grifos são meus].

¹⁴⁷ “After the inundation of the northern people had overflowed the western parts of the empire, and possessed themselves, as well in temporals as spirituals, to their Bishop; and then first was the Pope a temporal prince, and stood no more in so great fear of the Emperors, which lived far off at Constantinople. In this time it was the Pope began, by pretence of this power spiritual, to encroach upon the temporal rights of all other princes of the west; and so continued gaining upon them, till his power was at the highest in that three hundred years, or thereabout, which passed between the eighth and eleventh century, that is, between Pope Leo the Third and Pope Innocent the Third. For in this time Pope Zachary the First deposed Chilperic, then king of France, and gave the kingdom to one of his subjects, Pepin; and Pepin took from the Lombards a great part of their territory and gave it to the Church. Shortly after, the Lombards having recovered their estate, Charles the Great retook it, and gave it to the Church again; and Pope Leo the Third made Charles Emperor” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 12).

Um dos principais objetivos de Hobbes é mostrar aos seus leitores a impossibilidade de alguém ter certeza de ouvir a voz de Deus ou saber a verdade sobre algo referente à divindade. De acordo com ele, muitos por ignorância e outros por maldade confundem sonhos ou mera fantasias com a verdade revelada¹⁴⁸, ocasionando um grave mal à permanência da paz. Diferente dos escolásticos, que procuravam o sentido em textos obscuros e que iludiam os incautos por seu falar rebuscado, o pensador afirma que o ideal é não deter-se em passagens onde o entendimento é difícil. O principal para nossa salvação, segundo o pensador, estaria em passagens de entendimento simples, que enfatizavam a importância da obediência às autoridades e aos poderes constituídos.

Portanto, quando alguma coisa aí escrita se mostra demasiado árdua para nosso exame, devemos propor-nos cativar nosso entendimento às palavras, e não ao esforço de peneirar uma verdade filosófica por intermédio da lógica, a respeito daqueles mistérios que não são compreensíveis, e aos quais não se aplica nenhuma regra da ciência natural. Pois com os mistérios de nossa religião se passa o mesmo que com as pílulas salutares para os doentes, que quando são engolidas inteiras têm a virtude de curar, mas quando mastigadas voltam em sua maior parte a ser cuspidas sem nenhum efeito (HOBBS, *Leviatã*, cap. XXXII, p. 275).

Não é possível entender o sentido de todos os textos contidos na Bíblia e seu estudo não é favorável ou bom¹⁴⁹, já que nem todos têm a capacidade de ler as Escrituras sem provocar rebelião. Além disso, a leitura, como vimos, vinha acompanhada de reuniões, pregações, conversas e discussões que ampliavam as possibilidades de interpretações. Como advento das disputas, cada um sentia necessidade de se posicionar frente às controvérsias sobre determinados

¹⁴⁸ “[...] 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 pretende impor (e dado o grande número de homens que, por orgulho ou ignorância, tomam seus próprios sonhos e extravagantes fantasias e loucuras por testemunhos do Espírito de Deus, ou por ambição pretendem ter recebido tais divinos testemunhos, falsamente e contra suas próprias consciências), seria impossível que qualquer lei divina fosse reconhecida” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXXIII, p. 288).

¹⁴⁹ É o caso da palavra “espírito”, abordada por Hobbes no *Leviatã*. Como sabemos, a Reforma trouxe a convicção que todos estariam “cheios” do Espírito Santo e, portanto, capazes de ler, interpretar e atuar segundo os desígnios de Deus. O filósofo, portanto, rebate o discurso de alguns de seus contemporâneos que certamente afirmavam falar “cheios do Espírito Santo”. Sobre o significado de espírito: “Não encontro em lugar algum outras significações de *espírito*. E como nenhuma dessas é capaz de dar conta do sentido dessa palavra nas Escrituras, a passagem não está ao alcance do entendimento humano, e nossa fé, nesse caso, não consiste em nossa opinião, mas em nossa submissão. Como em todas as passagens onde se diz que Deus é um *espírito*, ou quando com *Espírito de Deus* se pretende designar o próprio Deus. Porque a natureza de Deus é incompreensível, quer dizer, nada entendemos *do que é*, mas apenas *que ele é*” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXXIV, p.290) [grifos no original].

sacramentos, rituais ou normas. A única forma de não errar na interpretação do texto sagrado seria dar ouvidos ao que o rei ou o representante colocado por ele afirmava sobre a Escritura. Nas palavras de “A”:

Considero que não creiais de fato em que algum desses recusantes receba imediatamente da boca de Deus um mandamento contrário à ordem do rei, o qual é lugar-tenente de Deus, nem de um modo diverso daquele como vós e eu a recebemos, isto é, por intermédio das Escrituras. E uma vez que a maior parte dos homens verte as Escrituras para seu próprio sentido, em vez de seguir o verdadeiro sentido delas, a única maneira de conhecer com certeza tudo o que Deus nos ordena ou proíbe é mediante sentença daquele ou daqueles constituídos pelo rei para determinar o sentido das Escrituras¹⁵⁰ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 91).

Para Hobbes, como vimos no segundo capítulo, a raiz da racionalidade e do conhecimento estaria na definição correta das palavras e de seu significado. Nesta lógica, o autor procura desmontar o sentido que seus oponentes discursivos davam às palavras a fim de persuadir o povo. Embora esse esforço seja mais notável no *Leviatã*, já que ali estão contidos os pressupostos centrais de sua ciência civil, eles também estão presentes no *Behemoth*, onde ele não só procura definir os termos, mas mostrar os erros dos seus oponentes, muitas vezes ridicularizando-os através da ironia. É o caso dos que diziam estar obedecendo a Deus quando promoviam a rebelião.

Dirão que a promoveram em obediência a Deus, na medida em que acreditavam realmente na conformidade dela às Escrituras. Daí extrairão exemplos, talvez o de Davi e seus homens, que resistiram ao rei Saul, e dos profetas que mais tarde, de tempos em tempos, pregaram com veemência contra os reis ídólatras de Israel e de Judá. Saul era rei legítimo, e no entanto não lhe prestaram obediência nem ativa, nem passiva, pois se colocaram em posição de defesa contra ele, embora o próprio Davi lhe poupasse a vida. E é fato que, em suas instruções a seu general, os presbiterianos assentaram que deveriam poupar a pessoa do rei. Além disso, não duvideis de que no púlpito, quando instigaram o povo a pegar em armas na defesa do Parlamento de então, alegaram as Escrituras, isto é, a Palavra de Deus¹⁵¹ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 89).

¹⁵⁰ “ I think you do not believe that any of those refusers do, immediately from God’s own mouth, receive any command contrary to the command of the king, who is God’s lieutenant, nor any other way than you and I do, that is to say, than by the Scriptures. And because men do, for the most part, rather draw the Scripture to their own sense, than follow the true sense of the Scripture, there is no other way to know, certainly, and in all cases, what God commands, or forbids us to do, but by the sentence of him or them that are constituted by the king to determine the sense of the Scripture [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 51).

¹⁵¹ “ They Will say they did in obedience to God, inasmuch as they did believe it as according to the Scripture; out of which they will bring examples, perhaps of David and his adherents, that resisted King Saul, and of the prophets afterward, that vehemently from time to time preached against the idolatrous Kings of Israel and Judah. Saul was their lawful king, and yet they paid him neither active nor passive obedience; for they did put themselves into a posture of defence against him, though

Sabemos que era comum entre os pregadores a citação de reis indolentes e maus perante Deus que foram derrubados, pois não cumpriam o seu propósito. Como rebater tais argumentos, centrados em exemplos bíblicos? Hobbes procura mostrar a impossibilidade de existir paz se qualquer um pode se rebelar contra o soberano, acreditando atuar segundo os desígnios de Deus. Não é possível saber a vontade da divindade, já que é fácil ao homem confundir-se e enganar-se. Eram néscios os que acreditavam nos pregadores que diziam receber de Deus a interpretação que proferiam a dadas passagens.

Torna-se instigador aproximar o texto do filósofo de outras falas já analisadas nesse texto. É o caso, por exemplo, dos discípulos de Cristo que afirmavam que mais valia obedecer a Deus que aos homens. Como o pensador poderia rebater tais argumentos proferidos largamente pelos pregadores em púlpitos? A estratégia de Hobbes será mostrar que enquanto Pedro e João sabiam claramente estar seguindo os desígnios de Deus – já que andaram com ele- nenhum ministro protestante podia afirmar ter ouvido a voz da divindade.

[...] Pedro e João viam Nosso Salvador e com Ele conversavam diariamente, e pelos milagres que Ele operou sabiam que era Deus; em consequência, sabiam com certeza que sua desobediência à ordem vigente do sumo sacerdote era justa. Mas algum ministro poder afirmar ter recebido diretamente, da boca mesma de Deus, ordem de desobedecer ao rei, ou saber, senão através das Escrituras, se algum mandamento do rei, o qual possui a forma e a natureza da lei, é contrária à lei de Deus, que em diversos momentos manda, diretamente e claramente, obedecê-lo em todas as coisas¹⁵²? [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 92).

Não era possível afirmar a verdade sobre as Escrituras Sagradas, pois estando todos os homens autorizados a lê-las, cada um poderia interpretar conforme bem lhe parecesse: “[...] Além disso, quem pode dizer o que está declarado pelas Escrituras,

David himself spared his person. And so did the Presbyterian put into their commission to their general, that they should spare the King’s person. Besides, you cannot doubt but that they, who in the pulpit did animate the people to take arms in the defence of the then Parliament, alleged Scripture, that is, the word of God, for it” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 49 e 50).

¹⁵² “[...] Peter and John had seen and daily conversed with our Saviour; and by the miracles he wrought, did know he was God, and consequently knew certainly that their disobedience to the high-priest’s present command was just. Can any minister now say, that he hath immediately from God’s own mouth received a command to disobey the King, or know otherwise than by the Scripture, that any command of the King, that hath the form and nature of a law, is against the law of God, wich in divers places, directly and evidently, commandeth to obey him in all things? (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 52).

as quais todo homem está autorizado a ler e interpretar a seu modo¹⁵³? [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 41). As opiniões são diversas, os interesses também e são eles que norteiam a leitura do livro sagrado, fazendo com que a profusão de ideias levasse à confusão e à dissolução da ordem.

Como observamos, um dos efeitos da tradução da Bíblia foi a proliferação de igrejas protestantes, que passaram a concorrer com a igreja oficial. Batistas, presbiterianos, anabatistas, anglicanos e católicos disputavam o monopólio do discurso religioso que havia pertencido aos anglicanos. Hobbes via tal confusão como um problema sério de Estado. Em sua lógica, como os homens não possuem naturalmente a razão, eram peças facilmente seduzíveis devido ao discurso demagógico que os pregadores faziam. Tornava-se perigosa a leitura livre ou cada um decidir por si o que considerava correto. Crianças, jovens e velhos eram o público alvo das pregações e, como consequência, devido à proliferação de pregadores com mensagens diferentes, se viam como juízes de suas crenças. Mesmo que para Hobbes os mais velhos tenham a prudência – como “A” tem – todos são iguais para o pensador, sem a voz do soberano todas as opiniões são equivalentes.

[...] Porque, depois de se traduzir a Bíblia para o inglês, todo homem, mais ainda, todo menino e menina que sabia ler em inglês pensava falar com Deus Todo-Poderoso e entender o que Ele dizia, isso se, à medida de um certo número de capítulos das Escrituras por dia as lera uma ou duas vezes do começo ao fim. E desse modo foram renegadas a reverência e a obediência devidas à Igreja protestante daqui e aos seus bispos e pastores de então, pois todo homem se tornou juiz da religião e intérprete das Escrituras para si próprio¹⁵⁴ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 55) [grifos são meus].

O resultado das disputas entre diferente “verdades” foi que os homens passaram a se ver como intérpretes das Escrituras, não percebendo sua incapacidade natural de discernir entre o certo e o errado. Sobre a sombra de tal arrogância se dirigiam ao caminho que aos seus olhos lhe parecia correto, mesmo

¹⁵³ “[...] Besides, Who can tell what is declared by the Scripture, which every man is allowed to read and interpret to himself?[...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 10).

¹⁵⁴ “[...] For after the Bible was translated into English, every man, may, every boy and wench, that could read English, thought they spoke with God Almighty, and undertood what he said, when by a certain number of chapter day had read the Scriptures once or twice over. And so the reverence and obedience due the Reformed Church here, and to the bishops and pastors there-in, was cast off, and every man became a judge of religion and an interpreter of the Scripture to himself” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 22, 23).

que esse fosse se voltar contra o soberano e contra a ordem. Credo estar realizando os desígnios de Deus cometiam as mais terríveis loucuras.

Essa controvérsia entre as igrejas papistas e protestantes não deixou alternativa senão fazer todo homem, na medida de suas capacidades, examinar por intermédio das escrituras qual dos dois lados estava certo, finalidade pela qual foram traduzidas para as línguas vulgares, visto que antes não se permitia nem a tradução delas, nem que qualquer um as lesse, exceto os portadores de expressa licença para tanto¹⁵⁵ (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 54)

Vimos, no tópico anterior, que a leitura e interpretação das Escrituras Sagradas por parte da população gerou na Inglaterra uma “geração de profetas”, já que muitos se viam como recebedores de palavras proféticas que vinham diretamente do céu. Como combater tais enfáticas afirmações que deveriam mexer no espírito religioso do povo? Hobbes irá mostrar, através da própria Bíblia, a possibilidade de surgir profetas¹⁵⁶ enganadores que já iludiam o povo de Israel anteriormente. No *Leviatã*, o pensador mostrou que dos quatrocentos profetas aos quais Israel pediu conselho, somente Miquéias era um verdadeiro. Por meio de um exemplo de engano de um profeta por outro¹⁵⁷, o filósofo afirmará que há dois sinais que podem identificar um verdadeiro profeta. O primeiro é a realização de milagres e o outro é o ensino da religião que já está estabelecida¹⁵⁸. Em outras palavras, o verdadeiro profeta não

¹⁵⁵ “This controversy between the Papist and the Reformed Churches could not choose but make every man, to the best of this power, examine by Scripture, which of them as in the right; and to that end they were translated into vulgar languages; whereas before, the translation of them was not allowed, nor any man to read them but such as had express license so to do [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 21).

¹⁵⁶ Como vimos no capítulo anterior a razão viria de um correto uso das palavras. Isso explica a necessidade que Hobbes tem de definir os termos que utiliza, esse é o caso da palavra “profeta”: “O nome *profeta* significa nas Escrituras às vezes *prolocutor*, quer dizer, aquele que fala de Deus ao homem, ou do homem a Deus, outras vezes *praedictor*, aquele que prediz as coisas futuras, e outras vezes aquele que fala incoerentemente, como aqueles que estão distraídos. É usado mais frequentemente no sentido de quem fala de Deus ao povo. Assim Moisés, Samuel, Elias, Isaías, Jeremias e outros eram *profetas* [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXXVI, p. 308) [grifos no original].

¹⁵⁷ “[...] O profeta que foi enviado para profetizar contra Jeroboam, embora fosse um verdadeiro profeta, e mediante dois milagres feitos em sua presença mostrasse ser um profeta enviado por Deus, foi apesar disso enganado por outro velho profeta, que o persuadiu a comer e beber com ele, como se fosse uma ordem dada pela boca de Deus. Se um profeta foi capaz de enganar outro, que certeza pode haver de conhecer a vontade de Deus por um caminho que não seja a razão? [...]” (HOBBS, *Leviatã*, XXXII, p. 277).

¹⁵⁸ Os dois sinais deveriam vir juntos, já que só o fato de fazer milagres não identifica um profeta, já que os próprios egípcios, por exemplo, faziam milagres semelhantes aos de Moisés. Se o profeta fizer milagres, mas profeciar a revolta contra o rei, não é verdadeiro, mas foi colocado para testar a fidelidade do povo.

trazia novidades estarrecedoras, mas reiterava o que se acreditava e mantinha a ordem e a paz.

Para o pensador, os que se diziam profetas e que afirmavam receber revelações sobre o futuro através de sonhos ou vozes eram, em sua grande maioria, enganadores. Alguns eram por ignorância, outros, entretanto, o faziam por desejarem o poder soberano. Sem os dois elementos de comprovação da palavra profética o correto era olhar com desconfiança os que se apresentavam como profetas. Tais como os desígnios de Deus, não é possível saber com certeza se o que se apresenta como tal o é verdadeiramente ou se sua intenção é governar a nação.

[...] Em consequência disso, é preciso ser-se muito circunspecto e cuidadoso ao obedecer à voz de homens que pretendem ser profetas e exigem que obedeçamos a Deus da maneira que eles, em nome de Deus, nos dizem ser o caminho da felicidade. Porque quem pretende ensinar aos homens o caminho de tão grande felicidade pretende governá-los, quer dizer, dirigi-los e reinar sobre eles [...] (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXXVI, p. 314).

O discurso do pensador procura desarticular as vozes de seus oponentes, por meio da demonstração racional ou por intermédio da ironia. Embora seu sistema fosse pensado para ultrapassar seu tempo, já que se referia à natureza humana e sua uniformidade através dos tempos, seus argumentos debatem com os pregadores de seu mundo político, com os parlamentares que questionam o poder político e com o clero, visto como o pior de seus inimigos.

Se os pregadores presbiterianos eram os mais perigosos para o estado após a reforma, havia aqueles que foram a raiz deles, que há muito disputavam lugar com o poder civil e pretendiam ver os reis como seus subordinados: o clero católico. Por meio da ironia, Hobbes mostrará que a afirmação católica de ligação entre os sacerdotes judeus e os reis atuais é inapropriada. Seu resultado era a dissolução do poder civil e da paz, já que nenhum poder poderia se equivaler ou superar o poder soberano. O papa ao se dar ao direito de absorver os súditos e excomungar quem lhe fosse contrário era o pior rival que poderia existir e o filósofo chega a chamá-lo de “embuste do mundo”. A forma como o poder papal dominava a mente dos incautos era por meio do medo da excomunhão, do inferno, de sofrer o castigo eterno. Entretanto, pergunta o filósofo, o que ocorreria se toda uma nação se

revoltasse contra o papa, poderia ele fazer a excomunhão de todos? (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 38).

Não havia como conviver com tal ânsia de poder, cujo pilar se centrava no medo do futuro, do desconhecido e que, por isso mesmo, tinha tal poder sobre a mente do povo. Seriam dois reinos numa mesma nação o que, na visão do pensador, era impossível. O papa e seus seguidores quebravam a junção do poder soberano – necessário para a paz - e destruíam o poder civil. Ensinaram aos protestantes a rebelião e aos pregadores como iludir o povo com o medo do desconhecido, como os antigos já faziam.

Para Hobbes as palavras proferidas em latim na missa, os rituais e certas crenças tinham como função criar uma separação entre o povo e o clero, de forma que seus cargos fossem sacralizados e reverenciados pelas pessoas e obedecidos de uma forma superior a que se sujeitavam aos próprios reis. No *Leviatã*, principalmente, mas no *Behemoth*, também, há um considerável esforço para mostrar os erros que a leitura do clero propiciava; criando fantasias na mente das pessoas, com o propósito de perpetuar seu poder. Não à toa, a última parte do *Leviatã* intitulada “reino das trevas”, essas advindas da má interpretação das Escrituras Sagradas e seu uso pelo clero: os clérigos trouxeram e fabricaram o reino das trevas inglês.

Os pregadores protestantes imaginavam-se como cumpridores de profecias escatológicas preditas anteriormente na Bíblia. Tal crença, entretanto, não se restringia aos protestantes. Pelo contrário, o clero católico afirmava estar vivendo a continuação do reino de Deus que teria se iniciado com Moisés. Hobbes irá rebater tais argumentos, procurando demonstrar que o reino de Deus teria acabado após a consagração de Saul por Samuel, já que os homens (por meio dos judeus) teriam rejeitado sujeitar-se ao profeta para estarem obedientes ao rei. Qual a implicação disso? Embora não apareça claramente a correspondência de se crer que o reino de Deus continuava e a rebelião, a conexão é clara. Se o reino permanece, então haveria pessoas que a divindade usava para falar de sua vontade. Por outro lado, se não fosse mais esse, então só havia um homem diferente de todos: o rei, a quem os israelitas de livre vontade escolheram para os governarem.

O maior e principal abuso das escrituras e em relação a qual todos os outros são, ou consequentes ou subservientes, é distorcê-las a fim de provar que o reino de Deus, tantas vezes mencionado nas Escrituras, é a atual igreja, ou multidão de cristãos que vivem agora, ou que estando mortos devem ressuscitar no último dia¹⁵⁹ (HOBBS, *Leviatã*, cap. XLIV, p. 426).

Na mesma linha, o pensador constrói sua argumentação com o objetivo de demonstrar que a sacralização do pão e vinho por meio das palavras do sacerdote nada são além de engano, assim como faziam os egípcios que tentavam imitar os milagres de Moisés (HOBBS, *Leviatã*, cap. XLIV). As palavras não produziam nenhuma transformação ou efeito, seu objetivo seria somente enganar seus ouvintes. Era o caso do purgatório, segundo o autor, inventado pelo clero para colocar um lugar entre o céu e o inferno (que para Hobbes é a não ressurreição). Tais elementos, assim como a possibilidade da alma se separar do corpo, são ilusões; artifícios usados para amedrontar, fazendo o povo imaginar muitas coisas, como se os religiosos guardassem partes do desconhecido.

No *Behemoth*, em certo momento, por meio de citações de Deodoro da Sicília, Hobbes mostra como o clero em diferentes povos tornou sujeito o poder civil por meio da superstição. Desta forma, egípcios, caldeus, indianos, etíopes e os próprios judeus obedeciam aos sacerdotes por meio do desconhecido. De acordo com ele, os antigos obedeciam aos sacerdotes por serem dominados pela superstição. Acabar

¹⁵⁹ Essa discussão também aparece no *Behemoth*, quando Hobbes mostra qual a lógica do clero ao requerer poder. “Quanto aos papistas, reclamavam esse direito a partir de uma passagem de Deuteronômio 17:12 e outras semelhantes, que, de acordo com a antiga tradução latina, pode ser expressa nessas palavras: “Os homens que, por soberba, recusar-se a obedecer ao sacerdote que está ali para servir ao Senhor teu Deus, por sentença do juiz o tal homem será morto”. E como então fossem os judeus o povo de Deus, agora toda cristandade o era, dado inferirem que o papa, o qual pretendiam fosse o sumo sacerdote de todo o povo cristão, deveria ser obedecido em todos os decretos, por todos os cristãos, sob pena de morte[...] daí inferem que se deva obedecer ao mandamento dos apóstolos, e por consequência todas as nações sejam obrigadas a ser por eles governadas, notadamente pelo príncipe dos apóstolos, São Pedro, e por seus sucessores, os papas de Roma” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p.36). O uso da ironia nessa passagem é evidente. Em inglês: “As for the papists, they challenge this right from text in Deut. xvii. 12, and other like texts, according to the old Latin translation in these words: *And he that out of pride shall refuse to obey the commandment of that priest, which shall at that time minister before the Lord thy God, that man shall by the sentence of the judge be put to death.* And because, as the Jews were the people of God then, so is all Christendom the people of God now, they infer from thence, that the Pope, whom they pretend to be high-priest of all Christian people, ought also to be obeyed in all his decrees by all Christians, upon pain of death [...] from thence they infer, that the command of the apostles was to be obeyed, and by consequence the nation were bound to be governed by them, and specially by the prince of the apostles, St. Peter, and by his successors, the Popes of Rome” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p.5).

com esses temores e poder advindo pelo monopólio do mundo além, parece ser um dos objetivos primordiais do pensador quando ele cita as escrituras e as utiliza como eixo argumentativo.

Hobbes fez um considerável esforço no *Leviatã* para mostrar os erros de interpretação das Escrituras. Em sua opinião, demônios, espíritos malignos e o próprio Espírito Santo não eram imateriais e acreditar em tais coisas só aumentaria o medo do desconhecido na população. Embora católicos e protestantes tenham divergências de credo, o pensador não os distingue claramente, já que os dois grupos eram contrários ao estado de paz. Entretanto, se não há distinção entre as facções, o filósofo aponta o local do coração da rebelião: as universidades.

3.3 O cavalo de troia inglês: a doutrina de Aristóteles e seu uso pelo clero

Em seu texto, Hobbes é irônico e mordaz em suas críticas ao clero. Seus ataques não se restringem a um ou outro grupo, mas abrangem todas as vertentes religiosas da Inglaterra moderna. Seu objetivo é desacreditar os discursos de seus oponentes, utilizando-se da ironia como elemento de ataque e desarticulador de seus oponentes.

Na busca de compreender onde o movimento se inicia o pensador elege o local do início do mal: as universidades e o uso da escolástica. Foi nas disputas com seus colegas, primeiramente, que os pregadores aprenderam a examinar os textos mais obscuros com a finalidade de provar suas teses. Com discussões que não levavam a nada e que eram ininteligíveis, perdiam tempo em vãs filosofias. Com o decorrer do tempo, trouxeram-nas para o povo, facilmente iludido pelo falar meticuloso (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 82). Como descreve no *Leviatã*, o caminho era das universidades para a igreja e dessa para a nação inteira. O papa era comparado ao próprio Belzebu e as instituições eram laboratórios dos clérigos e de todos os que trabalhavam contra a paz.

As fadas, seja qual for a nação onde habitem, só têm um rei universal, que alguns de nossos poetas denominam rei *Oberon*, mas as Escrituras denominam *Belzebu*, príncipe dos *demônios*. Do mesmo modo os *eclésiásticos*, seja qual for o domínio em que se encontrem, só reconhecem um rei universal, o *Papa* [...] As velhas não especificaram em que oficina ou laboratório as fadas fabricam seus encantamentos, mas os laboratórios do clero são bem conhecidos como sendo as Universidades que receberam

sua disciplina da autoridade pontifícia (HOBBS, *Leviatã*, p. 482 e 483) [grifos no original].

Hobbes chama as universidades de *cavalo de Tróia* (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p.77). A metáfora¹⁶⁰ carrega grande parte do sentido que Hobbes deseja transmitir. O cavalo de madeira dado como falso presente aos troianos era o maior símbolo do engano, do presente que carregava em si a destruição de uma cidade. Segundo Homero, os gregos deixaram o cavalo em frente à cidade, fingindo desistir de derrubá-la. Os troianos, festejando a aparente vitória colocam o cavalo para dentro da cidade enquanto comemoravam. De madrugada, todos estavam dormindo depois de comemorar a “fuga dos gregos”. Os guerreiros gregos, que estavam escondidos dentro do monstruoso cavalo de madeira, saíram em silêncio, mataram os sentinelas e abriram o portão da cidade para a entrada dos companheiros que haviam retornado. Tróia seria dominada totalmente, cumprindo as profecias que anteviam sua destruição.

A *Ilíada*¹⁶¹ narra a guerra e a destruição de Tróia. Após o rapto de Helena por Páris, filho de Priamo, rei de Tróia, os gregos declararam guerra e sitiaram a cidade. O cerco durou dez anos e o livro centra-se no nono ano do cerco, quando Agamenon, chefe do exército, ultrajou a Aquiles. Irritado ele pretende não mais combater e se retira em sua tenda. Os troianos se animam com a ausência do herói e partem para o ataque. Entretanto, o amigo de Aquiles, Pátroclo, é morto por Heitor. Isso modifica a atitude de Aquiles, que parte em busca de vingança e mata o príncipe troiano.

Após uma década de cerco, os troianos não cediam às investidas gregas. De diversas formas os gregos tentavam atacá-los, mas esses bravamente mantinham sua cidade. O cavalo de madeira, ideia de Ulisses, foi a saída encontrada para por

¹⁶⁰ Para Aristóteles, a metáfora carrega tanto o tom agradável aos ouvintes quanto o caráter instigador, já que é necessário certo raciocínio para ser compreendido: “Dado que estes elementos já foram definidos, torna-se agora necessário dizer de onde provêm as expressões << elegante>> e as <<de maior aceitação>>. Certamente a sua formulação é própria do talento natural e da exercitação; mas é também algo que pertence ao nosso método [...] Que seja o seguinte o nosso pressuposto: uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento. É certo que há palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no seu sentido <<apropriado>>; mas é sobretudo a metáfora que provoca tal [...]”(ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro III, 10, 1410b)

¹⁶¹ No final de sua vida, Hobbes traduziu para o inglês partes da *Ilíada* e da *Odisseia*.

fim as resistências dos troianos, somente dessa forma os gregos saíram vitoriosos. Através do engano os gregos haviam vencido os troianos. Na *Odisséia*, Homero descreve o episódio:

E a Demôdoco Ulisses, finda a ceia:
“Eu te respeito sobre os homens todos;
A Dial Musa ou Febo é quem te inspira.[...]
Ou de uma o ouvisses. Canta-me o cavalo
Que da madeira Epeu fez com Minerva,
Do Laércio artiloso introduzido,
Prenhe de heróis que Pérgamo assolaram:
Ei-lo, em fúria sonora; entoa o como.
As tendas abrasando, uns Gregos vogam,[...]
E outros, sujeitos ao facundo Ulisses,
Ficam no amplo cavalo, que puxaram
Da fortaleza a dentro os mesmos Teucros[...] (Homero, *Odísseia*,
Livro VIII)

A ideia do cavalo, por sua vez, fora de Ulisses, “o artiloso”, cheio de recursos dolosos, inteligente e sagaz. Podemos pensar que na metáfora de Hobbes, o herói grego são os idealizadores das universidades, que a perpetuam ao longo do tempo, fazendo dela o lugar do engano.

Eram um falso presente dado pelo papa aos soberanos civis. Se diante do “cavalo”, o governo civil comemorava sua aparente vitória frente ao poder religioso, as universidades escondiam dentro de si os inumeráveis pregadores que, não se contentando em iludir o povo e arregimentar seguidores, também abriam os portões para que leigos ou iniciantes na leitura das escrituras, com eles disputassem apoio da gente comum. Eram “os gregos” para “os troianos”, sábios em divulgar o engano, mas que na aparência nenhum mal traziam. As universidades eram, portando, mais perigosas do que os próprios clérigos.

Para o pensador, elas eram o próprio coração da rebelião, onde os homens, pelo uso da escolástica, aprendiam a perder tempo em discussões que a nenhum lugar levavam. Pelo falar rebuscado e falas ininteligíveis, aos olhos dos incautos, eram vistos como sábios, como portadores dos conhecimentos inatingíveis.

De acordo com o pensador, tal como no caso dos troianos, as universidades¹⁶² foram pensadas pelo clero e apresentadas ao soberano como uma boa ideia.

¹⁶² Definição de Hobbes para universidades: “Aquilo que agora se chama *Universidade* é uma reunião e uma incorporação, sob um governo, de muitas escolas públicas, numa única cidade. Na qual as principais escolas foram ordenadas para as três profissões, isto é, da religião romana, do

Segundo ele, a disciplina nesses locais vinha do próprio papa, fazendo com que esse tivesse domínio sobre muitos, já que vários eram atraídos pela possibilidade de fazer carreira na vida política ou religiosa. Embora instituições de ensino já existissem na Inglaterra, as universidades foram criadas no período que transcorreu entre o imperador Carlos Magno e rei Eduardo III¹⁶³. Nas palavras do filósofo:

Na mesma época [...] deu-se início à segunda política do clero, a saber, transformar a religião numa arte e com isso sustentar todos os decretos da Igreja Romana, mediante disputas, baseadas não apenas nas Escrituras, como também na filosofia tanto moral como natural de Aristóteles¹⁶⁴. Foi assim que o papa exortou por carta o imperador a erguer escolas de todas as espécies de letras, iniciando, assim a instituição das universidades¹⁶⁵ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 49).

De acordo com Hobbes, portanto, por meio da educação, os súditos eram pautados a pensar como estabelecia o clero, defendendo suas prerrogativas. A escolástica¹⁶⁶ por meio do esforço da validação de pontos incompreensíveis chamava em seu “socorro” a filosofia de Aristóteles, produzindo livros de teologia que ninguém – nem eles mesmos - conseguia entender. Tal como o *cavalo de Tróia*, as discussões escolásticas tinham um inegável poder de persuasão e levavam muitos a acreditar no que afirmavam.

[...] Não obstante, tal espécie de erudição foi muito admirada por dois tipos de homens bastante prudentes sob outros aspectos. Um dos tipos era formado pelos já devotos e realmente afeiçoados à igreja romana: estes,

direito romano e da medicina. E quanto ao estudo da filosofia não tinha outro lugar senão o de ajudante da religião romana, e dado que a autoridade de Aristóteles é a única em curso nela, esse estudo não é propriamente filosofia (cuja natureza não depende de autores) mas aristotelia. E quanto à geometria, até há muito tempo não ocupava lugar absolutamente nenhum por não ser subserviente de nada, exceto da rígida verdade [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVI, p. 464) [grifos são meus].

¹⁶³ No *Leviatã*, são criticados os soberanos que primeiramente deixaram o clero fazer o que queria, não o mantendo sobre controle: “Mas os imperadores e outros soberanos cristãos, sob cujo governo estes erros e as semelhantes usurpações dos eclesiásticos em seu cargo pela primeira vez surgiram para perturbação de suas possessões e da tranquilidade de seus súditos, muito embora tenham suportado os mesmos por falta de previsão de suas sequelas e por falta de visão profunda dos desígnios de seus mestres, podem contudo ser considerados cúmplices de seu prejuízo próprio e público, pois, sem sua autoridade, desde o início nenhuma doutrina sediciosa poderia ser pregada publicamente [...]” (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVII, p. 480).

¹⁶⁴ Como comentei no início do capítulo, a leitura dos antigos, principalmente Aristóteles, favorecia determinada interpretação da Bíblia.

¹⁶⁵ “Within the same time [...] began their second polity; which was, to bring religion into an art, and thereby to maintain all the decrees of the Roman Church, by disputation, not only from the Scriptures, but also from the philosophy of Aristotle, both moral and natural. And to that end the Pope exhorted the said Emperor by letter; to erect schools of all kinds of literature; and from thence began the institution of universities [...]” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 16, 17).

¹⁶⁶ Segundo Hobbes, a escolástica seria a junção da metafísica com as Escrituras. Para o pensador, é o terreno do engano, já que se junta as filosofias gregas com a Bíblia (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVI).

antes disso, já que acreditavam em sua doutrina, mas admiravam os argumentos porque não os entendiam, porém lhe convinham as suas conclusões. Do outro tipo eram os negligentes, os que preferiam admirá-los como os outros, a ter o trabalho de os examinar. De modo que todos os tipos estavam convencidos tanto de que a doutrina era verdadeira, quanto de que a autoridade papal não era maior que a devida¹⁶⁷ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 49).

Desde as primeiras instituições, os que estudavam nas universidades aprenderiam a desobedecer, enredados pelos “tridentes verbais” do clero que, por meio da doutrina aristotélica, dominavam as instituições. Nenhum filósofo da Antiguidade se assemelhava a Aristóteles, na capacidade de “enredar com palavras” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p.77). Sem a posse da razão, os dois inimigos da paz, Aristóteles e o clero, juntavam-se na destruição da paz: era o *cavalo de Tróia* inglês.

Conhecemos a antipatia que Hobbes tinha pela escolástica, com suas disputas intermináveis e a busca de desvendar os “mistérios” da religião. Para o pensador, as bases na qual se firmavam tais conhecimentos eram enganosas, pois vinham de Aristóteles¹⁶⁸, nome por ele combatido. Para Hobbes, a escolástica enganava aos homens, já que iludia as mentes, fazendo que com os homens achassem que encontraram a verdade.

Finalmente, a metafísica, a ética e a política de Aristóteles, as distinções frívolas, os termos bárbaros, e a linguagem obscura dos escolásticos ensinada nas Universidades (que foram todas erigidas e regulamentos pela autoridade papal) servem-lhes para evitar que estes erros sejam detectados e para levar os homens a confundirem o *ignus fatuus* da vã filosofia com a luz do evangelho (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVII, p. 480).

Havia vários pontos que para Hobbes eram inaceitáveis em Aristóteles. Se por um lado o pensado carrega muitos pressupostos do autor grego, como a noção de movimento¹⁶⁹; por outro, sua crença de que a sociedade é natural e de que o

¹⁶⁷ [...] Which kind of learning nevertheless hath been much admired by two sorts of men, otherwise prudent enough; the one of which sorts were those that were already devoted and really affectionate to the Roman Church; for they believed the doctrine before, but admired the arguments because they understood them not, and yet found the conclusions to their mind. The others sort were negligent men, that had rather admire with others, than take the pains to examine. So that all sorts of people were fully resolved, that both the doctrine was true, and the Pope's authority no more than was due to him (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 17, 18)

¹⁶⁸ Como já afirmei anteriormente, isso não quer dizer que Hobbes não pense a partir do pensador grego, já que seu arcabouço linguístico e intelectual é formado, também, por suas leituras.

¹⁶⁹ A noção de movimento que, como vimos no capítulo dois, tem papel central em Hobbes, é, em sua essência uma herança clássica. “Desde o seu começo, no século VI a. C, a especulação filosófica grega ocupou-se do problema do movimento. Enquanto Heráclito de Efeso afirmava a mudança

homem se realiza plenamente na cidade vai à direção contrária ao que entendia como sendo natural do ser humano: a busca da sobrevivência.

Para Aristóteles o homem também procura sanar suas necessidades básicas, mas para ele elas só seriam completamente sanadas na vida em comunidade. Assim, na política o objetivo não é simplesmente “viver”, mas “viver bem”. Certamente os autores pensavam comunidades diferentes em momentos diversos, mas Hobbes e seus contemporâneos liam o filósofo grego como inspiração para seu contexto político. Aí estava, na visão do autor, o grande perigo, pois os que liam tais obras, conjugadas a certos textos bíblicos promoviam a crença de que todos estariam aptos a decidir sobre o bem e o mal.

Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. E aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou sub-humano ou super-humano – sub-humano como guerreiro insano condenado [...] porque uma pessoa assim, por natureza amante da guerra, é um não colaborador, como uma peça isolada num jogo de damas [...] (ARISTÓTELES, *Política*, Livro I).

Embora, Hobbes tenha em sua filosofia heranças clássicas, já que, por exemplo, entende que a filosofia nasce com o ócio e esse, para ele, nasce com o Estado, para ele as teorias de Aristóteles são obscuras e não tem sentido algum. São as raízes profundas da rebelião, que talvez o povo comum não percebesse ou mesmo seus colegas aristocratas, mas ele, que podia ver além do conhecimento advindo pela experiência, diagnosticava. Era a raiz do veneno que dominava o corpo político.

[...] Sua lógica, que deveria ser o método de raciocinar, nada mais é que do armadilhas de palavras e invenções de como confundir aqueles que intentaram propô-las. Em conclusão, nada há de absurdo que algum dos filósofos não tenha defendido [...] E acredito que dificilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina *metafísica de Aristóteles*, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse em sua *Política*, nem mais ignorante do que parte de sua *Ética* (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVI, p. 464).

Como podemos perceber, ele é virulento em suas críticas e ataca as concepções de mundo, de física e de filosofia que dominavam as universidades em

permanente nas coisas, Parmênides apontava a contradição que existia entre a noção de ser e a noção do movimento” (ABRÃO, 2000, p. 23). Para Aristóteles a noção de “ser” estaria ligada a potência, a finalidade, o que para Hobbes não faz sentido nenhum, já que ele pensa movimento como algo contínuo, sem fim definitivo, mas regido pelo próprio movimento que jamais termina.

sua época. Com uma ironia mordaz, mostra o quão ridículo era acreditar nos textos de Aristóteles; na afirmação que os corpos caem porque tem vontade ou na teoria das essências separadas¹⁷⁰ (alma x corpo). Seu objetivo não é desacreditar parte da teoria do pensador grego, mas ela como um todo, mostrando seus erros, suas imprecisões e seu mal para a paz de estado.

De acordo com Yara Frateschi (2008, p. 13), Hobbes nega a concepção teleológica de Aristóteles, apresentando uma nova cosmogonia mecânica que nega a existência das causas finais apontando como ponto originário o movimento. Se para Aristóteles a vida da *polis* não é escolha, já que existe antes do homem como indivíduo, para Hobbes o caminho é inverso, só nos tornamos comunidade porque assim decidirmos ao escolhermos sair do estado de natureza. Além disso, o pensador inglês combate a ideia aristotélica de maior liberdade na democracia do que na monarquia, afirmando que em todas as formas de governo a liberdade é a mesma (HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXI).

¹⁷⁰ Para Hobbes mesmo essas crenças, que aparentemente nenhum mal traziam ao estado eram malélicas. Observe o trecho abaixo presente no diálogo I:

“[...] Serviram-se ainda de muitos outros pontos da Doutrina de Aristóteles, tal como, primeiramente, da doutrina das *Essências Separadas*.

B. O que são *Essências Separadas*?

A. Seres separados.

B. Separados de que?

A. De tudo o que existe.

B. Não consigo entender o ser de algo que entendo não existir. Mas que serventia tem isso?

A. Muitas, nas questões relativas à natureza de Deus e ao estado de alma do homem após a morte, no céu, inferno e purgatório, por meio das quais vós e todo homem sabeis que grande obediência e quanto dinheiro ganham eles da gente comum. E visto que Aristóteles sustenta a alma do homem como o *primeiro motor do movimento* dado ao corpo, e conseqüentemente também a si mesma, serve-se disso para a doutrina do *livre arbítrio*. O que e quanto ganham com isso, não direi. Sustenta ainda Aristóteles que há muitas coisas que sucedem neste mundo não por *necessidade* das causas, mas por mera *contingência, casualidade e fortuna*” (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 80),

Em inglês: “[...] they made use many points; as, first, the doctrine of *Separated Essences*.

B. What are *Separated Essences*?

A. Separated beings.

B. Separated from what?

A. From every thing that is.

B. I cannot understand the being of any thing, which I understand not to be. But what can they make of that?

A. Vey much, in question concerning the nature of God, and concerning the estate of man’s soul after death, in heaven, hell, and purgatory, by which you and every man know, how great obedience, and how much money they gain from the common people. – Whereas Aristotle holdeth the soul of man to be the *first giver of motion* to the body, and consequently to itself; they make use of that in the doctrine of *free will*. What, and how they gain by that, I will not say. – He holdeth further, that there be many things that come to pass in this world from no *necessity* of causes, but mere *contingency, causality and fortune*” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 42).

A crença de que somos por natureza seres políticos abre pressuposto para que muitos se sintam capazes de governar. A ênfase nos ataques hobbesianos, entretanto, carrega obviamente o componente político na medida em que Aristóteles dominava o pensamento erudito presentes nas universidades. Sua sistemática e concepção de mundo estavam presentes nas ciências exatas e na própria política. A crença de que tudo tem uma finalidade, inclusive os humanos, é um pressuposto comum e central em sua forma de pensamento¹⁷¹ Além disso, acreditava-se que o homem não tinha como finalidade o viver isoladamente.

[...] A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é auto suficiente; no entanto, ele o é como parte relacionada com o conjunto [...] Um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens, e aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores [...] (ARISTÓTELES, *Política*, Livro I).

Viver isoladamente, para Aristóteles, era viver como animal ou como deus, não era viver em plenitude, era uma vida em partes. O ser humano só se realizaria vivendo em comunidade e exercitando-se politicamente. A necessidade de procriar, de constituir família e Estado faziam parte da própria natureza do homem. Hobbes leu os textos de Aristóteles, os repudiou e considerava todos os que o liam e citavam como um perigo para a paz. Os que saíam nas cidades para pregar eram um de seus principais alvos de ataque.

Os pregadores, que vinham das universidades e eram frutos de suas disputas, foram motivo de seu desprezo e ironia intelectual. De acordo com ele, embora utilizassem Aristóteles, certamente o filósofo grego não concordaria com muitos de seus argumentos referentes a possibilidade, por exemplo, de um corpo ocupar mais de um lugar, já que, segundo eles, Deus podia fazer isso (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I). O objetivo do pensador é mostrar a inconsistência de seus argumentos e suas leituras fracas, o que não diminuía sua capacidade de persuasão.

O povo semanalmente se dirigia à igreja, ouvia as pregações de domingo, nas festas e dias santos. Sua confiança era colocada nesses homens que os

¹⁷¹ Nos primeiros capítulos do *Leviatã*, Hobbes vai ridicularizar tal crença. Segundo acreditava-se até então um corpo quando jogado ao alto votava ao chão porque tendia a voltar ao seu “estado natural”, assim como a pedra jogada tende “naturalmente” a cair. Na visão de Hobbes, os corpos não tem finalidade intrínseca, mas são guiados pelo movimento. Ou seja, se um corpo para é porque um movimento contrário parou a primeira força que o impulsionou. Em certo sentido, nosso filósofo antecipa as leis de Newton.

manipulavam com palavras e pela capacidade de ler em latim e grego. Era inconveniente o excesso de pregação e Hobbes chega a fazer uma crítica indireta a Carlos I por permitir que esses homens ocupassem os púlpitos e iludissem os incautos. A função do soberano não é disputar lugar na política, mas tomar o que é, por direito, seu.

É estranho que a escolares, a homens obscuros e aos que poderiam receber claridade tão somente da flama do Estado fosse permitido levar das universidades para a república todas as suas desnecessárias disputas, e junto com elas todas as suas querelas; mais estranho ainda é o Estado se ter envolvido com esses partidos, ao invés de calá-los¹⁷² (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 104).

Se Hobbes percebe as universidades como o coração da rebelião, qual seria a possível solução para o terrível problema civil? Seria fechar as instituições? Tal como no caso da leitura das Escrituras Sagradas, sabia que não era possível deter o movimento que crescia. O caminho estava, no entanto, em sua disciplina por aquele que a tudo devia governar: o soberano.

Embora Hobbes reconheça as universidades como a raiz de todo o mal, suas críticas mais duras e destrutivas são contra a escolástica, não à instituição. Elas continuariam existindo, mas para que houvesse paz e não existissem ameaças de guerras, era necessário que fossem disciplinadas. Assim, os que dali saíssem não seriam os guerreiros gregos, mas divulgadores das leis e da paz.

O pensador não tem falsa modéstia e afirma que para haver paz sua filosofia política deveria ser ensinada¹⁷³. A partir de princípios verdadeiros e demonstração

¹⁷² "It is a strange thing, that scholars, obscure men, and such as could receive no clarity but from the flame of the state, should be suffered to bring their unnecessary disputes, and together with them their quarrels, out of the universities into the commonwealth; and more strange, that the state should engage in their parties, and not rather put them both to silence" (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue II, p. 62).

¹⁷³ Nesta passagem tal constatação é evidente. O "autor" é, obviamente, nosso Hobbes. "As regras do *justo* e do *injusto*, suficientemente demonstradas segundo princípios evidentes até mesmo aos de capacidade medíocre, não faltaram; e a despeito da obscuridade de seu autor brilharam aos homens de boa educação não apenas aqui, como também dos países estrangeiros. Mas estes são poucos se comparados aos restantes dos homens, dos quais a maioria não sabe ler; muitos, embora saibam, não dispõem de lazer e grande parte desses que dispõem tem o espírito inteiramente ocupado por seus negócios ou prazeres privados [...]" (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 77) [grifos são meus]. É importante observar que sua filosofia alcança inclusive os de "capacidade medíocre".

Já no *Leviatã* Hobbes é mais direto: "Para concluir, não há nada em todo este discurso, nem naquele que escrevi antes sobre o mesmo assunto em latim, tanto quanto posso percebê-lo, de contrário à palavra de Deus ou aos bons costumes [...]. Penso, portanto que pode ser impresso com vantagem e com mais vantagem ainda ensinado nas Universidades [...]. Pois dado que as Universidades são as

evidente os súditos aprenderiam a quem deviam obediência. Se aprendessem os princípios claros e verdadeiros de sua filosofia o risco iminente de uma guerra civil poderia ser evitado.

Por que não ensinar aos homens o seu dever, isto é, a ciência do *justo* e do *injusto*, igualmente como se ensinam outras ciências, a partir de princípios verdadeiros e demonstração evidente; e muito mais facilmente do que qualquer um desses pregadores e fidalgos democratas consegue ensinar rebelião e traição¹⁷⁴? (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p.77) [grifos no original].

O caminho vinha, portanto, das mudanças nas universidades. O soberano devia dirigi-las, orientando-as a ensinar o caminho da paz, segundo os princípios claros e corretos de sua filosofia política. Dessa forma, de lá surgiriam pregadores bem intencionados e os que agora existiam pouco a pouco seria substituídos pelos novos, fazendo com que o mal fosse evitado (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 97). O mal, dessa forma, acabaria, pois os homens não mais se enredariam nas leituras de Aristóteles ou Cícero, mas aprenderiam sobre as leis e como é mais sensato e sábio obedecer.

[...] O coração da rebelião, conforme vistes nesta, e lestes sobre outras rebeliões, são as universidades, as quais, entretanto, não é preciso se desfazer, mas melhor disciplinar. Em outras palavras, que as doutrinas políticas nelas ensinadas se tornem adequadas (como verdadeira doutrina política deveria ser) a fazer os homens conhecerem sua obrigação de obedecer a todas as leis que venham a ser promulgadas pela autoridade do rei, até que pela mesma autoridade sejam revogadas; que se tornem adequadas a fazer os homens compreenderem que as leis civis são as leis de Deus, pois quem as cria o faz por indicação de Deus; adequadas, ainda, a fazer os homens saberem que povo e a Igreja são uma única coisa e possuem a mesma cabeça, o rei; que homem algum tem o direito a governar sob o rei, se dele não recebe esse direito¹⁷⁵ [...] (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo I, p. 97)[grifos são meus].

fontes da doutrina civil e moral, com cuja água os pregadores e fidalgos, tirando-a tal como a encontraram, costumam borriar o povo [...]" (HOBBS, *Leviatã*, Revisão e Conclusão, p. 491 e 492).

¹⁷⁴ "Why may not men be taught their duty, that is, the science of Just and unjust, as divers other sciences have been taught, from true principles ad evident demonstration; and much more easily than any of those preachers and democratical gentlemen could teach rebellion and treason?" (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 39).

¹⁷⁵ "[...] The core of rebellion, as your have seen by this, and read of others rebellions, are the Universities; which nevertheless are not to be cast away, but to be better disciplined: that is to say, that the politics there taught be made to be (as true politics should be) such as are fit to make men know, that it is their duty to obey all laws whatsoever that shall by the authority of the king be enacted, till by the same authority they shall be repealed, such as are fit to make men understand, that the civil laws are God's laws, as they that make them are by God appointed to make them; and to make men know that the people and the Church are one thing, and have but one head, the king; and that no man has title to govern under him, that has it not from him [...]" (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue I, p. 58).

A solução para o problema das universidades para Hobbes, portanto, é óbvia. A disciplina das universidades por iniciativa do soberano faria com que pregadores não traiçoeiros estivessem diante do povo. Seu poder se persuasão seria o mesmo, mas não mais fariam mal à república, mas instruiriam no caminho da obediência. O pensador, contudo, apresenta sua posição, mas deixa ao estado, por intermédio do soberano, a tarefa de decidir.

[...] Todavia, não posso pensar que a pregação ao povo dos pontos relativos ao seu dever, tanto em relação a Deus como ao homem, ocorra com demasiada frequência, desde que empreendam homens graves, discretos e idosos, reverenciados pelo povo, e não moços frívolos e chicaneiros; pois congregação nenhuma é tão simplória a ponto de aceitar ser ensinada por estes (sendo isso contrário à natureza), ou lhes prestar alguma reverência, ou ainda de se importar com o que dizem eles, à exceção de alguns que porventura se encantam sua ladainha. Desejaria, de todo coração, que houvesse tantos desses homens discretos e idosos quantos fossem suficientes para todas as paróquias da Inglaterra, e que além disso quisessem se encarregar dessa tarefa. Esse, porém, é apenas um desejo. Deixo à sabedoria do estado fazer o que lhe aprouver¹⁷⁶ (HOBBS, *Behemoth*, Diálogo II, p. 106) [grifos são meus].

Embora, como vimos, Hobbes critique a falta de posição do soberano, se coloca como subordinado, como alguém que deve obedecer. Seria paradoxal o inverso, pois embora o pensador seja, a seu ver, o portador da sabedoria necessária para manter a sociedade em paz, politicamente ele era um dos contratantes que havia aberto mão de seu direito de matar alguém ou de pegar o que quisesse para que existisse paz.

A ciência civil era, aos seus olhos, imutável com os anos, capaz de trazer paz a qualquer governo estabelecido. No entanto, o pensador sabia que ela sozinha nada dizia, era necessário convencer, utilizando-se da eloquência, das armas que os antigos tanto usavam. Seus ataques são, dessa forma, em duas frentes. Ao mesmo tempo em que mostra os benefícios da paz e da necessária sujeição, procura desmontar seus inimigos, mostrando as contradições e os problemas de seus argumentos.

¹⁷⁶ “[...] Nevertheless, I cannot think that preaching to the people the points of their duty, both to God and man, can be too frequent; so it be done by grave, discreet, and ancient men, that are reverenced by the people; and not by light quibbling young men, whom no congregation is so simple as to look to be taught by (as being a thing contrary to nature), or to pay them any reverence, or to care what they say, except some few that may be delighted with their jingling. I wish with all heart, there were enough of such discreet and ancient men, as might suffice for all the parishes of England, and that they would undertake it. But this is but a wish; I leave it to the wisdom of the State to do what it pleaseth” (HOBBS, *Behemoth*, Dialogue II, p. 64).

Se para nós, talvez, herdeiros da Revolução Francesa, o mais lógico seria “quebrar” os argumentos religiosos, o pensador vai em direção contrária, utilizando-se largamente de citações bíblicas, dialogando com um público que as conhecia e que as dominava. A religião não era maléfica em si, mas existiam aqueles que se aproveitavam da ignorância do povo e da porta aberta pela igreja católica e seus múltiplos poderes. De acordo com o pensador, o círculo estava fechado, são os pregadores que propagam a rebelião e esses, por sua vez, estiveram nas universidades. A solução passa, portanto, pela reforma das instituições pelo soberano.

Irônico, mordaz e venenoso, Hobbes ridiculariza o povo e parece não se incomodar com isso, demoniza seus inimigos – chegando a chamá-los de Belzebu e ironiza os argumentos de seus oponentes. A história da Bíblia não era diferente dos relatos dos antigos e o pensador vai e vem nas histórias, mostrando que para ele existe uma clara relação entre pretérito e presente. Sem a ciência civil, no entanto, tais saberes nada diziam, sendo os fatos na leitura retórica. Era necessário entendê-los a luz de sua ciência para a paz não fosse esfacelada.

. Dos que debatiam na plataforma política inglesa, muitos textos se perderam e dos que sobraram poucos têm a fama de nosso filósofo. Contudo, mesmo que seus textos preponderem na literatura e filosofia atual é preciso percebê-lo envolvido em debates que nos chegam, embora estejam fragmentados e incompletos. Os argumentos de Hobbes respondem constantemente aos seus interlocutores, debatem e ironizam aqueles que via como inimigos. Perceber a linha tecida e a multiplicidade de contextos envolvidos em cada citação dos antigos ou da Bíblia é um desafio, mas enriquece nossa análise sobre o pensador.

CONCLUSÃO

Talvez um dos maiores desafios para o pesquisador que trabalha com textos seja escrever as linhas de conclusão. A própria palavra carrega certo peso argumentativo. É a linha final da corrida, o rompimento do cordão de chegada na maratona de escrita, leitura, releitura e reescrita. Sim, é preciso romper a corda, cumprir os trâmites e apresentar à banca a que fim chegaram as investigações. Entretanto, sabemos que a tarefa não é simples, pois há dúvidas que permanecem e perguntas que não conseguimos responder. Chegamos ao final, mas a sensação é que ainda temos muito pela frente. A palavra conclusão parece, no entanto, esconder essas limitações.

Na introdução deste trabalho questionei o leitor sobre a forma pretensamente correta de ler os clássicos. Seriam eles sujeitos atemporais que servem de inspiração para todos os momentos históricos? Se não são deslocados de seu tempo, mas estão inseridos em determinada conjuntura, qual seria sua validade para o momento político atual? Por que são instigadores para diferentes gerações?

Não tenho respostas definidas para as questões acima, elas são para mim objetos de reflexão e questionamento. São perguntas que permearam minha leitura de Hobbes e me fizeram questionar a permanência deste autor em nossas aulas, em nossos manuais, livros de filosofia, história, entre outros. Dificilmente há aulas sobre o poder absolutista europeu sem que seu nome seja citado. O pensador, que em seu tempo não teve a acolhida que se julgava digno, alcançou a imortalidade histórica e conseguiu “ultrapassar” seu tempo, para além de seus inimigos discursivos.

Entretanto, se ele continua presente no grupo que elegemos como clássicos, a pergunta para os que estudam o autor é: de que forma interpretá-lo? Como ler suas obras que vão dos mais elaborados tratados filosóficos a textos de história e poesia? Existiria uma forma “mais correta” de compreendê-lo?

Neste sentido, tornam-se cruciais as escolhas metodológicas e teóricas que fazemos. Obviamente, a teoria não tem o objetivo de fechar nossa interpretação, mas ela conduz nosso olhar, nossas leituras e nosso próprio entendimento. Nossas

escolhas obviamente não são neutras, mas relacionam-se ao nosso grupo intelectual, a nossa formação e a própria interpretação da fonte, já que ela também nos abre possibilidades e fecha outras, num contínuo fluxo.

Hobbes elaborou um complexo sistema teórico que pode ser estudado isoladamente, pois foi construído como sendo atemporal, como uma teoria fechada explicativa para a natureza humana. Muitos estudiosos do pensador têm esta opção teórica, de lê-lo e entendê-lo através de seus próprios textos. Pela complexidade que carregam, é um caminho possível, plausível, mas que tende a ver os pensadores como deslocados do contexto histórico social. Prefiro, no entanto, estudar o pensador como um sujeito do século XVII, que viveu a Revolução Inglesa, teve uma formação humanista e desejava intervir em seu contexto político.

Assim, embora tenha críticas, muito devo à escola de Cambridge, especialmente aos textos de Quentin Skinner. Entender Hobbes como um interventor político que usava seus textos como armas de convencimento para o contexto efervescente da época foi um dos meus objetivos. Desejei ler os textos do pensador através da leitura dos antigos, dos debates de sua época e das interpretações da Bíblia, que permeavam o debate inglês. O pensador não vivia isolado em seus estudos, o medo da guerra iminente era seu cotidiano. Ele objetivava alertar seus contemporâneos, mostrar-lhes o mal que faziam ao não entender o dever de obediência. O estado de natureza era um mal que pairava a todo instante e, conforme a história mostrava, era um eterno risco, já que os homens seguem normalmente suas paixões momentâneas.

Por outro lado, o meu problema de pesquisa – entender o conceito de história a partir do uso dos antigos – me levou a fazer leituras sobre recepção e suas possibilidades de interpretação. Desta forma, formamos um canal de leitores que ultrapassam os séculos. Hobbes é um leitor dos antigos e da Bíblia, os interpreta e utiliza em seus textos. De forma análoga, eu tenho o desafio de entender o pensador e a forma como esse se utiliza de suas leituras na formação de seus argumentos. Obviamente ninguém escreve para si mesmo e o filósofo tinha um público alvo, pressupondo, na escrita, meios de ganhar discursivamente seus leitores. Seus prováveis interlocutores, por sua vez, conhecem a literatura clássica e são familiarizados com os textos bíblicos. A linguagem do século XVII e da política

inglesa passa pelo entendimento desses ângulos que por vezes são tão óbvios para os contemporâneos que ninguém chega a mencioná-los.

Para compreender a forma como Hobbes constrói seus argumentos, utilizei-me da leitura de Perelman e Olbrechts-Tyteca. Embora o texto centre-se preferencialmente na construção de argumentos jurídicos e filosóficos, para o entendimento do *Behemoth* foram fundamentais. Compreender Hobbes como um autor que tem um auditório em vista e que escreve pensando no que esse público tem em mente é fundamental para entrar mais profundamente no texto do pensador. Neste sentido, sua escolha pelo diálogo, como mostrei no capítulo 2 não é mero acaso, mas mostra seus objetivos de alcançar um público mais amplo. Como um escritor meticuloso, o pensador planeja seu texto e imagina-o como forma de convencimento aos seus contemporâneos. Assim, conhecimentos bíblicos, de mitos e antigas históricas misturam-se na medida em que o autor trabalha com um vocabulário que lhe é comum.

Por outro lado, se Hobbes é um autor que tem intenções claramente políticas com seus textos, podemos afirmar também que sua forma de pensar está intimamente ligada ao seu contexto histórico cultural. Com o objetivo de perceber como esta formação permite Hobbes caminhar - como num elástico firme e flexível ao mesmo tempo- escrevi o capítulo 1. Ali procurei mostrar como a formação do autor, tipicamente humanista, possibilita-lhe conhecimentos não só das línguas clássicas, mas também de autores, contatos e temas que estavam em voga na época.

O contexto aqui não é determinante, mas dá ao filósofo a sua formação conceitual, lhe abrindo caminhos e fechando outros. Ele pensa a partir do que leu e embora possa discordar de muitos dos textos com os quais teve contato, não deixa de escrever rebatendo tais autores, ou seja, eles são pressupostos para entendermos Hobbes. Não à toa, como vimos, o primeiro trabalho de Hobbes publicado foi a tradução de Tucídides. A guerra entre as cidades gregas é eleita não só pela sua importância na Antiguidade, mas porque a guerra civil era um tema relevante para Hobbes e seus contemporâneos. Mais uma vez as perguntas do presente delineiam os olhares sobre o passado e isso parece ser claro para nosso autor. Além disso, o pensador não se contenta em simplesmente traduzir através de

outras traduções, como até então se havia feito. Ele trabalhou a partir do grego com todas as dificuldades imbricadas, pois acreditava na pertinência do tema, do ensino da história e do aprendizado, mesmo sabendo que ela nada podia fazer sem a ciência civil. Sua tradução é, de acordo com Skinner, tipicamente humanista e mostra o quanto o pensador esteve inserido na relação entre antigos e modernos. Entender tal debate e a forma como ele chega aos textos do pensador foi um dos alvos que estabeleci na primeira parte dessa dissertação.

No caminho desta investigação por diversas vezes perguntei-me sobre o sentido de utilizar a Antiguidade nos textos, não só pelos modernos, mas ao longo da própria história. No caso de Hobbes, sabemos que seu contexto humanista favoreceu tais referências, mas ele se utilizava dos textos de forma diferente dos seus contemporâneos, mudando os sentidos e favorecendo sua argumentação. Tais elementos mostram-nos as diferentes leituras que um texto carrega, muitas que fogem da visão do próprio autor. As questões que Hobbes buscava eram diversas e isso influenciou a forma como se apropriou dos textos clássicos. A querela entre antigos e modernos passa pelo pensador, marca sua forma de pensar e é posteriormente utilizada por ele.

A querela, entretanto, como trabalhamos no primeiro capítulo, não marca somente a modernidade. Não existiu uma, mas diversas querelas que tomaram corpo e forma diferenciados ao longo tempo. O par antigos e modernos caminha junto e embora não carregue o elemento valorativo como intrínseco, tem como pressuposto a distância de tempo. No entanto, por que a contínua necessidade de citar os antigos?

A Antiguidade é uma definição comum, vocabulário através do qual é possível entender-se, identificar-se, enxergar-se. Se temos a mesma natureza (e se essa existe), entender os antigos significa, em outras palavras, compreender a nós mesmos. Decodificamos nosso mundo através do passado e a Antiguidade continua sendo, ainda hoje, o espelho disforme em que procuramos nos ver.

Hobbes não entende a Guerra do Peloponeso como importante somente para a Antiguidade Clássica, sua importância para ele é contemporânea, pois a natureza humana é a mesma. As paixões não se modificam no decorrer dos séculos. Assim,

entendendo o passado é possível decifrar o ser humano, mostrando a importância da manutenção da paz.

As paixões naturais do homem o guiam e propiciam a luta de todos contra todos caso o contrato não crie restrições. Para Hobbes há uma clara ligação entre passado e presente. Não que a história tenha para ele o grau de ciência, ela é exemplo, ilustração, mas, se bem utilizada, pode alertar aos homens sobre os riscos que correm. Podemos perceber que o pensador olha para a história o tempo todo através dos olhos de sua teoria política. O que era digno de ser narrado era o que tinha valor pedagógico, de ensino, para ele e seus contemporâneos. Não é a toa que suas traduções vão girar entre Tácito e Tucídides. De um lado temos um exemplo de soberania, representado pela figura de Augusto, de outro uma mostra dos horrores da guerra civil.

O pensador mesmo odiando a guerra, temendo por sua vida, não foge dela em seus textos. Ela é o grande eixo de ligação em sua obra, a volta ao estado de natureza é seu medo sempre presente, por isso é necessário entender a guerra, decifrar seus códigos e, ao longo da história passada e presente, perceber porque ela ocorre. Entendê-la é uma forma de procurar evitá-la.

Em sua narrativa da guerra, no entanto, Hobbes não se restringe às inglesas. São constantes suas comparações com a Antiguidade ou com a Bíblia. O abismo temporal para ele é praticamente inexistente, pois estamos todos, antigos, modernos e contemporâneos inseridos nos ciclos quase inevitáveis de guerra e paz. Assim, a forma como descreve os personagens da guerra civil não são válidas somente para a Inglaterra Moderna. Seu valor as ultrapassa, pois se referem a traços que são intrínsecos do ser humano que transparecem claramente em tempos de guerra.

Por outro lado, embora tenha valor pedagógico, Hobbes, possivelmente inspirado em Aristóteles, entende a história como ligada ao particular. Ou seja, para ele, ela não tem o valor de ciência. Isso ocorre porque conforme as sensações se sucedem, a memória da guerra tende a se perder no esquecimento. Assim, voltamos a cometer os mesmos erros e muitas vezes não conseguimos aprender com o passado. Para o problema da natureza humana e do iminente risco da morte em *estado natural*, o pensador nos apresenta sua teoria da ciência civil. A solução seria, portanto, não somente narrar o passado, mas ensinar as regras do justo e injusto, ou

seja, uma ciência civil universal, capaz de realmente servir como guia. A história é limitada, pois não tem regras infalíveis, somente com a ciência poderíamos manter a paz desejada.

Contudo, se entendermos que a história ilustra e demonstra por meio do concreto, da descrição, o que Hobbes apontara em sua ciência civil; ela teria um valor universal, já que propiciaria a junção de sua contingência com a universalidade da ciência. O pensador escreve história, dessa forma, procurando atingir também um público mais leigo que possivelmente não leria ou entenderia suas obras mais teóricas. A história estaria à serviço da paz, a trabalho de sua ciência civil.

A necessidade de ensinar sobre a ciência civil e a necessidade da paz fez com que o pensador procurasse atingir diferentes públicos com as formações intelectuais mais diversas. Assim, Hobbes usa-se de referências clássicas, visando possivelmente seus ex-colegas de universidade ou personagens da elite inglesa; por outro lado, faz uso contínuo da Bíblia que, como vimos, era um vocabulário comum para seus contemporâneos. Todos deviam saber sobre os terríveis tempos de guerra civil, somente assim estaríamos a salvo da possibilidade de tamanha calamidade voltar a ocorrer.

É preciso perceber, no entanto, o uso dos antigos como multifacetado. Eles eram uma das causas da desagregação da paz, pois aqueles que não tinham a ciência civil iludiam-se com essas leituras. Desta forma, desejavam trazer à Inglaterra os saberes que julgavam ter aprendido na leitura de Cícero, Aristóteles, Sêneca, entre outros. De acordo com o pensador, nem todo homem tem o “antídoto de uma sólida razão”, capaz de, mesmo lendo os autores antigos, não ser contaminado por eles. Sendo a leitura desses textos o veneno da paz, era necessário o antídoto, ou seja, o ensino sobre as leis civis, que constituem o Estado. Percebendo o uso que seus inimigos discursivos faziam desses textos e autores, ele se apropria deles de uma forma diversa, fortalecendo seus argumentos tendo por base elementos presentes nos textos daqueles que eram contrários às suas ideias.

Como os homens são movidos por suas paixões, sendo uma das principais a busca por honra, tais leituras os faziam verem-se como melhores dos que aqueles que aconselhavam o rei ou dos que detinham cargos na monarquia. Da mesma forma que os presbiterianos traziam suas doutrinas, aprendidas na universidade,

para o púlpito, os parlamentares levavam suas leituras sediciosas para as disputas e debates realizados no Parlamento. Na visão de Hobbes, os autores antigos exerciam sobre os leitores despreparados uma espécie de encantamento, já que esses, nas palavras do pensador, “apaixonavam-se por suas formas de governo” e as queriam ver reproduzir. Os leitores dos autores antigos tornavam-se, portanto, portadores de uma tal eloquência e força persuasiva que nada poderia detê-los. Ouvintes e oradores se deleitavam nas possibilidades de mudança no governo sem refletirem sobre as consequências de seus maus atos.

De acordo com Hobbes, erros na ciência, divulgados pela força de persuasão dos oradores – a maioria leitores dos antigos - seriam um dos maiores causadores da sedição. Sem entendimento sobre o que escutam, os homens tenderiam a se guiar pelo que ouvem, mesmo que coberto de erros. A ignorância sobre determinado assunto leva à credulidade e torna o povo mais suscetível ao engano. Sendo assim, se faz necessário, da mesma forma que na ciência natural, uma ciência civil, capaz de instruir o homem e o livrar do perigo constante da volta ao *estado de natureza*. Uma vez aprendida, essa ciência deveria ser ensinada, mostrando aos homens seu dever e como manter o estado de paz, desejável em sociedade. Apresentada nos púlpitos e praças, como faziam aqueles que espalhavam a rebelião contra o soberano, o povo seria constantemente alertado e jamais entraria em guerra contra o rei. Como sabemos, a memória, para Hobbes, assim como a experiência de vida, era falha e passível de erro. Assim, enganavam-se os que procuravam nos autores antigos ensinamentos para o guiar político. Seria necessário lembrar de tudo exatamente como ocorreu para que o saber fosse infalível e isso, graças as sensações, é impossível.

A Bíblia, como procurei mostrar no capítulo 3, especialmente após a Reforma, é o vocabulário comum de disputa política. No Parlamento, nas praças, nos púlpitos e nas escolas se aprendia, discutia-se e entendia-se o mundo através das Escrituras Sagradas. A referência a certa personagem ou tema bíblico era, dependendo do contexto, suficiente para conseguir a adesão dos ouvintes. Realistas e parlamentares utilizavam-se do mesmo texto e procuravam a base bíblica para ratificar suas decisões, ganhar o apoio do povo ou o ânimo dos soldados.

Por um lado, existia este grau de certeza quando à verdade das Escrituras Sagradas, por outro, no entanto, havia uma multiplicidade gigantesca de possibilidades de interpretação. Como escolher a correta? Tais pensamentos deviam gerar angústias e muitas perguntas: qual a “verdadeira” leitura? A resposta dos ingleses a nós seria “segundo o meu ponto de vista”. Luteranos, calvinistas, anglicanos, batistas, todos os grupos, antigos ou novos na plataforma política reivindicavam a si mesmos como autoridades na interpretação

O caminho não era proibir a leitura das escrituras, impossível a essa altura, mas direcionar a interpretação, fazendo com que houvesse controle sobre o que era dito nos púlpitos, propagadores da rebelião. As respostas aos problemas políticos, sociais e econômicos estavam na palavra revelada. Grandiosos mostraram ser seus potenciais revolucionários, pois moveram homens e mulheres em direção à guerra. Ela abrangia a vida cultural, social, política e econômica, formatava a forma de pensar e era reinterpretada de acordo com os grupos que dela se apropriavam.

É interessante perceber que Hobbes tem consciência desses debates e que eles aparecem em seu texto. O pensador rebate os que utilizavam a Bíblia para fortalecer aqueles que lutavam contra o rei Carlos I. Os pregadores utilizavam-se de exemplos do Antigo Testamento para levar o povo contra seu soberano. O pensador percebe tais objetivos e por isso utiliza-se da Bíblia, visando convencer os que liam e conheciam o Livro Sagrado. Indo mais além, o filósofo procura desarticular aquelas que, segundo ele, eram o *cavalo de Tróia* do estado: as universidades.

Tudo devia estar nas mãos do soberano, somente dessa forma a paz seria mantida. Não existe soberania quebrada, a religião, a leitura da Bíblia, dos autores clássicos e da própria história deveria estar sobre a ordem do rei. A espada e a cruz episcopal que estavam na mão do grande homem na capa do *Leviatã* deviam estar sobre controle do soberano. Somente assim, com a junção dos poderes, a paz seria permanente.

Ao longo desta dissertação caminhamos sobre diversos textos, de Hobbes, de suas prováveis leituras e de interpretadores e estudiosos do filósofo e de seu período. A rede formada pretendeu entender o sentido de história para o pensador através da relação que ele estabeleceu entre passado e presente, ou entre os antigos e seu momento histórico. A forma como li os textos, portanto, tinham o

problema de minha pesquisa como foco e foram interpretados de modo diverso do que seus autores imaginavam. Assim como minha interpretação vem através dos óculos de minha problemática, é possível ler a narrativa de Hobbes através da guerra civil. E aqui se encontra um ponto que é fundamental para o pensador e que era claro em sua leitura: os textos não tem sentido próprio, mas são reinterpretados e usados conforme a rede de leitura que se forma ao redor de cada leitor.

Se a Bíblia carrega essa característica de múltiplas interpretações no debate inglês moderno, não é simplesmente porque ela é multifacetada e escrita por diversas mãos. Mesmo que esses elementos realmente permitam uma maior possibilidade de leituras, boa parte das obras pode ser interpretada de forma muito diferente do que imaginariam seus autores. A relação entre Hobbes e os antigos marcou minha leitura do pensador, por meio dela procurei entender o conceito de história e sua construção de argumentos. Minha formação intelectual, as obras que li, aulas que frequentei, colegas com quem partilhei textos e opiniões e as orientações que recebi estão presentes em meu texto, assim como esses laços estavam presentes na obra de meu autor. Essas linhas, entretanto, chegam para nós de forma fragmentada, construí-las e montá-las de forma que façam sentido é ainda o nosso desafio como historiadores.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Baby. Vida e Obra de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. **Organon, Política, Constituição de Atenas**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

AHRENSDORF, Peter J. The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy. In: **American Political Science Review**. Vol. 94, nº 3, 2000.

ALBANESE, Gabriella. A Redescoberta dos historiadores antigos no Humanismo e o nascimento da historiografia moderna. In: MURARI PIRES, Francisco (org). **Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita da) história**. São Paulo: Alameda, 2009.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARISTÓTELES. **Poética, Organon, Política, Constituição de Atenas**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Daniel Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médias, 1990.

BAUMGOLD, Deborah. When Hobbes needed history. ROGERS, G.A.J; SORELL, Tom. **Hobbes and History**. London: Rutledge, 2000.

BURKE, Maria Lúcia Garcia Pallares. Quentin Skinner. In: _____. **As Muitas Faces da História: nove entrevistas**. São Paulo: UNESP, 2000.

CARVALHO, José Murilo. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, Vol. 01, nº1, 2000.

CASKIN, J. A. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Elementos da Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CATROGA, Fernando. Ainda será a História a Mestra da Vida? In: **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, Vol. 32, 2006.

CHAPPELL, Vere (Edit). **Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity**. Cambridge: University Press, 1999.

CÍCERO. A origem da História, as leis da história e a eloquência do fórum. In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. A história do meu consulado. In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. Do orador. In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Ad Familiares*, In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história**. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Editora Presença, 1981.

CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos. **Revista Filosofia Política** nº2, 1985. Disponível em:<<
<http://caosmose.net/candido/unisinus/textos/benjamin.pdf>>>. Acesso em 20 /07 /2012.

COLODRERO, Andrés Jiménez. Estudio Preliminar. HOBBS, Thomas. **Discursos Histórico-Políticos**. Buenos Aires, Corla, 2006.

CROOKE, William. To the Bookseller to the reader. In: HOBBS, Thomas. **Behemoth: the history of the causes of the civil wars and artifices by wich**. Oxford: Oxford University, 1966.

FERES JUNIOR, João. De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner. In: **Dados- Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol.48, nº3, 2005.

FRATESCHI, Yara. **A física da Política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

GADAMER, Hans Georg. Historia de efectos y aplicación . In: WARNING, Rauner (Ed). **Estética de La recepción**. Madrid: Visor Dis. S, 1989.

GOMEZ-LOBO, Afonso. El Dialogo de Melos y la vision Histórica de Tucides. In: **Estudios Públicos**, Nº 44, 1991. Disponível em<<
[http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_1849.html#UBI716D6OW4](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_1849.html#.UBI716D6OW4)>> Acesso em 31-07-2012.

GRAFTON, Anthony. The History of Ideas: Precept and Practice,1950–2000 and Beyond. In: **Journal of history of the history of ideas**, Vol. 67, nº01, 2006.

GREENE, David. Introduction. In: THUCYDIDES. **The Peloponnesian War**. Traducing of Thomas Hobbes. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **As funções da retórica parlamentar na Revolução Francesa: estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAYNES, Kenneth. Text, theory, and reception. In: MARTINDALE, C; THOMAS, Richard F. (ed). **Classic and the uses of reception**. London: Blackwell, 2006.

HARRINGTON, James. **La república de Océana**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: Ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Os Antigos, o passado e o presente**. Tradução de Sorria Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães.- Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**: ideias radicais durante a Revolução de 1640. Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **O eleito de Deus**: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Origens Intelectuais da Revolução Inglesa**. Tradução de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **A revolução Inglesa de 1640**. Tradução de Wanda Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. **A Bíblia e as revoluções inglesas do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOLANDA, Cristina Buarque. Considerações sobre História e Soberania em Behemoth, de Thomas Hobbes. In: **Cadernos de Sociologia e Política**. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Disponível em: << <http://cadernos.iesp.uerj.br/index.php/CESP/article/viewFile/7/6>>> Acesso em 25-07-2012.

HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o Longo Parlamento**. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Behemoth; or the Long Parliament**. Edição: Ferdinand Tönnies. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

_____. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Edição: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita em verso por el autor. Rodilla, Miguel Ángel (org). **Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor**. Madrid: Editorial Tecnos S. A., 1992.

_____. Sobre el comienzo de los Anales, de Tácito. In: HOBBS, Thomas. **Discursos Histórico-Políticos**. Buenos Aires, Corla, 2006.

_____. Sobre las leyes. HOBBS, Thomas. **Discursos Histórico-Políticos**. Buenos Aires, Corla, 2006.

_____. Sobre Roma. HOBBS, Thomas. **Discursos Histórico-Políticos**. Buenos Aires, Corla, 2006.

INGARDEN, Roman. Concreción y reconstrucción. In: WARNING, Rainer (ed). **Estética de La recepción**. Madrid: Visor Dis. S. A., 1989.

ISER, Wolfgang. El Proceso de Lectura. In: WARNING, Rainer (ed). **Estética de La recepción**. Madrid: Visor Dis. S. A., 1989.

_____. La Estructura apelativa de los textos. In: WARNING, Rainer (ed). **Estética de La recepción**. Madrid: Visor Dis. S. A., 1989.

JASMIM, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (org). **História dos Conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

_____. História dos Conceitos e teoria política e social: reflexões preliminares. In: **Revista Brasileira de Estudos Sociais**, vol. 20, nº57, 2005.

JAUSS, Hans Robert. Continuación del diálogo entre la estética de La recepción burguesa y materialista. . In: WARNING, Rauner (Ed). **Estética de La recepción**. Madrid, Visor Dis. S, 1989.

_____. La Ifigenia de Goethe y La Racine. . In: WARNING, Rauner (Ed). **Estética de La recepción**. Madrid:Visor Dis. S, 1989.

_____. **A História da Literatura como provocação à teoria literária**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Ática, 1994.

KAUFMANN, Mariana Levit. **A recepção das idéias de Thomas Hobbes na sociedade Inglesa Seiscentista**. 2007. Dissertação (Mestrado em História da Ciência). PUC- SP. Disponível em : <http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4089> Acesso em 25-07-2012.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1991.

KOSELLECK, Reinhard. **Futuro Passado**. Tradução de Wilma Patricia Mass e Carlos Almeida Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LA CAPRA, Dominick. Historia Intelectual: repensar La historia intelectual y leer textos. IN: PALTÍ, Elías José. **“Giro Linguístico” e historia intelectual**. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.

LASTELL, Junior. Introduction. In: **John Locke, Two Treatises on Government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

LEVINE, Joseph M. **Humanism and History**. New York: Cornell University, 1987.

_____. **The Autonomy of History: truth and method from Erasmus to Gibbon**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

LOVEJOY, Arthur. **A Grande cadeia do ser: um estudo de uma ideia**. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MAQUIAVEL. **História de Florença**. Tradução de Nelson Ganabarro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. (eds). **Classics and the uses of reception**. London: Blackwell, 2006.

_____. **Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception**. Cambridge: Cambridge UP, 1993.

MARCONDES FILHO, Daniel. Apresentação: a filosofia da linguagem de J. L Austin. In: AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Daniel Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médias, 1990.

MARTINICH, A. P. **Hobbes: a biography**. Cambridge: University Press, 1999

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. São Paulo: EDUSC, 2004.

MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: Lopes, Marcos Antonio (org). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

MURARI PIRES, Francisco Murari. **Modernidades Tucideanas**. São Paulo: EDUSP, 2007.

NAKAYAMA, Patricia. **A arte retórica de Thomas Hobbes** (tradução e comentário). 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de São Paulo, USP.

_____. Acerca da ideia de história em Hobbes e Espinosa. In: **Polymatheia**- Revista de Filosofia. Fortaleza, VOL. III, Nº 4, 2007. Disponível em :<< http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia_v3n4_acerca_da_ideia_historia_hobbes_espinosa.pdf>> Acesso em 25-07-2012.

NORRO, Juan José García. El diálogo como imagen de la actividad filosófica. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Vol. 25, 2008. Disponível em:<<

[>>](http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0808110445A/4659)

Disponível em 35-07-2012.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO. **Diálogos**. Protágoras, Górgias, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2002.

OSTRENSKY, Eunice. Advertência ao leitor. In: HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o Longo Parlamento**. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Revoluções no Poder**. São Paulo: Alameda, 2005.

PALOMEN, Kari. **Quentin Skinner**: history, politics, rhetoric. Cambridge: Polity Press, 2003.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado de Argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**. Protágoras, Górgias, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2002.

PLÍNIO. Cartas. In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PLUTARCO. Vida de Alexandre. In: HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

POCOCK, J.G.A. The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice. In: Anthony Pagden (ed). **The languages of political theory in early modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Linguagens do Ideário Político**. Tradução de Flávio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003.

QUINTILIANO. **Institutiones**. Disponível: <<
<http://www.thelatinlibrary.com/quintilian.>>>. Acesso em 35-07-2012

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao Leitor sem Medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. **A última Razão dos reis**: Ensaio sobre filosofia e Política. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Thomas Hobbes a la paz contra el clero**. Disponível em: <<
[>>](http://168.96.200.17/ar/libros/moderna/cap1.pdf) Acesso em 14/04/2010.

ROGERS, G.A.J; SORELL, Tom. **Hobbes and History**. London: Rutledge, 2000.

SALÚSTIO, Caio Crispo. **Conjuración de catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias». Cartas a César. Invectiva contra Cicerón. Invectiva contra Salústio. (Cat., Jug. e Frag. Hist.)** Introdução, tradução e notas de RAMOS, Bartolomé Segura. Madrid: Gredos, 1997.

SCHUHMANN, Karl. Hobbe's Concept of history. In: ROGERS, G. A. J.; SORELL, Tom. **Hobbes and History**. London: Rutledge, 2000.

SCOTT, Jonathan. The peace of silence: Thucydides and the English Civil War. In: ROGERS, G. A. J.; SORELL, Tom. **Hobbes and History**. London: Rutledge, 2000.

SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Petit. In: **Lua Nova**, São Paulo, nº 74, 2008.

_____. Retórica e contingência na política. In: **Política & Sociedade**, vol. 05, nº9, 2006.

_____. Convenções, intenções e ação lingüística na história da teoria política: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. Trabalho apresentado no **V Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política**. Belo Horizonte, 2006. Disponível em: <<http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp/cadastro/atividade/arquivos/21_7_2006_16_34_52.pdf>> Acesso em 25-07-2012.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

_____. Entrevista. In: Burke, Maria Lúcia Garcia Pallares. **As muitas faces da História: nove entrevistas**. São Paulo: editora UNESP, 2000.

_____. **Lenguaje, política e historia**. Traducción de Cristina Fangmann. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007.

_____. **Maquiavel**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. Meaning and understanding in the history of ideas. In: **History and Theory**. vol. 08, nº 01, 1969.

_____. **Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. Significado e comprensión em La historia de las ideas. Tradução de Horacio Pons. In: **Primas - Revista de História Intelectual**, Quilmes, nº4, 2000.

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

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: a história intelectual e o contextualismo lingüístico na perspectiva de Quentin Skinner. In: **Fênis- Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, vol 5, nº 04, 2008.

STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes**. The University of Chicago Press: Chicago, 1936.

TAYLOR, A. E. **Thomas Hobbes**. London: Archibald Constable & Co Ltd, 1997.

TÖNNIES, Fernando. **Thomas Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932.

_____. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o Longo Parlamento**. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

THUCYDIDES. **The Peloponnesian War**. The Complete Hobbes Translation. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário Gama Cury. Brasília: Editora Universalidade de Brasília, 2001.

TUCK, Richard. **Hobbes**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1982.

VILLANOVA, Marcelo Gross e BARROS, Douglas Ferreira (orgs). **Hobbes: natureza, história e política**. São Paulo: Discurso Editoria, 2009.

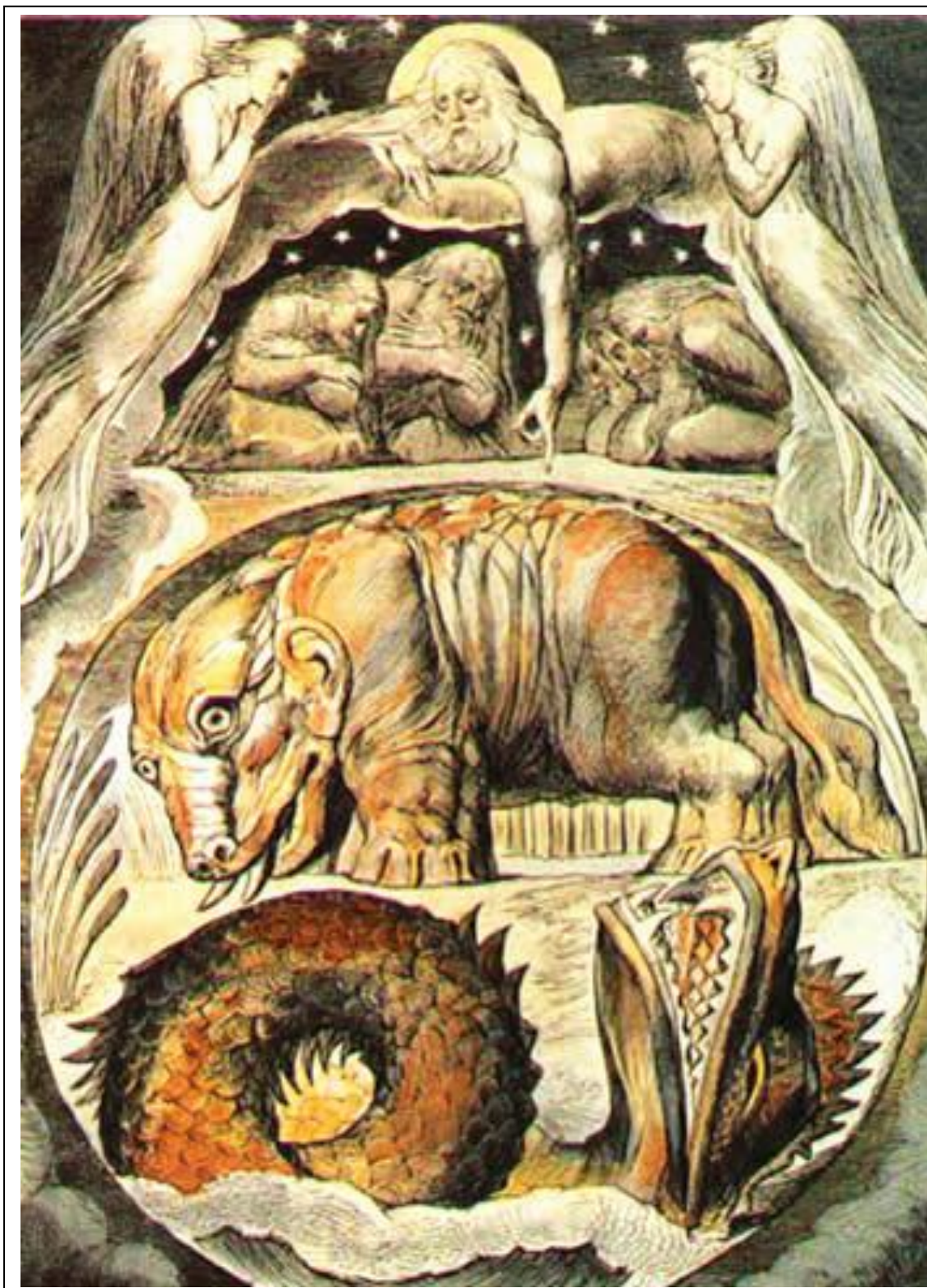
VOGT, Débora Regina. A história como laboratório comprobatório: a luta entre o Behemoth e o Leviatã em Thomas Hobbes. In: **Revista História e História**. v^o1, n^o1, 2009. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=newsletter&id=118>> Acesso em 25-07-2012.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ZILBERMAN, Regina. **Estética da Recepção e História da literatura**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

Anexo A: Behemoth e Leviatã

William Blake (1757- 1827). **Behemoth and Leviathan**. Disponível em:
<< <http://www.themorgan.org/exhibitions/exhibition.asp?id=23>>>
Acesso em 31-07-2012

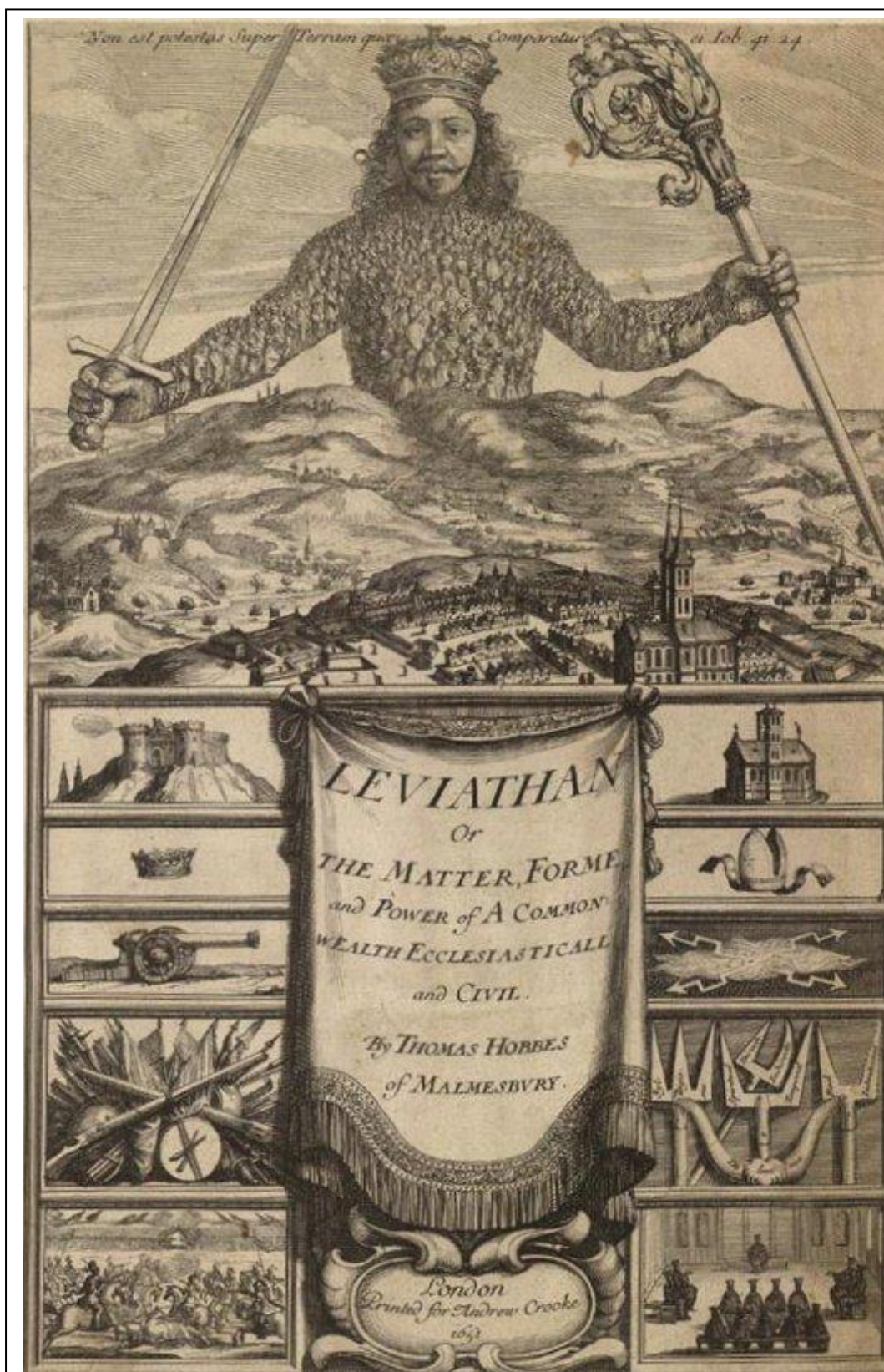


Anexo B: Guerra do Peloponeso



Anexo C: Leviatã

Disponível: << <http://ondajovemlimeira.blogspot.com.br/2011/07/o-leviata.html>>> acesso em 31-07-2012



Anexo D: A Batalha de Alexandre

Disponível

em:

<<

<http://charlesfonseca.blogspot.com.br/2007/05/batalha-entre-alexandre-e-dario.html>>> Acesso em 31- 07-2012

