

Mortalidade e Poder na exegese corpuscular do *Leviatã*

Luiz Felipe Souza Santana

l.felipes.santana@gmail.com

Doutorando Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Resumo: Apesar da exegese bíblica empreendida no *Leviatã* ser a ferramenta que ampara a defesa de Hobbes de que alma é mortal, o artigo pretende destacar que a doutrina da mortalidade é consequente à defesa hobbessiana de que tudo o que existe é corpo, de modo que a doutrina contrária, a da imortalidade natural, não se opõe apenas à jurisdição da soberania, mas à própria natureza das coisas, que inevitavelmente adentra a leitura do filósofo da palavra revelada de Deus.

Mortality and Power in the corpuscular exegesis of *Leviathan*

Abstract: Despite the Biblical exegesis undertaken in *Leviathan*, which supports Hobbes' defense that the soul is mortal, the article aims to emphasize that the doctrine of mortality is a consequence of Hobbes' defense that everything that exists is body. Thus, the opposing doctrine of natural immortality not only opposes the jurisdiction of sovereignty but also the very nature of things, which inevitably guides the philosopher's interpretation of the revealed word of God.

Introdução

No seu prematuro *Os Elementos da Lei Natural e Política* de 1640, Hobbes já declarava não ter encontrado na Bíblia qualquer menção de que houvessem no mundo substâncias imateriais ou espíritos incorpóreos. De fato, dirá Hobbes, a revelação admite que existam espíritos, mas todas as concepções sobre eles implicam uma natureza corpuscular. Não haveria nas Escrituras sequer a palavra “incorpóreo”. E mesmo que ela afirme diversas vezes dos espíritos que eles habitam os homens, ou que desce sobre eles em um vem e vai, ou de anjos concebidos como espíritos, “Todas essas palavras consignificam localidade, e localidade é dimensão, e o que quer que tenha dimensão é corpo, por mais sutil que seja” (HOBBS, 2010, p.54). Quanto a natureza da alma humana, nem a razão e nem a revelação suportam a ideia de que ela seja algo “toda no seu todo e toda na parte que lhe aprouver do corpo” (*Ibidem*), tese que poderíamos resgatar de Tomás de Aquino (1225 - 1274) que afirma a encontrar em Agostinho (354 - 430) (AQUINO, 2002, p. 398-395).

No trabalho, que mais tarde teria sua forma mais acabada no canônico *Leviatã* de 1651, Hobbes já tinha bem desenvolvida a ideia de que a revelação não afirma a existência de realidades imateriais. No entanto, ele ainda parecia acreditar na década de 40 que a imortalidade natural da alma fosse uma questão que poderia ser admitida, assim como a existência de anjos bons e maus, mesmo que não tivéssemos qualquer



evidência natural deles (HOBBS, 2010, p. 53-54). Essa não é a postura que ele toma no *Leviatã* (1651), onde as Escrituras são evocadas contra a doutrina de que a alma humana é, por sua própria natureza, imortal, e coloca sob suspeita a realidade substancial dos anjos. A verdade é que Hobbes já destacava que as concepções errôneas sobre a natureza dos espíritos, dos espectros, fantasmas e outras aparições teriam sua gênese na ignorância ou falsa opinião “a respeito da força da imaginação” (*Ibidem*, p. 55). Ele estaria apontando, já nos anos 40, que sua recusa de realidades incorporais não depende exclusivamente da palavra revelada de Deus, mas de uma epistemologia que tem como âncora a ação dos corpos sobre os órgãos dos sentidos como a única origem de todos os conteúdos mentais, e que assegura a corporeidade como traço radical do real. Contudo, é no *Leviatã* que podemos ver combinadas uma exegese rigorosa das Escrituras e a acusação de que a concepção dos espíritos como naturezas distintas e independentes da matéria, tem sua procedência no desconhecimento de como as imagens são produzidas na mente, além da concepção distorcida da natureza humana e de uma reificação lógico sintática do verbo ser, creditada a Aristóteles, que ensinaria a ideia de *formas substanciais*, ou como veremos, de *essências separadas* da matéria.

O que não passa despercebido ao leitor da obra de 1651 é o contorno marcadamente político do ataque hobbesiano às substâncias incorpóreas, evidente quando trata da doutrina do castigo reservado a alma dos maus num suplício sem fim por um fogo inextinguível como em *Marcos 9, 48*. Já no *Do Cidadão* de 1642, a doutrina colocava em risco a jurisdição da soberania e seu direito de julgar o que deveria ser ensinado sem risco para o Estado, e que para evitar seu esfacelamento exige que sua operação não esteja nas mãos de um poder estranho ao seu, assegurando a ele a regulação das opiniões acerca dos castigos e recompensas consequentes às ações e à obediência política (HOBBS, 2002, p. 107). Desde a obra de 1642 Hobbes questionava se há algo “mais pernicioso para um Estado do que ter seus membros, por receio de tormentos intermináveis, convencidos a não obedecer ao príncipe, isto é, às leis” (*Ibidem*, p. 187). O tom que o problema toma no capítulo xxxviii do *Leviatã*, onde pela primeira vez Hobbes desenvolve a tese da imortalidade condicional e não natural da alma,¹ tem como ponto de partida a dependência que o Estado e a sociedade civil têm, por sua vez, do poder de vida e de morte. Se houver um poder capaz “de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte” o direito soberano não subsistiria (*Idem*, 2004, p. 325).

A premissa do capítulo e que parece justificar a investigação da hermenêutica bíblica empreendida por Hobbes, pode deixar a suspeita de que sua exegese acerca da imortalidade estaria subordinada à tentativa do filósofo de subordinar a revelação à política, fazendo de sua exegese uma leitura manipuladora e dissimulada do texto sagrado, e que esconderia o pano de fundo irreligioso ou mesmo ateu de sua filosofia, ou seja, uma tentativa velada de subordinar a religião ao poder (HANS e WHIKER, 2018, p. 430). Para Jeffrey Morrow Hobbes mascara na sua leitura das Escrituras uma agenda política, ou seja, “Hobbes subverteu o texto bíblico com a intenção de fazê-la sustentar sua teoria política, mas aqueles cristãos que adotaram sua hermenêutica nem sempre estavam alertas quanto as motivações de sua exegese” (2016, p. 86).²

O que pretendemos com essa investigação é destacar que o ataque de Hobbes a imortalidade incondicional está atada a uma epistemologia e a uma antropologia, ambas de caráter corpuscular e materialista, e que antecede o objeto da política e a constituição do direito soberano. Afirmar que a política hobbesiana determina sua exegese seria tomar o efeito pela causa. Podemos de fato fazer a pergunta sobre a mortalidade da alma que ele mesmo faz ao seu interlocutor fictício do *Apêndice* da edição latina do *Leviatã* de 1668, ou seja, Hobbes verdadeiramente abraça o materialismo “a partir de sua própria filosofia ou a partir das Escrituras Sagradas?” (HOBBS, 1841, p. 565).³ Isso porque a equalização do filósofo de toda substância a corpo poderia dar a mortalidade da alma uma independência de fontes bíblicas, pois a doutrina da imor-

¹ É necessário ter em mente que Hobbes não defende que não há uma imortalidade esperada pelos crentes. Mas essa, como veremos, advém da adesão à fé redentora do Cristo, e não um traço irrevogável da natureza humana, ou melhor, da alma humana.

² Tradução nossa.

³ Tradução nossa.

talidade está intimamente ligada na tradição à distinção da alma de toda ordem corporal, como expressa pelo neoplatonismo nos primórdios da filosofia e da teologia cristãs e na tradição escolástico aristotélica. As objeções de Hobbes às *Meditações* cartesianas, e a discussão sobre a linguagem e suas definições contra uma substantivação verbal, que Hobbes afirma encontrar em Aristóteles e seus interpretes, é o caminho que destaca a revelação bíblica não como a fonte primeira das considerações sobre a mortalidade humana e a natureza da alma, mas, em última instância, como o campo no qual opera os adversários de sua ciência dos corpos civis, ou seja, de sua filosofia política.

Antes de considerar a exegética hobbessiana, vejamos o desenvolvimento das teses sobre a imortalidade e a imaterialidade da alma na figura de Orígenes (c. 185-253), talvez o mais profícuo e controverso autor da patrística do período pré-niceno, cuja hermenêutica bíblica ecoará em Agostinho e na leitura alegórica subsequente das *Escrituras*. A vida de Orígenes é marcada pelo episódio de que, ao se deparar com a declaração de Jesus em *Mateus 19,2* de que há os “que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus”, teria mutilado a si mesmo ao tomar o dito literalmente. O curioso foi Orígenes ter entrado para a história da exegese bíblica como defensor da tese de que toda a *Escritura Sagrada* possui um sentido alegórico escondido sob a letra do texto, e que se não for visto pela ótica dos símbolos leva aos erros dos judeus, dos gnósticos e dos fiéis de entendimento mais simples, todos tendo por denominador comum a interpretação literal da revelação divina (ORÍGENES, 2012, p. 291-292). Aluno de Amônio Sacas (c.175-242), um dos precursores do neoplatonismo, Orígenes se contrapõe a toda ideia antropomórfica da divindade, eliminando dela toda materialidade e corporeidade. Quanto à natureza da alma, é sua afinidade com a natureza incorpórea de Deus que garante sua imaterialidade. Um Deus “de quem a própria mente é a imagem intelectual”, e que ultrapassando toda corporeidade pode captar “algo da natureza divina, sobretudo se for purificada e separada da matéria corporal” (*Ibidem*, p. 66-67). Assim como Deus jamais pode ser pensado como um corpo, pois todo corpo é feito de matéria e, portanto, corruptível, “todas as almas, todas as naturezas racionais, foram feitas ou criadas, quer sejam santas ou más; todas, pela sua própria natureza, são incorporais. (*Ibidem*, p. 144 e 150). É por conta dessa afinidade da alma com Deus que está garantida a sua incorruptibilidade. Os que sustentam a mortalidade da alma acusam “certamente a autoridade da Escritura, que diz que o homem foi feito à imagem de Deus” como descrito em *Gênesis 1, 26 e 27* (*Ibidem*, p. 329). No entanto, a palavra “incorporal” não pode ser encontrada nem na Bíblia hebraica e nem na Bíblia cristã. Orígenes resolve o problema questionando se a palavra incorporal (ἀσώματος) não poderia estar na revelação divina sob outra forma, e encontra a resposta em *Colossenses 1, 15*, onde é dito que Cristo é a “imagem do Deus invisível”, ou seja, vê na palavra invisível (ἀόρατος) a substituta do termo incorporal (*Ibidem*, p. 315 e 316).

A inspiração platônica da exegese origenista é gritante, principalmente se levarmos em consideração aquilo que no *Fédon* aparece como duas classes de realidades: as coisas visíveis e as invisíveis. As coisas invisíveis parecem sempre conservar a sua identidade, como a essência do Belo e do Bom, que não podem ser vistas ou tocadas por qualquer um dos sentidos, assim também é a alma que por essa e outras razões é “imortal e indestrutível” (PLATÃO, 1999, p. 144 e 176). De fato, os autores cristãos do primeiro e do segundo século da era comum possuíam um conhecimento doxográfico dos autores gregos. Mas Orígenes, além da estreita relação com Amônio Sacas, parece ter possuído um conhecimento de primeira mão de algumas obras de Platão, como o *Fédon*, além de algumas de Aristóteles, como o *Da Alma*, que em breve vamos resgatar, e também de algumas obras de alguns estoicos (MORESCHINI, 2013, p. 138 e 143). A figura de Orígenes e seu método exegético nos ajuda a traçar o fio condutor que tem seu momento áureo na alegorese agostiniana, coroando a hermenêutica bíblica posterior, mas que tem sua origem na leitura do filósofo judeu Filon de Alexandria (c. 15 AEC – c. 50 DEC), que amparado por sua vez pela leitura estoica dos poemas de Hesíodo e Homero, lia os antropomorfismos das Escrituras hebraicas sob um prisma não literal e filosófico (*Ibidem*, p. 171 e 172). De todo modo, a constatação de Orígenes de que nas Escrituras não se encontra a palavra incorporal, e sua evidente inserção na tradição platônica dará margem à acusação de Hobbes mais de um milênio depois de que a afirmação da existência de substâncias imateriais, ou de que a alma humana pode subsistir separada do corpo, é uma herança da “demonologia” grega, avessa

ao pensamento judaico e contrária à revelação bíblica. O pensamento cristão e a exegese que a precede estariam, para Hobbes, embriagados pela dicotômica antropologia helenística e romana, o que nos leva à própria exegese hobbesiana no *Leviatã*.

I

Onze anos após a circulação do *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes insistirá na afirmação de que a existência de naturezas incorporais ou espíritos imateriais não é uma doutrina amparada pelas *Escrituras*. No entanto, diferente do trabalho de 1640, que ainda defendia que a revelação admitia que os anjos eram espíritos imortais assim como a alma humana (HOBBS, 2010, p. 53-54), em 1651 Hobbes dará uma perspectiva diferente. A imortalidade passará a não constituir a natureza da alma e os anjos perdem sua realidade substancial, ou pelo menos ela será posta em dúvida. Sua filologia procura mostrar que nas *Escrituras* hebraicas a palavra “espírito” é majoritariamente uma metáfora, jamais correspondendo a algo ou a uma substância destituída de matéria. Essa conclusão arrasta com ela não só a natureza da alma e dos anjos, mas também a natureza de Deus, que em sua réplica às acusações de ateísmo e de impiedade por parte do bispo John Bramhall, Deus mesmo que incompreensível é uma substância corporal (*Idem*, 1840, p. 306).

Quanto à natureza da alma ou dos espíritos, aquilo que a Septuaginta traduziu em massa por ψυχή (psyqué) é o termo נֶפֶשׁ (nephesh), que em sua amplitude semântica compreende a sede de operações vitais como lugar de absorção de alimentos (Salmos 107, 9; Provérbios 25, 25), ou como sinônimo de apetite em geral (Salmos 17, 9; Deuteronômio 12, 20; 14, 26). É nela que se experimenta a tristeza e o aborrecimento, a alegria e o amor ou como algo que opera reflexão (*Juízes* 18, 25; *Salmos* 35, 9; 139, 4; *Cânticos* 1, 7; Provérbios 19, 2). O que Hobbes destaca é que a tradução de nephesh por psyqué escamoteia o sentido que ela possui no texto bíblico, significando a vida em toda a sua integralidade, e não uma natureza distinta de seu substrato material, ou seja, de um corpo. É o que parece implicar o relato da criação. No primeiro capítulo do *Gênesis* predomina a nephesh como ser vivo acompanhado do adjetivo הַיָּהִי (hay-yah), que a *Vulgata* traduz por *animam viventem* (*Gênesis* 1, 20, 21, 24). O mesmo é dito da natureza humana, isto é, que o homem se tornou “alma vivente” (הַיָּהִי נֶפֶשׁ), de modo que Hobbes conclui que “se por *alma* se entendesse uma *substância incorpórea*, com uma existência separada do corpo, o mesmo poderia ser inferido de qualquer outra criatura viva, tal como do homem” (HOBBS, 2004, p. 431).⁴

Outro substantivo que Hobbes vê como uma das ferramentas usadas para sustentar que a alma e os espíritos possuem uma natureza distinta dos corpos também aparece na narrativa da criação do homem (*Gênesis* 2, 7), onde se diz que Deus, depois de ter formado o homem, “Ihe soprou nas narinas o fôlego de vida”, “fôlego” que no livro de *Jó* (27, 3) é chamado de רוּחַ (ruáh), e que a *Septuaginta* verte por πνεῦμα (pneuma) e a *Vulgata* por spiritus. A ruáh também aparece no capítulo 12 versículo 10 de *Jó* em paralelo à nephesh. Mas enquanto a nephesh se aplica a todo ser vivo, a ruáh parece se aplicar apenas à humanidade.⁵ Mas para Hobbes a palavra e sua presença no contexto profético como em *Ezequiel* 1, 20 e 2, 30 em que a ruáh toma as coisas e as anima, assim como ao próprio profeta, não o convence de que o texto estivesse retratando que “qualquer fantasma ou substância incorporal entrou nele e possuiu o seu corpo” (HOBBS, 2004, p. 292). A palavra espírito teria uma significação metafórica, muitas vezes significando uma “disposição ou inclinação da mente”, ou “uma capacidade eminente, ou uma paixão extraordinária”, também como “uma enfermidade da mente, como quando uma grande sabedoria é chamada *espírito de sabedoria*, ou quando se diz dos loucos que estão *possuídos por um espírito*”, englobando no texto o *Espírito de Deus*, que Hobbes reduz a uma “tendência para a piedade”, ou para o seu “serviço” (*Ibidem*, p. 290). Assim, por espírito a Bíblia não pretende significar um fantasma, mas um zelo ou fúria, muitas vezes também como

⁴ Hobbes também aponta *Deuteronômio* 12, 23 em que a nephesh possui uma natureza coadunada ao sangue.

⁵ No hebraico o versículo traz “אִישׁוֹ בְּשֵׁרֵי יָדָיו וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיַד יְהוָה וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיַד יְהוָה וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיַד יְהוָה”. Na *Septuaginta*: “εἰ μὴ ἐν χειρὶ αὐτοῦ ψυχή πάντων ζώντων καὶ πνεῦμα παντὸς ἀνθρώπου;”; e a *Vulgata*: “In cuius manu anima omnis viventis et spiritus universae carnis hominis”.



signo de autoridade e ordenamento, ou mesmo adesão à doutrina cristã.⁶ Não é surpreendente Hobbes ter sido acusado de defender uma leitura tão antitrinitária ou sociniana,⁷ já que interpreta a condução de Jesus ao deserto pelo Espírito Santo como uma metáfora de sua disposição de cumprir sua missão, pois o contrário seria um discurso insignificante e inapropriado, pois de outro modo seria o mesmo que dizer que “o próprio Deus (pois o nosso salvador o era) estava cheio de Deus” (*Ibidem*, p. 292-293).

Isso não faz de Hobbes menos heterodoxo, apesar do seu esforço de parecer alinhado à confissão nicena, se levarmos em consideração a própria concepção de substância que estamos discutindo, além de sua concepção de representação desenhada no capítulo XVI, que impõe sérios problemas a doutrina da trindade divina (SPRINGBORG, 2013, p. 916).⁸ Mas essa é uma questão que exige e merece um espaço que não temos aqui para discutir. Basta para nossa investigação resgatar a natureza dos anjos, já que eles parecem ser os protótipos da imortalidade reservada ao eleitos nos Evangelhos sinópticos (*Mateus 22, 30; Marcos 12, 25; Lucas 20, 36*). Como os anjos parecem ser concebidos como espíritos, parte do capítulo XXXIV do *Leviatã* trata de demonstrar, ou de suspeitar, de que na Bíblia os supostos espíritos que são chamados nela de *anjos* (אַנְגֵּלִים) ou Malahk são na realidade sonhos ou visões que Deus suscita para manifestar o seu poder, transmitindo uma mensagem ou sua presença extraordinária, tendo lugar apenas na imaginação daqueles que Deus destina sua mensagem. É assim que Hobbes lê os homens que apareceram a Ló em Sodoma, à Agar no deserto, a Abraão antes de imolar Isaque, a Jacó em Betel, e o pilar de nuvem e de fogo que conduzia o povo israelita no deserto, apresentados ora como Anjo de YHWH (אֱלֹהֵי יְהוָה) ora o próprio YHWH. Todo anjo parece ser uma teofania. Independentemente de ter o aspecto humano ou não, “pois não é a sua forma, mas seu uso, que faz deles anjos”. É do mesmo modo que podemos interpretar a pomba que desce sobre Jesus no batismo (e.g. *Mateus 3, 16*) e as línguas de fogo de *Atos 2, 3*. Mesmo que suscitados sobrenaturalmente por Deus para manifestar a sua presença, essa interpretação nos ajuda a evitar “o esforço de supor quaisquer fantasmas permanentes” (HOBBS, 2004, p. 293-295). Nem mesmo às palavras de Jesus de que há um fogo eterno preparado para o Diabo e seus anjos em *Mateus 25, 41* convence Hobbes de que os anjos são substâncias reais, isto é, coisas permanentes fora da fantasia humana. De fato, Jesus parece estar falando que os anjos são seres reais e permanentes, e não que durem apenas quanto dure a visão ou sonho em que se manifestam, mas de modo algum afirma, dirá Hobbes, que eles sejam imateriais “porque o fogo eterno não é punição para substâncias incapazes de sofrimento, tais como são todas as coisas incorpóreas”, a não ser que tanto o Diabo como os seus anjos possam ser compreendidos como “os adversários da Igreja e seus ministros” (*Ibidem*, p. 296). E é o que Hobbes vai concluir e o que nos conduz à investigação sobre qual é a natureza do castigo que é dito nas *Escrituras* estar reservado aos anjos maus.

Antes é preciso destacar que, para Hobbes, Satã (שָׂטָן) ou Diabo (Διάβολος) não são nomes próprios (*Ibidem*, p. 331). A figura de Satã como um anjo membro da corte divina só é atestada nos textos bíblicos pós exílicos, ou seja, no período persa. O Satã da narrativa de *Jó* se assemelharia aos agentes secretos dos reis persas, inserido posteriormente na narrativa desculpando YHWH de ter enviado de forma injustificada as maiores desgraças ao seu servo, dando margem para desconfiar que essa aparição de uma potência maligna contrária ao deus judaíta foi o resultado do encontro com o dualismo iraniano do império Aquemênida do século VI A.E.C, no qual aparece o conflito entre Ahura Mazda, princípio benévolo no mundo, e Angra Mainyu (Ahriman), divindade antagônica responsável pela morte, a escuridão e a destruição. Para Tomas Römer, não há um dualismo bem desenvolvido na Bíblia hebraica. A aparição de um inimigo em um conflito contra um Deus absolutamente bom parece ser um fenômeno característico de um desenvolvimento

⁶ Ver os parágrafos de 6 a 13 do capítulo XXXIV do *Leviatã*.

⁷ O socinianismo era uma postura não trinitária que tinha por difusores Lelio Sozzini (1525-1562) e seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604), e se difundiu amplamente por toda a Europa do século XVI. Ver OSIER, Jean Pierre. 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. Paulinas. P. 1804.

⁸ O bispo de Derry, John Bramhall (1594-1663) acusa Hobbes de ser antitrinitário em seu *The Catching of Leviathan* de 1658. Ver HOBBS, Thomas. *An Answer to Bishop Bramhall's book, called "The Catching of Leviathan"*. In *English Works, volume IV*. 1840. Londres: Edições Molesworth. P. 314.



posterior interpolado no texto bíblico, e que expressa esse encontro de certas correntes do judaísmo do período helenista e romano com o zoroastrismo e sua apocalíptica (RÖMER, 2016, p. 223). A passagem mais marcante dessa transformação é a mudança ocorrida em 2 *Samuel* capítulo 24, 1 pela correção dele que faz o capítulo 21 de 1 *Crônicas*, livro justamente datado da segunda metade do século IV, marcado pelo interesse do autor, ou autores, pela história do reino de Judá e o período do Primeiro Templo, e pode ser visto “como um reflexo da situação real da comunidade de exilados repatriados” (TALMON, 1997, p. 398). E de fato, como retratado no capítulo 22, 22 do livro de *Números*, satan aparece não como um nome próprio, mas como uma função performada pelo próprio Anjo de YHWH para se colocar como um obstáculo (שָׂטָן), enviado pela ira divina para barrar a passagem do profeta Balaão e sua jumenta. Em outro lugar, no contexto de 1 *Reis* 11, 14 e 25, é dito que Deus levantou contra Salomão adversários por sua infidelidade, adversários que não são entidades espirituais de naturezas sobre-humanas, mas Hadade o edomita e Rezon de Zobá. Aqui a palavra *satan* (שָׂטָן) aparece como a posição tomada pelos inimigos do rei judaíta. Assim, Hobbes vê no termo não uma pessoa individual “como é costume com os nomes próprios, mas apenas uma função ou qualidade, sendo portanto apelativos”, e que por um problema de tradução, ou melhor de não tradução, acabam conduzindo os leitores a acreditarem que são nomes de *demônios* ficando “mais fácil os homens serem levados a acreditar na doutrina dos diabos, que nesse tempo era a religião dos gentios, e era contrária à de Moisés e de Cristo” (HOBBES, 2004, p. 331).⁹

O lugar da condenação e o tipo de punição que Jesus diz que será infligida e que está preparada ao *Diabo* e seus anjos (*Mateus* 25, 41) também é alvo da filologia do *Leviatã*. No *Evangelho de Mateus* é dito que há um fogo que não se apaga, ou seja, que é eterno e que para Agostinho é tão infundo quanto a beatitude reservada aos fiéis. Ao interpretar no seu *A Cidade de Deus* a passagem de *Mateus* 25, 31-46, Agostinho defenderá que Jesus equaliza a eternidade dos tormentos infligidos sobre os condenados e a vida eterna dos eleitos, dizendo que

Se um e outro são eternos, certamente que um e outro são de longa duração, com um fim, ou um e outro são perpétuos, sem fim. De fato, são referidos par a par: dum lado o suplício eterno, do outro lado a vida eterna. Mas dizer numa só e mesma expressão “A vida eterna será sem fim, e o suplício eterno terá um fim” é por demais absurdo. Portanto, já que a vida eterna dos santos será sem fim, também o suplício eterno, dos que a merecerem, com certeza não terá fim (AGOSTINHO, 2000, p. 2200-2201).

De modo que “esta segunda morte será mais cruel, porque não poderá acabar com a morte” (*Ibidem*, p. 2105). Esse lugar de castigo nos evangelhos sinópticos é chamado de *geenna* ou *geenam* (γέεννα), que em *Marcos* é dito possuir um “fogo inextinguível” e um “verme que nunca morre”, um evidente deslocamento de *Isaías* 66, 24 (9, 43). O termo, como Hobbes constata (2004, p. 330-331), é um nome dado a um vale que as Escrituras afirmam ter pertencido a Hinom ou Enom e a seus filhos, que com a conquista narrada no livro de *Josué* (15, 8) passa a ser território judaíta. Jesus estaria apontando figuradamente para o lugar que se tornou depois um lugar que o rei reformador Josias teria profanado, pois lá os israelitas estariam sacrificando seus filhos a uma divindade Cananéia chamada Moloque (2 *Reis* 23, 10), se tornando, como em *Jeremias* 19, 2-6, uma imagem de um lugar de idolatria e morte. O Vale dos filhos de Hinom (בְּנֵי הַיְמִינִים) teria sido reservado mais tarde para o despejo dos resíduos e o lixo de Jerusalém, “e lá se costumava de vez em quando fazer fogueiras, para purificar o ar e eliminar o cheiro de putrefação”, e seria das fogueiras lá acesas incessantemente que temos a noção de um “fogo perpétuo e inextinguível”, além da imagem da destruição de Sodoma em *Gênesis* 19. (HOBBES, 2004, p. 330-331).

Na verdade, a interpretação do Vale como um depósito que incinerava cadáveres de inimigos e a sujeira da cidade parece ser devida ao século XIII e à leitura do rabino David Kimhi (1160-1235) do *Salmo* 27, não tendo hoje qualquer evidência arqueológica, mas que apela para um lugar de sacrifício proibido pelos

⁹ Ele também dirá que a entrada de Satanás em Judas relatado nos Evangelhos de Lucas (22, 3-6) e João (13, 21-30) era o próprio designio perverso do discípulo traidor e não narra a entrada de um espírito, mas “as más cogitações e os designios dos adversários de Cristo e seus discípulos”. Ver o capítulo XLV, §7 do *Leviatã*. A “entrada de Satanás em Judas não é narrada em *Mateus* (26, 14-16) ou *Marcos* (14, 10-11).

redatores bíblicos como em *Isaiás 57, 5*, e praticado pelos detestados reis Acáz e Manassés (*2 Crônicas 28, 3; 33, 6*) (BAILEY, 1986, p. 188-189). O importante é que a exegese de Hobbes é afiada em perceber a insipiência do conceito de uma punição após a morte ou a sobrevivência de uma alma separada do corpo no pensamento judaico, de modo que o texto bíblico, ou melhor no Novo Testamento, o “fogo do inferno” é dito metaforicamente, castigo que também aparece como “verme da consciência” (*Isaiás 66, 24*), ou “choro e ranger de dentes” (*Marcos 9, 44, 46, 48*), e como “vergonha e desprezo eterno” (*Daniel 12, 2*) (HOBBS, 2004, p. 331). Mesmo a segunda morte de *Apocalipse 20, 14* e *21, 8* não dá margem, ele afirma, para a noção de que os tormentos serão perpétuos ou que os que forem condenados a ele não morrerão ou jamais serão destruídos. De fato há diversas passagens “onde se fala do fogo e dos tormentos perpétuos (nos quais é possível lançar pessoas sucessivamente e umas atrás das outras, para sempre)”, mas Hobbes diz não encontrar nenhuma afirmando “que lá haverá uma vida eterna para qualquer pessoa individual, e sim, pelo contrário, uma morte perpétua, que é a segunda morte”, que por *Apocalipse 20, 13* e *14*, “fica evidente que deverá haver uma segunda morte para todos os que forem condenados no dia do juízo, depois do qual não mais morrerão” (*Ibidem*, p. 332).¹⁰

A acusação de Hobbes é a de que qualquer concepção de um lugar de tormentos para aonde se dirigisse almas separadas dos seus corpos deriva da contaminação do pensamento judaico do colonialismo grego de Alexandre, assim como a concepção dos anjos como espíritos e dos doentes como possessos por espíritos demoníacos. As principais fontes seriam os poemas de Hesíodo, Homero e Virgílio.¹¹ Mesmo o conceito de uma ressurreição dos mortos é nebuloso na Bíblia Hebraica. A única menção à “vida eterna” está em *Daniel 12, 2*. Já o lugar para aonde se dirigem os mortos é designado como *שְׁאוֹל* (sheol), mas que não é um lugar de sofrimento e penitência, muitas vezes significando a própria sepultura do indivíduo (*Gênesis 37, 35; 42, 38; 44, 29; 44, 31*. Em *Isaiás 14, 11* como cova). O submundo judaico é um lugar sem vida, de trevas e de esquecimento (*Salmo 88, 10-12*). É tanto o destino dos bons quanto dos maus. É o sheol que a Septuaginta verte para Hades e a Vulgata por *inferno* (Ver *Salmo 9, 17*). A questão também é nebulosa em Homero, pois parece reservar uma felicidade na imortalidade apenas aos semideuses, sendo o Hades também destino de todos os mortais.¹² É na *Eneida* de Virgílio que o submundo toma a forma de um lugar de castigo (VIRGÍLIO, 2004, p. 181-199), e é esse sentido que avança na escatologia cristã. Sua ausência no pensamento judaico, como explica o estudioso do Novo Testamento Bart Ehrman, mostra que a concepção que predominou no pensamento cristão é acima de tudo Helênica (EHRMAN, 2020, p. 254).¹³

Apesar de Hobbes tentar isentar Moisés e Jesus de assimilar a concepção gentílica sobre os demônios, as penas infernais e a existência da alma após a morte, como mostra van der Horst, o pensamento hebreu não possuía uma concepção específica de vida após a morte. É possível algum sentimento sobre ela, mas é ambíguo se essa vida seria experimentada corporalmente numa ressurreição do corpo, ou espiritualmente numa alma desencarnada. O que havia de fato era uma variedade surpreendente de concepções que existiam lado a lado no judaísmo do terceiro e quarto século antes da era comum (HORST, 1991, p. 116 - 120).¹⁴ Algumas correntes até mesmo negavam qualquer existência após a morte e os espíritos em geral como os conhecidos saduceus,¹⁵ seita judaica que coexistia com a farisaica defensora da ressurreição, e os essênios, grupo que defendia uma aparente imortalidade da alma (EHRMAN, 2020, p. 144-145). O curioso

¹⁰ É uma interpretação altamentente curiosa e ímpar a de Hobbes de que o inferno pode ser dito perpétuo no sentido de que os ímpios permanecerão reproduzindo a espécie humana incessantemente baseado no fato de que os salvos são como os anjos, ou seja, não se dão ao casamento. Ver o §29 do capítulo XLIV do *Leviatã*.

¹¹ Ver capítulo XXXVIII, §6 do *Leviatã*, e o capítulo XLVI, §17 da edição latina e seu Apêndice, capítulo I, §27.

¹² Ver todo o canto X e XI da *Odisseia*.

¹³ Outra forte evidência dessa assimilação é o livro de *2 Pedro* (2,4) tratar o lugar de condenação de Tártaro.

¹⁴ A proibição de se consultar os mortos (*Levítico 19, 31; 20, 27* e *Deuteronômio 18, 11*) prova que era atitude praticada, já que não haveria motivos para proibir algo que não acontecia entre os israelitas. Ver também *1 Samuel 28*.

¹⁵ No §56 do capítulo I do Apêndice latino do *Leviatã* o próprio Hobbes parece se associar aos saduceus, apesar de na edição inglesa no capítulo VIII, §25 dizer que são radicais demais.



é Hobbes sugerir que os próprios discípulos teriam adotado as concepções distorcidas dos pagãos acerca dos espíritos. No relato que descreve Jesus andando sobre as águas, Hobbes afirma que eles o teriam confundido com um espírito, ou seja, como uma substância aérea e não como um ser incorpóreo que só existe na mente e não no mundo,¹⁶ já que todos dizem tê-lo visto caminhar na direção deles, a não ser que os discípulos tivessem a mesma concepção dos judeus acerca dos espíritos, dos anjos e dos demônios. Porém, o próprio Jesus e Hobbes sabe bem, parece indicar que os anjos não são meras imagens evocadas por Deus na fantasia humana, tese repudiada também por Calvino (2006, p. 169). Em determinado momento no *Leviatã*, Hobbes também parece sugerir que não haveria uma ressurreição dos ímpios para um julgamento futuro (HOBBS, 2004, p.438). A saída que ele encontra é dizer que a razão pela qual Jesus tratou os loucos como possuídos por demônios é a mesma razão pela qual ele repreendeu os ventos e as águas, uma forma de demonstrar sua autoridade ou para exercitar o entendimento do leitor e testá-lo, assim como Deus não exterminou totalmente os inimigos de Israel (*Ibidem*, p. 448).

É verdade que Hobbes não nega a existência dos espíritos, mas de modo pouco delicado reduz sua existência à natureza material. Um “espírito” é um “fino, fluido, transparente corpo invisível” (*Idem*, 1840, p. 309) Para Curley, Hobbes abusa daquilo que ele chama de “sugestão por negação”, dispositivo retórico no qual “um escritor apresenta uma série de considerações as quais poderia razoavelmente levar seus leitores a tirarem uma certa conclusão, mas então nega que essa conclusão se siga” (CURLEY, 1996, p. 262). Não seria o resultado da exegese hobbesiana, mas suas hipóteses o que realmente importa (STRAUSS, 2005, p. 83), e que é o caso da possível adulteração das Escrituras no capítulo XXXIII do *Leviatã*. O inegável, e que os teólogos mais ferozes de seu tempo perceberam, é que nem mesmo Deus escapa desse materialismo incondicional. Ainda que onipotente, encerra tudo nas dimensões da matéria e nela está encerrado (HOBBS, 2004, p. 37), tanto é que é melhor confessá-lo incompreensível do que incorpóreo (*Ibidem*, p. 99). Sua discussão sobre a natureza dos anjos destaca esse compromisso. Depois de titubear entre a tese de que os anjos são apenas manifestações da ação divina, e a de que possam ser substâncias reais e independentes da mente, Hobbes dirá que Deus pode sim criar tais espíritos já que é onipotente, mas essa onipotência não infringe a natureza de toda substância que é corpo. Depois de tê-las produzido como substâncias elas são

dotadas de dimensões, ocupando espaço e podendo ser movidas de um lugar para outro, conforme é peculiar aos corpos. Portanto, não são fantasmas *incorpóreos*, quer dizer, fantasmas que não estão em *lugar algum*, quer dizer, que estão em *nenhures*; quer dizer, que, parecendo ser *algo*, não são *nada* (*Ibidem*, p. 293).

Quanto à natureza da alma humana a questão é mais delicada, e envereda por outros caminhos que não os bíblicos, o que exige abordar sua crítica à filosofia de Descartes e a de Aristóteles e determinadas interpretações de sua filosofia.

II

Vimos que nem no *Os Elementos da Lei Natural e Política*, e nem no *Do Cidadão* de 1642, há qualquer menção da mortalidade da alma, ou uma crítica ferrenha contra a doutrina dos tormentos infernais, apesar de Hobbes parecer bem seguro acerca da corporeidade dos espíritos. Para David Johnston, isso seria sinal de que seu mortalismo não é uma consequência de seu materialismo, pois seu corporalismo já estava bem desenvolvido pelo menos uma década antes da publicação do *Leviatã* e não haveria qualquer razão para que ele tenha adotado uma posição contrária a imortalidade por questões políticas (JOHSTON, 1989, p. 648 e 650). Mas a pergunta que devemos fazer é se ele teria razões políticas para não ter exposto sua antropologia mortalista antes e explicitamente sem o aparelho bíblico. Na Inglaterra Tyndale e os seguidores de John Wycliffe advogavam a doutrina da mortalidade desde o século XV (HILL, 1987, p. 178). Duas

¹⁶ Porém, quando fala dos anjos que apareceram a Ló em Sodoma e a Abraão no anúncio da gravidez de Sara, ignora que no caso de Ló toda a cidade parece tê-los visto e também Sara no encontro dos anjos com Abraão. Ver o capítulo XXXIV, §20 do *Leviatã*.

das maiores figuras do tempo de Hobbes adeptas do mortalismo sem dúvida foram os radicais Richard Overton em seu *Man's Mortality* de 1643 e o poeta John Milton. Nenhum deles, é importante destacar, negavam a esperança na imortalidade dos eleitos. Seu mortalismo era uma expressão de uma confiança absoluta na graça divina, expressão que também é marcante em Hobbes, que no seu diálogo fictício do *Apêndice* do *Leviatã* latino pergunta “qual é a necessidade para um homem piedoso atribuir sua imortalidade à criação (i.e., à natureza), do que à redenção?”, e continua dizendo, “deixe os outros esperarem a imortalidade que desejarem. Eu espero aquela que Cristo, tendo a conquistado na morte, adquiriu para nós por seu sangue” (HOBBS, 1841, p. 527).¹⁷

Apesar disso parecer um sinal de uma ortodoxa centralidade escatológica na ressurreição do tipo de Tyndale, temos que ter em mente que Lutero e Calvino, maiores representantes da reforma, eram ferrenhos opositores da mortalidade da alma. Enquanto a Dieta luterana de Augsburg de 1530 tornava anátema quem negasse os tormentos eternos, Calvino publicava em 1542 seu *Psychopannychia* contra o mortalismo anabatista e seu “sono da alma” antes da ressurreição final, procurando reprimir severamente os que defendiam que a alma não é uma substância (BURNS, 1972, p. 21-23).¹⁸ Para lidar com os radicais mortalistas após a queda da censura eclesiástica do período dos Stuarts, a Confissão de fé de Westminster de 1647 condenaria a doutrina e em 1648 aplicaria pena de morte a seus defensores, supressão que acompanhou a perseguição dos anabatistas sob Henrique VIII, Eduardo VI, Maria a católica e Elisabet I (*Ibidem* p. 15 e 111). Em outra frente a Igreja romana no V Concílio de Latrão que perdurou de 1512 a 1517 tentava extirpar a influência catastrófica do então recém redescoberto poema *Sobre a Natureza das Coisas* do epicurista Lucrécio (c. 94 A.C – c. 50 A.C), obra condenada como lasciva e perversa “na qual é usado todo esforço para demonstrar a mortalidade da alma” (BROWN, 2001). O mesmo concílio tentaria frear o avanço dos mortalistas intérpretes de Averróis, os chamados neo-aristotélicos.¹⁹

Por isso é absolutamente justificável que desde o seu *Discurso do Método* (1637) Descartes tenha se preocupado em destacar a questão da natureza do espírito humano, declarando que, além do erro de negar a existência da divindade, o que mais afasta o gênero humano do caminho da virtude é “imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza da nossa, e que por conseguinte, nada temos a temer nem esperar depois dessa vida, como ocorre com as formigas” (DESCARTES, 2001, p. 66). Para o filósofo os “espíritos animais” “São como um vento muito sutil, ou antes uma chama muito pura e muito viva” (*Ibidem*, p. 61), distante daquilo que ele reservará para o seu *cogito*. No prefácio das *Meditações Metafísicas* de 1641, endereçada à faculdade de Teologia de Paris ele também expressa essa preocupação dizendo que

se bem que nos baste, a nós que somos fiéis, crer pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível persuadir os infiéis de religião alguma, quase nem mesmo de alguma virtude moral, sem que primeiramente se lhes provem essas duas coisas pela razão natural. E, visto que frequentemente se propõe nesta vida maiores recompensas para os vícios que para as virtudes, poucas pessoas prefeririam o justo ao útil, se não fossem retidas nem pelo temor de Deus, nem pela esperança de uma outra vida (*Idem*, 2011, p. 3-4).

Descartes conta que Hobbes tentara discutir com ele a corporeidade tanto da alma como de Deus (*Idem*, 1899, p. 287). E as objeções que Hobbes ofereceu às *Meditações* a convite do Padre Mersenne revela muito sobre a posição precoce do filósofo inglês acerca da natureza da alma, ou melhor, daquilo que compõe a mente humana. Isso porque a conclusão cartesiana de que o “eu penso” deve ser uma substância imaterial e distinta dos corpos é fruto, para Hobbes, da equalização da “coisa que entende com um ato

¹⁷ Tradução nossa.

¹⁸ Ver Também CALVIN, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion*. Volume I. London: Westminster John Knox Press.

¹⁹ O “averroísmo” no campo teológico do século XIII se confunde com uma atitude mais naturalista. O “averroísmo” não é um conjunto bem definido de doutrinas, ou mesmo bem alicerçada na filosofia do filósofo, “mas é bem verdade que para além das diferenças doutrinárias, esses filósofos (mestres em artes) têm em comum o trabalho na construção intelectual de um mundo físico e ético que abre mão de milagres ou recompensas e penas post mortem”. Conhecidos como responsáveis pela defesa da tese de uma “dupla verdade”, as do domínio da fé e as que pertencem a esfera da ciência e da filosofia. (FIORAVANTE, Gianfranco. 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola- Paulinas. p. 1236).



do entendimento”. De fato, há uma dependência da proposição “Eu existo” da “Eu penso”, mas a fonte da proposição “Eu penso” não a antecede, já que ela tira a sua origem “do mero fato de que nós não concebemos nenhum ato sem o seu sujeito, por exemplo, saltar sem aquele que salta, conhecer sem aquele que conhece, ou pensar sem aquele que pensa” (*Idem*, 1904, p. 172-173).²⁰ A conclusão de Hobbes é a de que a coisa que pensa é antes de tudo material e não imaterial. Para ele todos os sujeitos de todos os atos parece ser entendido apenas em termos de matéria ou sub *ratione materiae* (*Ibidem*). Descartes estava ciente, e porque não Hobbes, de que a imortalidade estava intimamente ligada à imaterialidade da substância pensante, e estava convencido de que suas Meditações dariam conta de demonstrar “com bastante clareza que da corrupção do corpo a morte da alma não se segue”, sendo ela tanto uma “pura substância” como “imortal por sua própria natureza” (DESCARTES, 2011, p. 25-26).

Em Hobbes a dependência da mente e ela não ser mais que “movimentos em certas partes de um corpo orgânico” também revela a dependência do raciocinar da estrutura da linguagem, essa da imaginação, e esta por sua vez de certos órgãos corporais, resgata a diferença do sujeito humano frente aos “espíritos animais” que Descartes procura distanciar, e impõe uma discussão refinada por parte de Hobbes sobre a natureza da linguagem e suas operações. No apêndice da edição latina do *Leviatã*, Hobbes dirá que não é a substância que distingue o humano dos demais animais. Ele dirá que:

A alma, eles dizem, pensa, recorda e raciocina. E se, negando isso, eu disser que é o próprio animal que pensa e recorda? Como eles me refutariam? O que é raciocinar se não impor nomes nas coisas, conectando nomes em sentenças e sentenças em silogismos? É disso que surge a dialética. No paraíso, antes de Adão impor nomes nas coisas, como ele era mais racional do que os outros animais, a não ser potencialmente? De modo que não parece para mim que os homens são distintos das bestas substancialmente pelo fato deles discutirem e as bestas não (HOBBS, 1841, p. 527).²¹

E é a natureza da linguagem e suas funções que nos conduz outra vez a questão da imortalidade ou mortalidade da alma.

Tentar expor precisamente o lugar de destaque que a linguagem ocupa na filosofia de Hobbes, e como ela opera no seu materialismo, não é tarefa fácil, como brilhantemente mostra Limongi e Zarka.²² Infelizmente não temos espaço para avançar no problema como deveríamos. No entanto, basta termos em mente que para Hobbes é a constituição da linguagem que permite o discurso científico, tanto dos corpos naturais quanto dos corpos civis,²³ ou seja, a linguagem possui um lugar privilegiado na sua filosofia política e inaugura sua filosofia natural no *De Corpore* (1655). Mas é no *Leviatã* que os dois campos se cruzam quando trata da alma humana, sua imaterialidade e sobrevivência após a morte. É mais precisamente no capítulo XLVI que Hobbes dedica a sua crítica de certas interpretações da filosofia aristotélica que fermentam uma antropologia avessa às Escrituras e à natureza das coisas e das palavras. Mas Hobbes já dava as caras de sua hostilidade ao aristotelismo desde o capítulo I, onde acusa as Universidades europeias de adotarem o erro escolástico da doutrina das *species* como algo correspondente à causalidade natural, e as Igrejas cristãs por terem feito o mesmo misturando-a com as Escrituras.²⁴ Diferentemente do seu *De Corpore*, em que Hobbes parece estar reinterpretando as categorias aristotélicas à sua maneira, no *Leviatã* o tom é agressivo e polêmico. Para ele

²⁰ Tradução nossa.

²¹ Tradução nossa.

²² Ver LIMONGI, Maria Isabel. 2000. *A semântica do Materialismo de Hobbes*. Analytica. Volume 5. P. 109-135, e ZARKA, Yves-Charles. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J. Vrin.

²³ Ver todo o capítulo IV e V do *Leviatã*.

²⁴ Ver o capítulo I, XII e XLIV do *Leviatã*.

●
●

difícilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a *metafísica de Aristóteles*, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse e sua *Política*, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua *Ética* (HOBBS, 2004, p. 464).

Antes de traçar as linhas mais radicais de seu materialismo, Hobbes dirá que é dessa metafísica que se origina a ideia de que “há no mundo certas essências separadas dos corpos às quais chamam essências abstratas e formas substancias”, e conseqüentemente a ideia de que existem espíritos incorpóreos (*Ibidem*, p. 465). A linguagem intervém porque está a serviço de registrar nossas concepções produzidas pelos corpos na imaginação, e também sua tarefa de comunicar essas concepções aos outros. Algumas palavras estão a serviço de nomear os corpos que deixam sua impressão na imaginação, outras nomear as próprias imaginações, e outras são apenas “nomes de nomes” ou de discursos, como *universal, plural, singular, definição, afirmação, negação, verdadeiro, falso, silogismo, interrogação, promessa e contrato*. Porém, algumas servem para “mostrar a consequência, ou incompatibilidade de um nome em relação com outro”, e é essa a função do verbo *ser*, “como quando se diz, um *homem é um corpo*”, pretendendo com isso dizer “que o nome *corpo* é necessariamente conseqüente ao nome *homem*”, isto é, “como sendo apenas vários nomes da mesma coisa *homem*, a qual consequência é significada através da ligação de dois nomes com a palavra *é*” (*Ibidem*, p.466). Era assim que os gregos e latinos a utilizavam de modo que uma língua que não a possuísse não seria menos incapaz de produzir os mesmos raciocínios que elas. O que acontece com nomes como *entidade, essência, essencial, essencialidade* tão explorada pelas Escolas? Elas serviriam, segundo Hobbes, apenas para tornar conhecido quando concebemos que de uma determinada palavra se segue algum atributo da coisa nomeada. Quando dizemos que ser um corpo vivo é a essência humana não é diferente de quando dizemos

um homem é um corpo vivo, não querendo dizer que o *homem* seja uma coisa, *corpo vivo* outra, e o *é* ou *sendo* uma terceira, mas que *homem* e *corpo vivo* são a mesma coisa, porque a consequência, *se ele for um homem é um corpo vivo* é uma consequência verdadeira, significada pela palavra *é* (*Ibidem*, p. 467).

Para Hobbes, é dessa confusão que se concebe uma alma separada do corpo e sua condenação eterna (*Ibidem*, 468).

Se tomarmos o exemplo de Tomás de Aquino, interprete de Aristóteles, veremos que sua rejeição de que a alma é corpo está assentada na noção de que ela é o princípio da vida, se fosse o contrário, ou seja, se ela também fosse corpo todo corpo seria vivo ou princípio de vida, assim como o calor para ele é o princípio do aquecimento, a alma é ato do corpo. Para o filósofo e teólogo a alma é subsistente porque possui uma operação própria e conseqüentemente uma existência própria (AQUINO, 2002, p. 356-357). Assim, a alma só se corromperia se se corrompesse por si, o que é impossível para todo subsistente que é só forma. “A matéria”, ele dirá, “recebe o ser em ato ao receber a forma, e, assim, acontece que ela se corrompe ao separar dela a forma”, por isso, “é impossível que a forma se separe de si mesma”, logo é impossível que a forma subsistente cesse de ser” (*Ibidem*, p. 367). De fato, é difícil afirmar que essa era a opinião do próprio Aristóteles. Mas o fato é que ele parece ter a alma por substância no sentido de essência de um corpo determinado, e que diferente da faculdade sensitiva “o intelecto é separável” do corpo, de modo que “uma vez separado, ele é somente aquilo que realmente é, e só este é imortal e eterno” (ARISTÓTELES, 2020, p. 90).

Apesar de Cees Leijenhorst destacar como a filosofia natural de Hobbes é marcada pelo aristotelismo tardio que elevou a causa material a um estatuto privilegiado em detrimento das causas formais preservando o vocabulário aristotélico (LEIJENHORST, 2002, p. 222), é necessário apontar o ponto de contato com outra tradição que não só recusa as causas formais e finais como a imortalidade da alma a partir de um corporalismo irrefreável: a filosofia de Epicuro, mais precisamente expresso na figura do romano Lucrécio e seu poema *Sobre a Natureza das Coisas* que assolou a filosofia europeia depois de sua redescoberta no século xv. É verdade que Hobbes foi um forte opositor do vácuo, uma concepção cara à física epicurista (HOBBS, 1839, p. 415). Mas como discute Goldschmidt, é difícil ignorar que houve uma interpretação de Epicuro por parte de Hobbes, principalmente se levarmos em consideração a doutrina do Direito dos



dois filósofos (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 245-246). Como nos mostra Kargon, Hobbes tinha uma posição a favor do vácuo, mas que a abandona por uma posição a favor de um éter fluído como explicação instrumental de seu mecanicismo. Mesmo assim foi com ele e sua influência no Círculo de Newcastle,²⁵ que o atomismo epicurista de seu grande amigo Pierre Gassendi, o maior difusor do epicurismo na Europa, fez sua inserção na Inglaterra.²⁶

Não é fácil afirmar a influência de Epicuro sobre Hobbes, mesmo que ela seja pouco sutil. No entanto, se estivermos atentos ao antagonismo da cosmologia e da antropologia de Epicuro em oposição à matriz judaico cristã, e a virulência das instituições eclesiásticas seiscentista, justificariamos o seu silêncio.²⁷ Para Patricia Springborg, é quando consideramos a crítica de Hobbes de que a semente da religião é o medo veremos que é a mesma posição de Lucrecio no v livro de seu poema, a de que a ignorância das causas na natureza fomenta a sujeição religiosa (SPRINGBORG, 2013, p. 927). Ambos estariam empenhados em extirpar dos corações o medo de uma vida em tormentos após a morte “e afastar para bem longe esse medo do fundo Aqueronte,²⁸ que perturba tão profundamente a vida dos homens” (LUCRÉCIO, 2021, p. 165). Para o poeta romano a alma ou a mente é material e constituída de “corpos primevos” sutis, a alma é feita de “diminutas partículas”, compartilha com o vento suas “sementes”, e “do quente vapor mantém a vida nos membros. Há, portanto, um calor vital e um sopro nos corpos que, quando estamos morrendo, deserta-nos todos os membros” (*Ibidem*, p. 169), dessas sementes compartilham a alma humana e a dos demais seres vivos (*Ibidem*, p. 179). Para o epicurismo é preciso

considerar que a morte nada é para nós, já que todo o bem e mal consiste em uma sensação: ora, a morte é privação de sensações. Donde um correto conhecimento de que a morte nada é para nós faz da vida mortal algo apreciável, não por adicionar tempo infinito, e sim por suprimir o anseio de imortalidade. Pois nada há de terrível na vida para quem compreendeu que nada existe de terrível no não viver (EPICURO, 2020, p. 86).

Lucrecio dedica todo o livro III de seu poema tentando convencer seu leitor que “todas as coisas que dizem que habitam o Aqueronte profundo estão todas na vida conosco”, e que “Não se desce ao profundo do tártaro atroz, aos infernos” (LUCRÉCIO, 2021, p. 217). Para qualquer leitor do leviatã fica claro que Hobbes tinha preocupação similar a de Lucrecio de que “Não poucas vezes os homens traíram os pais e a pátria para evitar os palácios do profundo Aqueronte” (*Ibidem*, p. 167).

De fato, são os versos de Lucrecio que estampam a edição de Molensworth do *Uma narrativa histórica das Heresias e de sua punição* de Hobbes (HOBBS, 1840, p. 385),²⁹ e a relação epistemológica que está na base da crítica da existência da vida após a morte de Lucrecio soa inacreditavelmente semelhante a de Hobbes, ou seja, de que o medo dos espíritos e a crença numa alma separada dos corpos decorre da “ignorância quanto a distinção entre sonhos, e outras ilusões fortes, e a visão e a sensação” (HOBBS, 2004,

²⁵ O grupo reunia ingleses exilados na França interessados pela ciência mecanicista e o atomismo ressurgente. No círculo congregavam os irmãos Cavendish William, sua companheira Margaret, uma exímia poeta e entusiasta do mecanicismo e seu irmão Charles, herdeiros da família para a qual Hobbes trabalhou com alguns intervalos durante toda a vida, além do próprio Gassendi, Mersenne e em alguns episódios Descartes.

²⁶ Para Kargon, “A profunda notoriedade de Hobbes afetou o destino do atomismo na Inglaterra. Ele fez o paganismo da antiga filosofia atômica uma viva e inflamada questão na Inglaterra do século XVII. A tarefa de purificar o atomismo de seu antigo estigma de ateísmo era suficientemente difícil, Hobbes adicionou um volume maior de sua heterodoxia a ele. Seus amigos foram forçados a se desassociar de sua posição para ganhar algum lugar respeitável para o atomismo na filosofia natural. A batalha pelo atomismo começou sob a sombra de Hobbes”. KARGON, 1966, p. 6.

²⁷ Para Epicuro não há imortalidade reservada para a humanidade, o mundo não fora criado por designio divino, tudo é governado pelo choque dos átomos no vazio, não há providência no universo, e o bem e o mal não são absolutos, mas são reduzidos às sensações de dor e prazer.

²⁸ Rio mitológico que conduzia as almas ao mundo dos mortos na poesia grega. Muitas vezes se confunde com o próprio Hades.

²⁹ Os versos são repetidos 4 vezes no poema e trazem: “Pois tal como as crianças tremem de medo de tudo quando nas trevas, nós, à luz, às vezes, tememos coisas que em nada são temíveis mais do que aquelas que as crianças, apavoradas, supõe que há no escuro”. Ver Livro I, 146-8, II, 55-61, III, 87-93 e VI, 35-41.

p. 36).³⁰ É por isso que no capítulo XLV retoma a epistemologia que está na base de sua obra para reforçar seu compromisso corpuscular (*Ibidem*, p. 445). Respondendo à crítica de Bramhall de que sua doutrina da necessidade absoluta de todas as ações no mundo é a ressurreição de um fantasma estoico, Hobbes dirá que não tirou suas respostas ao bispo de nenhuma seita, “mas da própria natureza das coisas” (*Idem*, 2022, p. 289). Curiosamente o título do poema do filósofo epicurista.

Conclusão

Apesar de Hobbes se agarrar à voz solitária de Tertuliano (c.160 – c. 220) para defender seu materialismo (*Idem*, 1841, p. 561),³¹ ele não escapou e nem escapa de deixar seus leitores com a suspeita de que ele queria conduzi-los a um mundo governado pela matéria em movimento, e que o medo dos espíritos ou de realidades incorpóreas provoca a ruína da soberania e da política. Ele dirá de início no *Leviatã* que

Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com ele os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele decorrentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade da gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para a obediência civil (*Idem*, 2004, p. 37).

Evidentemente, como mostra a citação, a obediência civil não é uma fé cega no poder civil. Ele pede que o leitor do *Leviatã* deixe de temer espantelhos (*Ibidem*, p. 467). A esperança numa recompensa ou um castigo após a morte é ilusória e envenena a vida política porque afirma um governo e uma vida que não é a terrena, e nos cega diante da emergência da política para uma existência humana plena e sem violência (*Ibidem*, p. 125). Desperta seu leitor aos perigos de dar crédito aos que oferecem o reino dos céus, ou dizem conhecer o caminho até lá, “porque quem pretende ensinar aos homens o caminho para tão grande felicidade pretende governa-los, quer dizer, dirigi-los e reinar sobre eles, pois é uma coisa que naturalmente desejam” (*Idem*, p. 314). As Escrituras são as fortificações onde se escondem os que querem tomar o poder civil de assalto (*Ibidem*, p. 26). A exegese bíblica de Hobbes não se dobra às maquinações palacianas e partidárias do autor do *Leviatã*, mas à sua equalização de toda substância a corpo, por isso começa um trabalho de política por uma epistemologia que se compromete com um universo corpuscular. É esse materialismo irrefreável que invade o campo da hermenêutica bíblica e continua deixando suas marcas. Não é o poder que conduz a leitura bíblica de Hobbes, mas a natureza do real em sua materialidade. Se Hobbes acreditava ou não que a Bíblia fosse verdadeiramente a palavra revelada de Deus não é de muita importância. O que ela parece ter lhe ensinado é que “mais vale um cão vivo do que um leão morto” (*Eclesiastes* 9, 4).³²

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hobbes

An Answer to Bishop Bramhall's book, called "The catching of the Leviathan". English Works. Volume IV. London: Molesworth edition. 1840.

³⁰ Ver Lucrécio livro I, p. 33, e livro IV p. 229.

³¹ Contra os grupos gnósticos que procuravam lustrar a imagem de Jesus de toda materialidade, Tertuliano escreve que “tudo que existe é corpo de algum tipo”, posição que não ganha crédito e nem chama a atenção na patrística contemporânea a ele e nem na posterior. Ver TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956, p. 42.

³² O livro de *Eclesiastes* é uma fonte para o mortalismo de Hobbes. Ver o capítulo XLV, §24 do *Leviatã*.



An Historical Narration concerning Heresy, and the punishment thereof. English Works. Volume IV. London: Molesworth edition. 1840.

Do Cidadão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

Leviathan. Sive de Materia, Forma, et Postestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Volume III. Londini: Studio et labore Gulielmi Molesworth, 1841.

Os Elementos da Lei Natural e Política. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.

Questões sobre a Liberdade, a necessidade e o Acaso. São Paulo: Editora Unesp. 2022.

Bíblias consultadas

Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Atualizada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Baruerí: Sociedade Bíblica do Brasil. 1999.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus Editora. 2016.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Baruerí: Sociedade Bíblica do Brasil. 2011

The Lexham English Bible. English-Greek reverse interlinear. New Testament. Bellingham: Logos Bible Software. 2010.

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

Demais autores

AGOSTINHO. 2000. *A Cidade de Deus.* Volume III. Lisboa: Edição Calouste Gulbenkian.

AQUINO, Tomás. 2002. *Suma Teológica.* Volume II. São Paulo: Edições Loyola.

ARISTÓTELES. 2020. *Da Alma.* Petrópolis: Editora Vozes.

BAILEY, Lloyd R. 1986. *Gehenna: The topography of Hell.* The biblical Archaeologist. Volume 49, nº 3. P. 187-191.

BROWN, Alison. 2010. *The return of Lucretius to Renaissance Florence.* Cambridge: Harvard University Press.

BURNS, T. Norman. 1972. *Christian Mortalism from Tyndaletto Milton.* Cambridge: Oxford University Press.

CALVIN, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion.* Volume I. London: Westminster John Knox Press.

CURLEY, E. M. 1996. *Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian.* Journal of the History of Philosophy. Volume 43. P. 257-271. Johns Hopkins University Press.



- DESCARTES, René. 2001. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, René. 2011. *Meditações Metafísicas*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, René. 1899. *Oeuvres de Descartes. Correspondance III*. Paris: Charles Adam e Paul Tannery.
- DESCARTES, René. 1904. *Oeuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia*. Volume VII. Paris: Charles Adam e Paul Tannery.
- EHRMAN, Bart D. 2020. *Heaven and Hell. A history of the Afterlife*. New York: Simon & Schuster.
- EPICURO. 2020. *Cartas e Máximas Principais*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras.
- FIORAVANTE, Gianfranco. 2014. In *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola-Paulinas. p. 1236).
- GOLDSCHMIDT, Victor. 2002. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 5ª ed.
- HAHN Scott e WIKER Benjamin. 2018. *Políticação da Bíblia. As raízes do Método Histórico Crítico e a secularização da Escritura (1300-1700)*. Campinas: Editora Ecclesiae.
- HILL, Chirstopher. 1987. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das letras.
- HORST, Pieter W. van der. 1991. *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*. The Netherlands: Kok Pharos Publishing House.
- JOHSTON, David. 1989. *Hobbes's Mortalism*. History of political Thought. Volume 10. P. 647- 663. Imprint Academic Ltd.
- KARGON, Hugh Robert. 1966. *Atomism in England from Hariot to Newton*. London: Oxford Clarendon Press.
- LEIJENHORST, Cees. 2002. *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden; Boston; Koln: Brill.
- LIMONGI, Maria Isabel. 2000. *A semântica do Materialismo de Hobbes*. Analytica. Volume 5. P. 109-135,
- LUCRÉCIO. 2021. *Sobre a Natureza das Coisas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- MORESCHINI, Claudio. 2013. *História da Filosofia Patrística*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola.
- MORROW, Jeffrey L. 2016. *Three Skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of Modern Biblical Criticism*. Oregon: Pickwick publications.
- ORÍGENES. 2012. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus.
- OSIER, Jean Pierre. 2014. In *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. Paulinas.
- RÖMER, Tomas. *A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome*. 2016. São Paulo: Paulus.



SPRINGBORG, Patricia. 2012. *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God*. British Journal for the History of Philosophy. London. P. 903-934.

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

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

TALMON, Shemaryahu. *I e II Crônicas*. In *Guia Literário da Bíblia*. 1997. São Paulo: Editora Unesp.

VIRGÍLIO. 2004. *Eneida*. São Paulo: Martins Fontes.

ZARCA, Yves- Charles. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J. Vrin.