

Leviathan: Soberania, Fé E Guerra Civil

Leviathan: Sovereignty, Faith And Civil War

Alexander Martins Vianna

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

E-mail: alexvianna1974@hotmail.com

Pedro Henrique Alves da Conceição Acosta

Graduado pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

E-mail: pedro.acosta@oi.com.br

Endereço: Alexander Martins Vianna

Rua Barão de Mesquita, 463, apt. 305, Tijuca, CEP- 20540-001, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Pedro Henrique Alves da Conceição Acosta

Rua Barão de Mesquita, 463, apt. 305, Tijuca, CEP- 20540-001, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Editora-chefe: Dra. Marlene Araújo de Carvalho/Faculdade Santo Agostinho

Artigo recebido em 01/05/2015. Última versão recebida em 25/05/2015. Aprovado em 26/05/2015.

Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review pela Editora-Chefe; e b) Double Blind Review (avaliação cega por dois avaliadores da área).

Revisão: Gramatical, Normativa e de Formatação

RESUMO

A obra *Leviathan*, de Thomas Hobbes, é geralmente apresentada como um marco secularizante do pensamento político moderno. Por conta disso, muitos estudos sobre esta obra têm sido produzidos com um viés marcadamente iluminista-contratualista. Diferentemente de tal tendência, este artigo pretende analisar a dimensão teológico-política dessa obra, com foco na correlação temática entre soberania, fé e obediência civil. Este artigo está dividido em três partes: na primeira, procuramos situar o leitor brasileiro nos debates revisionistas e pós-revisionistas sobre as Guerras Civis Inglesas e a História das Reformas Protestantes na Inglaterra; na segunda, procuramos demonstrar o que entendemos ser o fim teológico-político principal de sua obra, isto é, que não há contradição entre *fé* e *obediência civil* num *estado cristão*, se a *religião* deste estado for devidamente fundamentada nas Escrituras; na terceira, procuramos demonstrar que a *Infalibilidade da Bíblia* é um tema estruturante para a defesa da soberania do estado protestante na Inglaterra do século XVII. Portanto, este artigo colabora com a linhagem crítica que analisa a dimensão teológica da obra *Leviathan*.

Palavras-chave: *Leviathan*. Thomas Hobbes. Soberania. Religião. Guerra Civil.

ABSTRACT

The Thomas Hobbes' *Leviathan* is currently presented as a main reference of the secularized political thought rising from Early Modern Europe. Such a scholar approach to *Leviathan* has been followed the Enlightenment one. However, this article intends to analyze the theological political dimension of the major Hobbes' work, relating the themes of Sovereignty, Faith and Civil Obedience. This article is divided in three parts: firstly, we intend to introduce the Brazilian scholar to revisionist and post-revisionist approaches on the studies of English Civil Wars and English Reformations; secondly, we intend to show that the *Leviathan's* main theological political aim is to demonstrate that there is no contradiction in the Christian State between *faith* and *civil obedience*, if the Christian religion is rightly fashioned from the Bible; thirdly, we intend to demonstrate that the Biblical Infallibility is an important theme to Hobbes defense of sovereignty in the 17th Century English Protestant State. Therefore, this article collaborates to the critical trends in the studies of the theological dimension of *Leviathan*.

Keywords: *Leviathan*. Thomas Hobbes. Sovereignty. Religion. Civil War.

1 INTRODUÇÃO

A longevidade de Thomas Hobbes (1588-1679) possibilitou que observasse – de perto ou de longe – alguns eventos políticos e religiosos de suma importância na história da Inglaterra da Alta Idade Moderna: o fim do reinado da rainha Elisabeth I (1603) e da dinastia Tudor; a ascensão ao trono inglês de seu primo, o rei James VI da Escócia, e o início da dinastia Stuart na Inglaterra, com o novo rei sendo entronizado como James I; o fortalecimento (com Elisabeth I e James I), o solapamento (com Carlos I e as guerras civis) e a refundação (com Carlos II) da Igreja Episcopal na Inglaterra; o aumento das disputas religiosas durante o Arcebispado de Laud, rompendo o consenso (relativamente forçado) elisabetano-jacobita; o auge das Guerras Civis, com a decapitação de Carlos I em 1649; a restauração, em 1660, do trono inglês nas figuras de Carlos II e da católica princesa portuguesa Catarina de Bragança.

Fundamentalmente, não podemos esquecer que a Inglaterra de Hobbes é aquela do terreno tenso e flutuante inerente ao viés de reforma protestante que nela se instituiu entre Elisabeth I e James I, mas cujo *establishment* foi fortemente ameaçado pela conjuntura que se abre entre as décadas de 1620 e 1640, nas quais as questões de reformas religiosas se misturaram cabalmente com os rumos das políticas e negociações em torno do casamento de Carlos I, quando podemos identificar a ruptura do consenso episcopal durante o Arcebispado de Laud. Ambos foram abordados por seus detratores “puritanos” como “ameaças papistas”. Tudo isso criou terreno, assim entendemos, para a natureza dos temas e fins críticos da obra *Leviathan – ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil* (1651).

Este artigo pretende, portanto, situar *Leviathan* no contexto político-teológico de sentidos disputados sobre as reformas protestantes na Inglaterra, o que tem como consequência crítica valorizar a sua dimensão mais silenciada pela tradição crítica *iluminista-contratualista*, tal como a vemos encarnada nas páginas da *Encyclopédie*, que formou o olhar da ciência política e da filosofia política hodiernas, que se hegemonizaram como abordagens sobre essa obra desde o fim da II Guerra Mundial. Para tanto, considerando a abrangência do tema e a sua presença ainda pequena nas produções historiográficas do Brasil a respeito da história das Reformas Religiosas Inglesas, optamos por estruturar o artigo em três partes.

Na primeira parte, procuramos situar o leitor brasileiro nos debates revisionistas e pós-revisionistas sobre as Guerras Civis Inglesas e a História das Reformas Protestantes na Inglaterra, demonstrando como os percursos críticos destes debates criam possibilidades de sentido e interesses renovados na forma de fazer perguntas e abordar *Leviathan*. Na segunda parte, procuramos demonstrar o que entendemos ser o fim crítico principal de todo o seu

edifício (teo)lógico: demonstrar que não há contradição entre *consciência religiosa* e *obediência civil* num *estado cristão*, se a *religião* deste estado for devidamente fundamentada nas Escrituras. Na terceira parte, desenvolvemos o que entendemos ser, para Hobbes, a consequência temática estruturante do argumento de autoridade do *poder soberano civil-eclesiástico* num *estado cristão*: a *Infalibilidade da Bíblia* e como isso se fundamenta com o *espelhamento nas Leis Naturais*.

2 O (PÓS-)REVISIONISMO HISTORIOGRÁFICO DAS GUERRAS CIVIS RELIGIOSAS INGLÊSAS

Iniciado em 1971-1972, o debate crítico *revisionista* sobre as Guerras Civis Religiosas na Inglaterra tem os seguintes pontos-chave: (1) a afirmação da insuficiência dos métodos e arcabouços teóricos das ciências sociais utilizados pela história social, entre as décadas de 1930 e 1960, para abordar as causas religiosas e políticas das Guerras Civis; (2) a afirmação da fragilidade das categorias analíticas da historiografia marxista ao abordar as Guerras Civis como expressão política e religiosa de lutas classes e transformações socioeconômicas de longo prazo na Inglaterra; (3) a valorização de estudos mais detidos nas relações entre indivíduos e grupo, ou seja, o foco analítico e metodológico migra das estruturas sociais para as redes sociais, redimensionando a relação *Court/Country* nos estudos sobre as Guerras Civis; (4) a valorização dos estudos locais sobre os múltiplos impactos e recepções das reformas religiosas e políticas régias, redimensionando os estudos das instituições no sentido de buscar entender a sua lógica própria de funcionamento, evitando-se projetar para o passado uma visão Whig de leis, direito e instituições; (5) uma busca de modos mais afinados para descrever a realidade social pretérita sem simplificações e anacronismos derivados de visões teleológicas do processo histórico, sejam estas liberais ou marxistas; (6) um esforço maior para captar o passado em sua própria complexidade, evitando-se pensar a história das instituições inglesas por meio de uma metanarrativa polarizada em torno da figuração estrutural de um conflito Rei/Parlamento que somente chegaria ao seu ‘equilíbrio constitucional’ em 1689, quando, aos olhos da historiografia Whig oitocentista, a natureza mista (parlamentar) da monarquia inglesa (em contraste com o absolutismo francês) teria sido instituída por meios pacíficos, em contraste tipológico com o período do Longo Parlamento.

Vale lembrar que, entre as décadas de 1930 e 1960, a história social e/ou marxista inglesa reduziu a relevância do fator religioso, buscando causas sociais e econômicas – como

o declínio do feudalismo e a emergência de uma nova classe capitalista – para a eclosão da Guerra Civil na Inglaterra, das quais os conflitos religiosos e políticos seriam meros reflexos superestruturais. Assim, do enfoque sobre indivíduos-pivô e suas escolhas religiosas e políticas, característico da historiografia Whig, o foco social (marxista ou não) abstraía os indivíduos para enfatizar grandes estruturas sociais. No entanto, essa modalidade de história social mantinha o mesmo horizonte Whig sobre o significado de longo prazo do fenômeno, ou seja: de algum modo, a *Revolução Inglesa*, como parte da História da Reforma na Inglaterra, colaborou para o aperfeiçoamento das suas instituições, possibilitando o seu progresso econômico e social, que desembocaria na modernização industrial.

Desde Hobbes, o tema da causalidade das Guerras Civas na Inglaterra da década de 1640 é um *topos* de disputas. Até a década de 1970, a história religiosa inglesa do período elisabetano e do reinado Stuart ainda era contada por meio da díade tácita *anglicanos versus puritanos*. Quando o foco de estudo era a relação entre religião, súditos e poder soberano, o ponto-chave da abordagem era o entendimento de que o conflito entre ‘anglicanos’ e ‘puritanos’ *culminaria* nas Guerra Civas da década de 1640. No entanto, desde a década de 1980, a historiografia com foco em fatores políticos e religiosos tem questionado o próprio uso de termos abrangentes como ‘anglicanos’ e ‘puritanos’, lembrando que o primeiro não existia no século XVII e o segundo estava sujeito a múltiplos preenchimentos semânticos e figurações culturais, conforme lugar, época e o gênero de fontes.

A década de 1980 representou uma nova virada nos estudos revisionistas. Foi a chamada segunda jornada de trabalhos revisionistas, ou pós-revisionismo, caracterizada por um incansável rastreamento documental e estudos de histórias locais fora do formato das monografias de demografia histórica da história social e dos focos de história das ideias de Christopher Hill. Entre os focos mais desenvolvidos pelos pós-revisionistas estão os mecanismos que permitiam a manutenção da ordem na Inglaterra do período moderno, o que explica o interesse em ideias políticas, políticas culturais, funcionamentos das instituições (e seus agentes), conflitos de prerrogativas e identidades religiosas, assim como, os seus meios de manifestação, configuração e negociação em suas redes de significados e usos sociais.

O seu foco metodológico na *social agency* significou entender que as escolhas individuais não se dariam num vazio de relações sociais de poder, e que mesmo que haja assimetria social, há uma margem estratégica de escolha para os atores sociais, o que significa que suas ações seriam tanto efeitos estruturados como causas estruturantes das instituições sociais, políticas e religiosas. Deste modo, os fatores de conflito eram recolocados no debate historiográfico das Reformas Religiosas na Inglaterra onde, até então, os revisionistas da

década de 1970 enfatizavam os fatores de consenso, mas sem cair nos esquematismos explicativos estruturais diádicos e de longo prazo das historiografias social, marxista e Whig, tais como: *rei vs. parlamento*; *absolutismo vs. constitucionalismo*; *corte vs. país*; *feudalismo vs. capitalismo*; *gentry vs. nobreza* (ou *middle sorts vs. nobreza*); *puritanos vs. anglicanos*; *presbiterianos vs. independentes*, etc.

Desde finais da década de 1970, foram vários os estudos locais que permitiram distinguir o papel da interação da política e da religião nas diferentes cidades e condados ingleses, cada qual com a sua particular estrutura socioeconômica e redes entre poderes locais e centrais. No entanto, é na década de 1980 que os estudos locais saíram das polarizações temáticas “*indiferença vs. engajamento*” e “*centralização vs. resistência local*” específicas do revisionismo da década de 1970. Este quadro tácito de premissas revisionistas para as questões relativas à história das Reformas e das Guerras Civis Religiosas na Inglaterra foi substituído pela hermenêutica da regulação, negociação, estratégia e conflito nos estudos pós-revisionistas.

O debate revisionista da década de 1970 questionava as grandes chaves explicativas centradas em conflitos estruturais. No entanto, isso teve como efeito reduzir o conflito civil a uma sucessão de acontecimentos fortuitos. Por isso, na década de 1980, ao revisar tal consequência do debate revisionista da década de 1970, novos estudos retomaram, com nova abordagem, as polarizações e conflitos políticos, religiosos e sociais que efetivamente se configuraram na Inglaterra entre as décadas de 1620 e 1640. Afinal, a identidade religiosa calvinista inglesa reconfigurou-se *reativamente* ao arcebispado de William Laud (1573-1645) ao longo da década de 1630, o que levou à polarização política de alguns ‘puritanos moderados’ – até então acomodados à ordem episcopal elisabetana-jacobita – contra o patronato de Carlos I sobre a igreja da Inglaterra.

Os paradigmas teológicos arminianos ameaçaram a unidade da igreja episcopal somente após a ascensão de Carlos I e o início das reformas laudianas, que tensionaram o campo político e religioso, provocando a reação calvinista dentro da própria igreja episcopal e entre grupos, antes moderados, que foram migrando para uma reação antinomiana em termos civis e eclesiásticos. Por este viés, as reformas laudianas teriam criado problemas de autoridade na igreja episcopal ao reformularem a interpretação sobre temas como a predestinação, a eleição, os sacramentos e a relação entre obra e salvação.

No entanto, a hipótese causal de que a “reação puritana” que antecede as Guerras Civis da década de 1640 seria um fenômeno tardio é contestada por Tyacke (2010), para o qual a hipótese de uma reação estritamente antilaudiana ignoraria o fato de que o conteúdo político e

teológico sobre a relação entre Lei e Rei – presente nas críticas a Laud e Carlos I durante a década de 1630 – teria um repertório que remontaria ao começo do reinado de Elizabeth I. Tyacke demonstra que os principais tópicos críticos ‘puritanos’ das décadas de 1630 já circulavam durante o governo de Elizabeth I, particularmente depois de 1588 e, inclusive, panfletos e sermões da década de 1590 foram republicados na década de 1630. Todavia, poderíamos nos indagar sobre o que, na década de 1630, teria criado novo contexto de recepção e relevância política e teológica para panfletos e sermões ‘puritanos’ da década de 1590.

Em todo caso, o estudo de Tyacke torna-se frutífero por sustentar a ideia de que havia um “paradigma puritano de política” que divinizava a lei e humanizava o rei na Inglaterra entre 1558 e 1642. À luz deste paradigma, não seria um fenômeno necessariamente excepcional a decapitação de um rei que se torna tirano. Não por acaso, Hobbes volta sutilmente a esta questão em *Leviathan* ao sugerir que um poder soberano existe *para* cumprir os fins morais das Leis Naturais por meio da ordem civil constituída pelo pacto de submissão, o qual define papel protetivo-tutelador para um poder soberano, não sendo a religião uma matéria formativa do pacto de submissão e, portanto, não seria em nome dela que se definiria quando um poder soberano se desfigura em tirania. Por este viés, todo poder soberano é de *jure divino* enquanto cumpre os fins morais das Leis Naturais, por onde Deus também se revela à razão humana. Disso decorre que seria *antinatural* – e, portanto, avesso ao mandato divino e à reta razão – um poder soberano ameaçar a sobrevivência de seus súditos, pois, neste caso, perderia a sua função protetivo-tuteladora, disso decorrendo que cada súdito (*subject*) deixaria de ser *subjected* (i.e., membro do pacto de submissão) para se tornar soberano/estado de si, cuidando da própria proteção, ou seja, trata-se da figura lógica do *estado de natureza* abordada no livro II do *Leviathan*.

Como veremos, é possível identificar em *Leviathan*, particularmente quando Hobbes disserta sobre a relação entre lei natural, lei civil, soberania, religião, obediência, consciência, fé e graça, uma tentativa de responder: (1) aos desafios doutrinários do “paradigma puritano de política” na Inglaterra entre 1558 e 1642; e (2) à quebra do consenso calvinista da igreja episcopal elisabetana-jacobita. O ponto central será demonstrar, especificamente em *Leviathan*, como Hobbes pondera, de dentro do protestantismo calvinista inglês – esta zona liminar entre o legado episcopal elisabetano (destruído por Laud e Carlos I, segundo os seus detratores) e o futuro incerto de uma igreja presbiteriana inglesa, existente desde 1647, mas sem consenso –, uma solução teológico-política que signifique a restauração da unidade civil-religiosa da Inglaterra por meio de um poder soberano, monárquico ou colegiado, mas

preferencialmente monárquico, ancorado na verdade absoluta das Leis Naturais e das Escrituras.

3 FÉ, OBEDIÊNCIA CIVIL E PENSAMENTO DEMONOLÓGICO

Em *Leviathan*, Hobbes caracteriza como supersticiosos e idólatras os inimigos confessionais da Inglaterra e direciona seus ataques a padres escolásticos e a grupos antinomianos protestantes. Ao modo da tradição crítica reformada doutra desde Lutero, Hobbes igualmente desqualifica as vias tradicionais da soteriologia católica e os fundamentos teológicos dos seus sacramentos. Nos combates específicos de Hobbes à “superstição papista”, a sua *anatomia* dos rituais e sacramentos – aliás, *anatomia* é um gênero literário por vezes usado de forma burlesca contra inimigos confessionais na Inglaterra reformada desde o reinado de Elizabeth I – não pode ser dissociada da questão teológico-política envolvendo a sua visão sobre o *poder soberano civil-elesiástico pela graça divina*, pois isso significa não apenas ser crítico à ideia (“papista” e episcopal laudiana) de o poder eclesiástico dos padres da igreja ser de *jure divino* e independente do poder soberano civil, mas também crítico à noção de “duplo gládio” de Lutero¹ e à ideia de “poderes eforais” de Calvino². Afinal, no caso específico da Inglaterra, o parlamento inglês, na década de 1640, foi o exemplo *moderno* de “poder eforal”, o qual Calvino abordara na década de 1540, nas edições de *Instituição da Religião Cristã*, usando o exemplo *antigo* de Esparta.

Considerando a quebra de consenso na Igreja da Inglaterra decorrente das reformas laudianas (e as críticas ‘puritanas’ ao seu ‘sacramentalismo’ como ‘retorno ao papismo’), falar dos equívocos da doutrina dos santos católicos é também uma forma de Hobbes se autorizar frente ao *establishment* presbiteriano criado na Inglaterra em 1647, que sucedera a igreja episcopal laudiana como religião de Estado. As reformas do arcebispado de Laud haviam quebrado o consenso (relativamente forçado) que acomodara, desde a década de 1590, a maior parte dos “puritanos” na igreja episcopal elisabetana. Como Laud foi acusado de “papista” por seus detratores, Hobbes precisava demarcar, sem ambiguidade, que não era

¹A teoria do duplo gládio perpassa, por exemplo, o sermão *Sobre a Autoridade Secular* (1523), no qual Lutero distingue, *em pessoas e origens distintas*, os mandatos do poder secular e do poder eclesiástico.

²A exemplo da figura do éforos de Esparta, Calvino defende no capítulo final de *Instituição da Religião Cristã*, dedicado ao poder civil, que todos os súditos que *não são pessoas particulares* – ou seja, que encarnam funções, prerrogativas, ofícios ou poderes relacionados ao *bem comum* do Estado – são tão divinamente constituídos quanto o poder soberano. Por isso, poderiam oferecer conselho e, *no limite*, resistência ao soberano que se tornasse ímpio no exercício de seu mandato divino.

favorável às reformas religiosas de Laud da década de 1630, particularmente depois da decapitação de Carlos I em 1649.

Durante a década de 1630, o arcebispado de William Laud atenuou as críticas às ideias do padre Belarmino nas universidades da Inglaterra, o que foi acolhido com muita desconfiança pelos ‘puritanos’. Portanto, num contexto presbiteriano pós-decapitação de Carlos I – aliás, igualmente bem pouco consensual quanto à religião de Estado, devido à atuação das *seitas independentes* no exército do parlamento –, Hobbes precisava sinalizar claramente que não era laudiano ou “papista”, o que é um dos fatores que explica o fato de dedicar o seu longo capítulo sobre o poder eclesiástico, no livro III do *Leviathan*, à crítica às ideias do padre Belarmino favoráveis ao *jure divino* dos padres. Assim, Hobbes aciona tópicos recorrentes na literatura elisabetana e jacobita – na verdade, recorrentes na literatura reformada dos séculos XVI e XVII como um todo – para figurar os ritos e fundamentos da soteriologia católica como erro escolástico, superstição idólatra ou engodo desonesto de exploradores “papistas” dos medos do vulgo, em particular quando doutamente faz paralelos entre ritos católicos e bruxaria.

Em seu combate à “superstição” (“papista” ou das seitas antinomianas protestantes), um dos pontos de debate de Hobbes em *Leviathan* diz respeito à natureza dos *milagres*. Para abordar este assunto, tal como faziam a filosofia natural e os estudos demonológicos dos séculos XVI e XVII, Hobbes convencionalmente distingue *miracula* – obra sobrenatural (i.e., própria de Deus, porque independe das Leis Naturais) – de *mirabilia*, engodo dos homens e/ou do demônio, decorrente da ignorância das causas e efeitos naturais primários e secundários. Embora Hobbes não descarte a possibilidade de a agência demoníaca atuar na *imaginação humana* – na prática, isso seria difícil de ponderar porque a atuação diabólica ocorreria por meio da ordem criada –, a questão da agência demoníaca se torna irrelevante para o seu foco crítico principal sobre as matérias e fundamentos do estado civil-eclesiástico cristão, mas não aquilo que fundamenta a preocupação civilizatória do pensamento demonológico europeu nos séculos XVI e XVII: distinguir a agência sobrenatural das *visões supersticiosas das imaginações vulgares* sobre esta matéria, de modo e evitar as suas reverberações negativas na obediência civil.

Por isso, na composição de *Leviathan*, não é uma excentricidade a preocupação de Hobbes de combater os erros da *imaginação* em matérias religiosas ao modo da tradição do pensamento demonológico europeu. Para se autorizar neste assunto, ele não fala de um lugar supostamente não teológico (i.e., ao modo dos iluministas do século XVIII); pelo contrário, exhibe as suas credenciais de douto teólogo, particularmente nos livros III e IV de *Leviathan*.

Como pretende combater o que julga serem os elementos desestabilizadores da ordem civil na Inglaterra, não são matérias secundárias os seus capítulos dedicados a assuntos como milagres, profecias, espíritos, fé, anjos e mártires. Para ele, as visões equivocadas sobre tais assuntos desviariam a mente humana dos fundamentos da fé cristã e, por conta disso, criariam desordens civis ou falsos problemas a respeito da relação entre *consciência religiosa* e *obediência civil*. Aliás, tal como os demais doutos reformados dos séculos XVI e XVII, é investido de especial significado civil o fato de Hobbes abordar o papel das instituições e leis civis até o Juízo Final, ponderando que o *Reino de Cristo não é deste mundo*, particularmente nos paralelos críticos sobre Inglaterra que ele desenvolve a partir de sua abordagem crítica da teologia do padre Belarmino.

Considerando a forma como Hobbes desdobra, ao longo de *Leviathan*, a noção de *persona*, o seu edifício teológico-político sobre a relação entre *consciência religiosa* e *obediência civil* fica suficientemente resolvido quando, usando um exemplo extremo, diz que um súdito cristão teria a obrigação divina de obedecer ao poder soberano mesmo que este não fosse cristão – afinal, o maior exemplo bíblico é o próprio Cristo. O *pacto de submissão* significaria a configuração da autoridade soberana que cria a *persona ficta* do Estado, cuja finalidade moral é orientada pela *providência divina*. Por isso, no livro II, a *teleologia formativa* do argumento de Hobbes quando fala da passagem do *estado de natureza* para o *estado político* é, fundamentalmente, pensada numa chave *providencialista criacionista*. Não é exaustivo lembrar isso, pois sabemos que esta parte de *Leviathan* foi desteologizada pela tradição crítica iluminista.

À luz da linguagem providencialista, podemos perceber que o homem de Hobbes em *estado de natureza* é *soberano de si*, mas não é *autossuficiente*. Daí, não é um apetite natural pela sociedade e pela vida política (no sentido aristotélico) que o impele para o *estado político*, mas *um senso de insuficiência que gera medo quanto à autopreservação*. Disso decorre que não há, no mundo providencialista-calvinista que ainda é o de Hobbes, um ponto de absoluta liberdade e igualdade para escolher (i.e., não há a *voluntas* ao modo do contratualismo iluminista), pois, ao distribuir desigualmente as qualidades entre os homens, cuja maioria é pérfida desde a queda adâmica, Deus os impeliu à coabitação na ordem civil e, portanto, à fundação do Estado.

Por isso, no livro II, a *teleologia formativa* no argumento de Hobbes que leva o homem do *estado de natureza* para o *estado político* faz parte, na verdade, da linguagem providencialista-calvinista dos séculos XVI e XVII. Se não consideramos isso, não entenderemos a forma como Hobbes organiza e encadeia tematicamente o edifício lógico dos

quatro livros de *Leviathan*. Para Hobbes, a providência se comunica com os homens pelas Leis Naturais e pelas Escrituras, que orientam a finalidade moral da ordem civil personalizada no poder soberano. Por este viés, o *pacto de submissão* é válido até onde o poder soberano atue em acordo com aquilo que fundamenta as suas finalidades morais: preservação, segurança e prosperidade dos súditos. O *pacto de submissão* não institui a matéria religiosa do estado, mas sim, aos olhos do verdadeiro Deus, o *dever de obediência civil*. Por isso, é fundamental perceber a forma como Hobbes faz a transição temática do livro II para o livro III.

Na visão de Hobbes – que ancora esta parte de seu argumento em exemplos retirados das Escrituras –, não está implicado na fundação do Estado uma *matéria religiosa específica*, pois, até que se torne lei (neste caso, confunde-se com a *persona ficta* do Estado), a religião (cristã ou não) é um *aconselhamento particular*. Daí, não é propriamente um argumento cético e/ou libertino quando Hobbes afirma, no livro I, que as *religiões em geral* (i.e. *superstições*) são produtos do medo, da ignorância (das causas) e da invenção do homem/estado. Nenhum teólogo cristão questionaria isso nos séculos XVI e XVII. Embora não relativize o cristianismo reformado do qual faz parte, Hobbes entende que a religião não faz parte da matéria do estado *na sua fundação*, mas como *invenção civil*, pois é preciso haver a *pessoa* do estado que transforme um *aconselhamento particular* em lei a nortear a exterioridade da vida civil.

Os exemplos de estados não-cristãos (modernos e antigos) servem para os propósitos críticos de Hobbes que visam a demonstrar que é um falso problema a potencial relação contrapositiva entre obediência civil e consciência religiosa *imaginada* pelos *sediciosos* na Inglaterra. No caso de estados não cristãos, quando uma religião (mesmo que não verdadeira aos olhos dos cristãos) se torna *matéria do estado*, isso não esvaziaria a obrigação divina de o súdito cristão obedecer ao seu soberano no cumprimento exterior dos ritos da vida civil norteadas pela religião que lhe é adversa. Como neste caso a exterioridade da religião se torna uma matéria da ordem civil personificada no soberano, um súdito cristão não deveria temer por sua alma ao seguir exteriormente o que manda o seu soberano (infiel ou pagão) nas matérias religiosas de seu estado, pois, neste caso, o pecado seria da *pessoa* do soberano e não do súdito cristão obediente. Pecado seria não obedecer o *mandato divino* do soberano que cumpre as finalidades morais do pacto de submissão.

Para Hobbes, tal como para Calvino e Lutero, a verdadeira fé é milagre de Deus, que a cria no coração dos homens por razões insondáveis que independem do mérito humano. Especificamente em Hobbes, há o cuidado de eliminar qualquer ambiguidade sobre o *mistério*

da fé ao afirmar que o *ministério* que a desenvolve no estado cristão, por meio da *educação na palavra* e da *disciplina* – Deus age por meio destas quando julgar adequado –, não concorre com a obediência civil. Daí, especificamente no estado cristão, arrogar-se *eleito* a ponto de opor uma suposta *perfeição espiritual* à obediência civil só poderia ser fruto da *imaginação* de súditos arrogantes e vaidosos (portanto, fruto de *erros carnis* e não *obras do espírito*), desviados dos fundamentos das Escrituras. Por isso, quando fala do significado bíblico *antigo* de mártir (*testemunha*) em seu trabalho filológico sobre a Bíblia e os concílios antigos, Hobbes pretendia *desmontar* teologicamente todo o carisma dos mártires *modernos* das facções religiosas das guerras civis e conter os seus efeitos negativos sobre a relação de obediência entre súditos e poderes soberanos na Inglaterra.

Tais assuntos são tratados no livro III, que segue as consequências temáticas dos livros I e II, dos quais se deduz que o soberano somente perde a prerrogativa de ser obedecido (ou seja, deixa de ser *pessoa*) quando não cumpre as finalidades morais do *pacto de submissão*. Este não inclui a religião como matéria fundadora da *pessoa* do estado, como nos deixa perceber a sequência de assuntos do livro III que desembocam logicamente no capítulo 42. A religião somente se torna matéria do estado num momento posterior à sua fundação, caso algum soberano pretenda civilmente transformá-la de *aconselhamento particular* em *lei do estado*. Em seu conjunto, o livro III de *Leviathan* toca nos temas teológicos mais candentes claramente referidos às guerras civis na Inglaterra, de modo a responder sobre o mau entendimento de matérias religiosas fundamentais que, na interpretação de Hobbes, estavam sendo desviadas de seus verdadeiros sentidos – dedutíveis, pela reta razão, das leis naturais.

Hobbes tem o entendimento de que as comunicações sobrenaturais entre Deus e homem cessaram com o advento de Cristo, pois sua finalidade era anunciá-lo e distingui-lo dos falsos messias. Disso decorre que profecias e sonhos cessaram no mundo atual, e restaria ao homem atual se comunicar com as *intenções não veladas de Deus* nas Leis Naturais – e nas partes claras (i.e., *indisputáveis*) da Bíblia. Seguindo tal premissa, Hobbes cria um método de demonstração lógica, por meio de verdadeiros silogismos (*plain reason*), que ratificaria a *Infalibilidade da Bíblia* por meio de seu espelhamento com as Leis Naturais. Afinal, se Deus fala por meio das Leis Naturais e das Escrituras, ambas não poderiam contradizer-se. Por tal método, Hobbes pretendia distinguir as partes claras das partes veladas e sutis das Escrituras, para afirmar como princípio que seria nas partes claras – dedutíveis do espelhamento racional com as Leis Naturais – que deveria se basear a religião do estado cristão.

No vocabulário de *Leviathan*, o conceito de *reta razão* (*plain reason*) tem um sentido antitético assimétrico em relação aos conceitos sensação (*sense*), paixão (*passion*) e

imaginação (*imagination*) quando se reporta aos assuntos que envolvem a questão confessional na Inglaterra e à necessária distinção entre as causalidades natural e sobrenatural. No livro I, não é possível estabelecer os fundamentos das verdades lógicas sem antes diagnosticar, estudar e expor os *limites cognitivos do corpo da Queda Adâmica*, e sua fadada regência por sensações, imaginações e fantasias que precisam ser controladas em matérias religiosas. Por isso, não é à toa que Hobbes inicia a sua obra com uma longa parte dedicada ao estudo do *microcosmo Homem* e ao que considera serem os erros recorrentes de opinião oriundos das *sensações e imaginações*.

Para purgar o corpo político da Inglaterra de doenças sectárias e ameaças externas, a anatomia proposta em *Leviathan* afirma a distinção qualitativa entre as *verdades lógicas da religião do estado cristão* (deduzidas do espelhamento entre Leis Naturais e Escrituras) e *o mundo das sensações do microcosmo Homem*. No livro I, a sua força estruturante é o *imperativo da distinção entre agências natural e sobrenatural* em chave de filosofia natural, que é retomado no livro III em chave teológico-bíblica. Portanto, esse imperativo de distinção torna os livros I e III os centros da tematização do pensamento demonológico em *Leviathan*, muito mais do que o livro IV. Tal imperativo de distinção forma os seus combates teológicos aos erros ‘papistas’ e às compreensões supersticiosas antinomianas (de graça, eleição, liberdade, milagre, profecia, martírio, espírito, anjo, revelação, iluminação, etc) na Inglaterra durante as guerras civis.

Tudo isso não é contraditório com a filosofia natural do século XVII, que igualmente entendia que a ignorância das causas naturais levava a atribuir causas sobrenaturais para tempos, lugares, pessoas e coisas equivocados. A filosofia natural do século XVII não negava a existência da agência sobrenatural e não estava desinvestida de uma visão criacionista-providencialista de mundo. Doutos clericais e seculares a praticavam nas universidades, ao lado da teologia. Hobbes estava mentalmente muito distante do mundo da filosofia natural pós-Lavoisier do século XVIII. Daí, o *imperativo da distinção entre agências natural e sobrenatural* era ainda um dispositivo intelectual válido para Hobbes desenvolver os seus combates visando a criar um ponto de partida crítico para a questão da relação entre consciência religiosa e obediência civil, ao mesmo tempo em que abordava isso sem deixar de ratificar – como todo douto protestante, desde o século XVI, que combatia as consequências antinomianas da noção de *iluminação interior* – o princípio da *Infalibilidade da Bíblia*.

4 SOBERANIA E INFALIBILIDADE DA BÍBLIA

Em *Leviathan*, desde o livro I, percebemos que Hobbes pretende suplantar a *imaginação vulgar* sobre os temas da *eleição* e da *liberdade do cristão*, devido aos transtornos que causavam à subordinação à ordem civil na Inglaterra. Para Hobbes, em estados (cristãos ou não) onde doutrinas religiosas já estivessem *civilmente* estabelecidas, seria um sinal de desobediência civil (incongruente com a Bíblia) a pregação pública de novas doutrinas sem a permissão do poder soberano. Ora, se a figura do Leviathan é instituída para combater a arrogância dos homens, um súdito particular que se acredita juiz de boas e más ações dos demais toma arrogantemente para si as atribuições que cabem ao poder soberano do estado cristão, ou seja, coloca-se numa posição de não pertencimento e de insubordinação ao corpo político oriundo do *pacto de submissão*.

No caso específico da Inglaterra da década de 1640, tudo isso se misturaria com entendimentos equivocados de matérias religiosas cristãs, tais como: profecias, martírio, espíritos, sonhos, anjos, eleição, iluminação, graça, milagre, etc. Por isso, os livros III e IV de *Leviathan* passam em revisão temas teológicos cujo entendimento equivocado, segundo Hobbes, seria a causa das desordens civis na Inglaterra. Em nosso entendimento, o seu esforço intelectual em *Leviathan* não antecipa a chave crítica iluminista: os erros de entendimento nas matérias religiosas são combatidos por meio de um esforço intelectual que visa a esclarecê-las e contextualizá-las em termos *teológico-bíblicos reformados*. Daí, podemos claramente perceber a mudança na *pessoa literária* de *Leviathan*, que passa do *filósofo* (moral, político e da natureza) dos livros I e II para o *teólogo* nos livros III e IV, mas tudo é um único percurso que forma o seu edifício (teo-)lógico.

Nos capítulos de transição entre os livros II e III, não é vazio de significado político o fato de Hobbes afirmar teologicamente que a fé e a santidade são alcançadas pelo estudo da palavra, pela disciplina, por meio da razão e outros *meios naturais*, mediante os quais Deus age sobre o eleito *quando julgar adequado*, ou seja, tais *meios naturais* não têm poder intrínseco para mover a vontade de Deus em favor dos homens, mas são úteis, em todo caso, para a manutenção da exterioridade da ordem civil. Com tal sutileza de argumento de matriz ainda calvinista, podemos notar que Hobbes defende simultaneamente: (1) a noção de *Infalibilidade da Bíblia*; (2) a dimensão sobrenatural da *eleição* ao modo calvinista, deixando claro que esta depende apenas da vontade de Deus (distinguindo-se da soteriologia católica, centrada nos méritos humanos como cooperativos com a graça); ao mesmo tempo em que combate (3) a visão (entendida por ele como sediciosa e supersticiosa) das seitas proféticas

inglesas que, durante as guerras civis, colocavam a *iluminação interior* (*infusão divina*) acima da *palavra* e da *obediência civil*, arrogando uma *eleição* que lhes permitia sentirem-se autorizadas a viverem *livres das leis* (i.e., apartados da ordem civil-eclésiástica do estado cristão) e capacitadas para julgarem e submeterem ao seu juízo particular a autoridade do poder soberano.

Ao desenvolver o seu método de espelhamento entre Leis Naturais e Escrituras, Hobbes buscou no uso da *reta razão* uma forma de afirmar o primado da *Infalibilidade da Bíblia* sobre a *iluminação interior*, pretendendo resolver um problema aberto pela tradição reformada desde Lutero. Como deixa claro nos capítulos iniciais do livro I e no capítulo 42 do livro III, Hobbes pretende combater o uso da *excessiva imaginação* em matérias religiosas na Inglaterra e identifica, tanto nas *religiões da luz interior* quanto na *tradição escolástica do padre Belarmino*, potenciais ou efetivas ameaças ao mandato divino civil-eclésiástico do poder soberano na Inglaterra. O seu combate sobre tais ameaças fica claro na forma como elege, encadeia e desdobra temas bíblicos entre os capítulos 29 e 39.

Desde as reformas protestantes do século XVI na Europa, a Bíblia era um *locus* de disputa e foi usada de maneira variada para medir e criticar as práticas e instituições existentes. Se tais práticas e instituições não pudessem ser ancoradas analogicamente ou dedutivamente na Bíblia, elas passavam a ser suspeitas. Com as reformas protestantes, a *Infalibilidade da Bíblia* tornou-se um *locus* temático específico de controle da interpretação das Escrituras e, obviamente, Hobbes não foge a esta regra quando atua como douto teólogo em *Leviathan*.

Aliás, desde Lutero, observamos este tipo de preocupação ser recorrente entre os doutos protestantes que estavam sob o patronato das elites governantes. Em 1599, por exemplo, o futuro rei escocês James I da Inglaterra (então James VI da Escócia) publicou o espelho de príncipe *Basilikon Doron*, concebido para seu filho Henrique (1594-1612). Aqui, o rei James afirma que a Bíblia teria sido ditada pelo Espírito Santo para instruir e regular toda a igreja militante até o fim do mundo. Ele também caracteriza a Bíblia para seu filho da seguinte forma: (1) o *Antigo Testamento*, cujo fundamento é a Lei Mosaica, apresenta o pecado humano e contém a justiça divina; (2) o *Novo Testamento*, cujo fundamento é Cristo, perdoa o pecado e contém a graça divina; (3) há uma necessária relação complementar entre *Antigo Testamento* e *Novo Testamento*; (4) a Bíblia é a *melhor intérprete de si mesma*. Com isso, afirma-se o primado da Bíblia sobre a *iluminação interior*, particularmente se os súditos tiram desta última algumas consequências antinomianas. A conclusão (teo)lógica disso é a mesma que observamos Hobbes afirmar em *Leviathan*: a *eleição* é um assunto indiferente

para a *ordem civil*, pois o poder soberano – mesmo em seu papel instrutivo e disciplinador como *supremo pastor* nos estados cristãos – governa os homens apenas exteriormente, pois quem cria a verdadeira fé é Deus.

Contudo, se a *condição de eleito* seria uma *matéria indiferente* para a ordem civil, seriam os erros de compreensão (sectarismo antinomiano) nessa matéria que levariam alguns súditos ingleses a contraporem *fé à obediência ao soberano*. Por isso, para Hobbes, não bastava apenas dizer que a Bíblia seria *a melhor interprete de si mesma*, como fazia o rei James; era também necessário que houvesse um método claro que firmasse o primado inquebrantável da *Infalibilidade da Bíblia* para que esta não sofresse os assaltos da *imaginação especulativa dos escolásticos*, ou fosse esvaziada por alegações calcadas em *iluminação interior*.

Segundo Hobbes, seria errôneo e incompatível com a natureza do estado político entender que o *poder soberano está sujeito às leis civis*. Na verdade, os soberanos devem seguir as Leis Naturais, que são orientações morais divinas e não podem ser revogadas por nenhuma *pessoa*. Ora, para Hobbes, as Leis Naturais, que são acessíveis à razão humana, não poderiam instruir algo distinto do contido na Bíblia, e vice-versa. Assim, para além do fato de a Bíblia ser *interprete de si mesma* (com Antigo e Novo Testamentos devendo ser lidos como interdependentes e mutuamente reveladores), Hobbes introduz mais um elemento: a Bíblia deveria ser interpretada à luz das Leis Naturais, para se deduzir as partes claras e fundamentais (i.e., efetivamente acessíveis à reta razão) que deveriam nortear a religião do estado cristão e, portanto, superar os fatores de disputas doutrinárias e mitigadores do poder soberano.

Nos livros III e IV de *Leviathan*, Hobbes dedica um longo tempo para demonstrar, tal como já haviam feito Lutero e Calvino, as consequências civis da premissa teológica “*o reino de Cristo não é deste mundo*”. Dela decorre, por exemplo, o entendimento de que o poder soberano desempenha o seu cargo de *supremo pastor, chefe militar, juiz e legislador* por mandato divino depois de instituído pelo pacto de submissão. No caso das monarquias, somente os reis – e não os bispos ou padres em geral – teriam *jure divino* para exercer a justiça e a equidade da soberania civil-eclesiástica, o que significa que se fizer delegação de seu papel de *supremo pastor das almas* para outra *pessoa* (individual ou colegial), esta terá tal mandato por *jure civilis*. Hobbes demonstra isso por meio de analogias, silogismos ou deduções que faz entre as Leis Naturais e o Antigo Testamento. Desse modo, Hobbes posiciona-se criticamente em relação às teses canônicas do padre Berlamino a respeito do mandato divino dos bispos e do poder universal papal, pois entende que o *Bispo de Roma* tem

soberania civil-eclesiástica somente nos estados papais, como qualquer outro poder soberano em relação ao seu estado.

Portanto, Hobbes está inscrito numa tradição teológica doutra calvinista que entendia a religião do estado cristão não como um mero artifício (no sentido plutarquino-maquievélico e/ou libertino) para manter o *vulgo* em temor respeitoso, mas como algo a ser fundamentado e demonstrado como uma verdade inquebrantável, para além de qualquer opinião particular, não devendo haver *dualidade de religião* entre o *poder soberano cristão* (o todo) e os seus *súditos* (as partes do corpo político) num *estado cristão*. Nesses termos, não identificamos em seus argumentos sobre o *estado cristão* nada que se aproximasse da *solução politique* de coabitação religiosa que ocorrera na França com a ascensão de Henrique IV ao trono e com a proclamação, em 1598, do Édito de Nantes. Esta solução francesa distinguia, na prática, a *condição de súdito* (obrigação civil com o Rei) da *orientação religiosa* (obrigação de fé em Deus) no estado católico francês.

Para Hobbes, se um poder soberano transforma os aconselhamentos cristãos em leis de estado, ele o torna um *estado cristão*. É nesse sentido que a *religião* se torna uma *invenção do estado* ou *artifício civil*, pois não faz parte da matéria do estado no momento em que há o *pacto de submissão*. Daí, na ordem dos discursos em *Leviathan*, as discussões sobre o *pacto de submissão* ocorrem no livro II para somente depois ser desdobrada, no livro III, a relação entre *pacto de submissão*, *religião de estado* e *mandato divino* do poder soberano. Assim, pela ordem dos assuntos e pela consequência lógica do que foi abordado no livro II, é somente no livro III que se torna imperativo demonstrar que todo poder soberano tem *mandato divino civil-eclesiástico*.

Afinal, a *religião cristã* como *matéria do estado* é um *artifício civil* que pode ou não ser instituído pelo *deus mortal* (i.e., pela *persona ficta* do estado ou Leviathan, cujo papel civil é combater a arrogância dos homens). Não se trata, portanto, de um assunto que deveria ser abordada no livro II, no qual o tema central é o *pacto de submissão*, que é mais abrangente e *não formado por matéria religiosa de qualquer espécie*. Esta premissa fica bem clara quando, na ordem dos assuntos do livro III, Hobbes lembra que, antes de sua transposição civil como *matéria de estado*, a *religião cristã* é apenas *aconselhamento particular*. No entanto, uma vez que se torna *matéria civil* no estado, a *religião cristã* deve estar fundamentada no que é claro e acessível à *razão* (dáviva divina distribuída por Deus a todos os homens, diferentemente da *graça*), para justamente amparar a autoridade punitiva do *soberano cristão* quando algum súdito vier a abusar da *imaginação* no trato das *matérias religiosas cristãs* que passaram a compor *civilmente a forma do corpo político*.

Para Hobbes, a *solução politique* francesa não seria suficiente para a Inglaterra porque mantinha o tipo de dualidade entre *fé do soberano* e *consciência religiosa dos súditos* num *estado cristão* que ele entendia ser o principal problema a ser combatido na Inglaterra, onde o centro motivador das desordens civis não era o conflito entre católicos e protestantes, mas entre os próprios protestantes e suas visões sectárias de reformas religiosas. Portanto, a *solução politique* não bastaria para a Inglaterra: era necessário que os fundamentos de fé do *estado cristão* inglês fossem inquebrantáveis em relação às opiniões ou imaginações particulares. Não se trata, portanto, de proteger a autoridade religiosa do soberano somente pela *força*, mas também pela *reta razão* ou *persuasão racional*, em contraponto aos abusos da *imaginação* douta (“escolástica”) ou vulgar (protestantes antinomianos). Por isso, era fundamental, para Hobbes, a retomada da questão da *Infalibilidade da Bíblia* em novas bases metodológicas, criando soluções originais em relação à forma como Lutero e Calvino – ou o próprio rei James I – abordaram tal assunto.

Ao longo de *Leviathan*, o método teológico utilizado por Hobbes para evidenciar os *fundamentos inquebrantáveis da religião do estado cristão* (i.e., para além de qualquer *imaginação particular vulgar*, *vaidade douta* ou *alegação de iluminação interior*) estava baseado na premissa de que Deus fala à razão humana por meio das Leis Naturais e, portanto, o que se deduz destas não pode ser contraditório com o que o mesmo Deus diz nas Escrituras, cujas partes claras espelhariam as mesmas verdades morais fundamentais das Leis Naturais. Nesse sentido, o que deve fundamentar a religião do estado cristão são as partes claras da Bíblia reveladas por meio do espelhamento com as Leis Naturais, *deixando-se de lado as partes sutis* (matérias disputáveis entre *doutos*, mas não publicamente, ou seja, deve ocorrer longe dos ouvidos do *vulgo*) e *não abusando da imaginação* (ao modo dos *escolásticos sofistas* e dos *perversos sectários*) *sobre aquilo que Deus quis manter velado nas Sagradas Escrituras*. Desse modo, notamos que Hobbes, ao longo de *Leviathan*, desenvolve esse tipo singular de combate teológico àquilo que considera serem as *distorções* ou *desdobramentos de significados incongruentes com a reta razão* das verdades divinas relevadas nas Leis Naturais e na Bíblia.

Em suma, para Hobbes, o poder soberano cristão deve fundamentar a religião do estado cristão no que é acessível da *vontade de Deus* por meio da *reta razão* (i.e., as partes claras da Bíblia reveladas pelas Leis Naturais). No *mundo moderno*, tal conhecimento ocorre apenas *por meios naturais*, pois os *meios sobrenaturais* de revelação da vontade de Deus somente ocorreram no *mundo antigo* porque tinham a finalidade, predeterminada por Deus no Antigo Testamento, de anunciar o advento de Cristo, ou seja, relevar que Jesus era o cristo.

Disso decorre que as *pretensões modernas* na Inglaterra de *iluminação divina* ou de *anunciação profética* seriam inevitavelmente frutos da perversidade combinada à ignorância em relação às *causas naturais* e às verdades fundamentais da Bíblia. Tal como Lutero e Calvino, para se contrapor aos perigos antinomianos da linguagem profética, Hobbes ratifica as dimensões unicamente *passada* e *futura* das *causas sobrenaturais* que relevaram e anunciarão novamente Cristo ao mundo, enfatizando que cabe somente ao poder soberano do estado cristão (ou àqueles que receberam deste o *mandato civil*) interpretar, no *presente*, as verdades fundamentais da Bíblia úteis à exterioridade civil da vida no estado cristão até o Juízo Final.

5 CONCLUSÃO

Ao longo de sua obra, observamos que Thomas Hobbes procura desmontar, como falso-problema, as pretensões de alguns súditos ingleses situarem a obediência a Deus acima da obediência ao poder soberano, que é seu lugar-tenente na Terra. Não por acaso, a obra chama-se “*Leviathan ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*”. Hobbes traz para seus combates as sutilezas temáticas teológicas úteis às questões eclesiológicas e civis da Inglaterra, propondo que os cidadãos da Inglaterra não se deixem enganar por aqueles (*escolásticos, papistas e seitas protestantes antinomianas*) que quiseram aterrorizar o estado com suas perversidades, ignorância ou superstições, e que equivocadamente se arrogavam a prerrogativa de submeter o poder soberano ao seu escrutínio de fé.

Como observamos ao longo deste texto, o percurso de Hobbes teve o efeito específico de servir como combate filosófico, político e teológico contra: (1) a *visão vulgar de milagre* – que Hobbes entende como ignorância das causas verdadeiras dos fenômenos naturais, o que demonstraria a necessidade de o poder soberano cristão instruir os seus súditos –; (2) a *ignorância da linguagem da Bíblia*, o que justifica a forma como Hobbes se debruça e organiza os temas dos livros III e IV, quando deixa a condição de filósofo político, moral e da natureza (livros I e II) para assumir a pessoa literária de douto teólogo. Assim, tal como Calvino fizera antes dele, Hobbes explora a linguagem da Bíblia e propõe para ela contextos específicos que possibilitem defender a premissa de que os milagres no *mundo atual* (*moderno*) cessaram, pois o seu papel como *agência sobrenatural* seria apenas para distinguir, no *mundo antigo*, Jesus dos *falsos profetas* – i.e., aqueles mesmos tipos que assolavam a Inglaterra e provocavam desordens civis.

Ao abordar especificamente o *estado cristão*, observamos que a ordem dos assuntos entre os livros II e III de *Leviathan* apontam para a tese de que a religião cristã *não forma a matéria da soberania na fundação do estado*, mas pode fazer parte de sua *forma* caso o poder soberano *a institua civilmente como matéria de estado*, deixando de ser um *aconselhamento particular* para ser incorporada às leis civis. É neste ponto que entendemos que o tema da *soberania no estado cristão* se liga estruturalmente ao tema da *Infalibilidade da Bíblia* na transição entre os livros II e III de *Leviathan*: se os fundamentos da fé cristã se tornam leis, e se tais fundamentos estão contidos na Bíblia, que é um *locus* de disputa ou de descrédito, conforme o interlocutor crítico na Inglaterra, as verdades fundamentais da Bíblia não poderiam ficar ao sabor da *especulação escolástica* e da *imaginação vulgar*. Daí, para combater as flutuações na interpretação da Bíblia, Hobbes criou um método original: vai além da premissa calvinista-jacobita de que a Bíblia seria a *melhor intérprete de si mesma*, para então vislumbrar um outro ponto arquimediano para tal assunto – as *Leis Naturais*. Assim, por meio do espelhamento com estas, as verdades fundamentais da Bíblia úteis ao *estado cristão* estariam acessíveis à razão.

Para Hobbes, os verdadeiros silogismos entre Leis Naturais e Bíblia revelariam as partes claras desta, ou seja, as verdades que Deus pretendeu revelar aos homens por meio da razão. Tais verdades formariam os fundamentos indisputáveis da fé no *estado cristão*. Por este viés, os fundamentos da fé seriam acessíveis por meio da educação e disciplina (*efeitos naturais*) e não da *iluminação* (*efeito sobrenatural* erroneamente pretendido pelos antinomianos, segundo a visão de Hobbes). Nessa dinâmica específica de formação para a fé, a preparação dos súditos para os verdadeiros fundamentos da religião cristã por meio do *supremo pastor* (o soberano civil-elesiástico) do *estado cristão* garantiria necessariamente a *paz civil* (útil para todos), mas não necessariamente a *eleição* (acessível para poucos por meio do mistério divino). Em todo caso, seria por meio da educação e da disciplina na fé patrocinadas pelo seu lugar-tenente no *estado cristão* que Deus operaria misteriosamente a *eleição*. Assim, vemos cumprido o objetivo teológico de Hobbes de esvaziar o tema da *iluminação interior* em favor da *Infalibilidade da Bíblia* e do *Poder Soberano*.

Enfim, com tantas sutilezas teológicas contidas na linguagem de *Leviathan*, esperamos que este artigo tenha colaborado em alguma medida para situá-lo no contexto teológico-político das reformas protestantes inglesas, reabrindo a seara acadêmica para a necessidade de a dimensão teológica desta obra não ser subsumida ou ignorada por conta da grande carga de recepção e fortuna crítica iluminista-contratualista com a qual tem sido onerada. Portanto, esperamos que o percurso aqui proposto possa abrir novas provocações para outros trabalhos

que pretendam sair da habitual zona de conforto de ler *Leviathan* segundo o foco secularizante iluminista.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

BATES, L. The limits of possibility in England's Long Reformation. **The Historical Journal**, v. 53, n. 4, p. 1049–1070, 2010.

BERGAMASCO, L. Hagiographie et sainteté em Angleterre aux XVI – XVII siècles. **Annales (ESC)**, v.48, n.4, p. 1053-1085, 1993.

BREMER, F. J. **Puritanism – Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith**. Boston: Northeastern University Press, 1993.

CALVINO, J. **A Instituição da Religião Cristã**, vol.1. São Paulo: UNESP, 2008.

CALVINO, J. **A Instituição da Religião Cristã**, vol.2. São Paulo: UNESP, 2009.

CASTELO BRANCO, P.H.V.B.. Poderes Invisíveis versus Poderes Visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes. **Revista de Sociologia e Política**, nº23, p. 23-41, 2004.

CLARK, S. **Pensando com Demônios: A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Edusp, 2006.

COFFEY, J. *et al.* **The Cambridge Companion to Puritanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

COLLINS, R. J. **The Allegiance of Thomas Hobbes**. New York: Oxford University Press, 2005.

COLLINSON, P. **The Religion of Protestants, 1559-1625**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COLLINSON, P.; CRAIG, J. (eds.). **The Reformation in English Towns, 1500-1640**. New York: Palgrave Macmillan, 1998.

DAVIDSON, N.S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DELUMEAU, J. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIDEROT; D'ALEMBERT. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. São Paulo: UNESP, 2006.

EDWARDS, J. J. Calvin and Hobbes: Trinity, Authority and Community. **Philosophy and Rhetoric**, vol. 42, n. 2, p. 115-133, 2009.

FLETCHER, A.; ROBERTS, P. (eds.). **Religion, Culture and Society in Early Modern Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HAIGH, C. **English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HILL, C. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HILL, C. **O mundo de ponta-cabeça – Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HILL, C. **O século das revoluções 1603-1714**. São Paulo: UNESP, 2012.

HIRSCHMAN, A. O. **As paixões e os interesses – Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HOBBS, T. **Leviatã – ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JOHNSTON, D. **The Rhetoric of Leviathan, Thomas Hobbes and the politic of cultural transformation**. New Jersey: Princeton, 1986.

KOSELLECK, R. **Crítica e crise – Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LAKE, P. **Moderate Puritans and Elizabethan Church**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LUTERO, M. **Cativeiro Babilônico da Igreja**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

LUTERO, M. **Da Liberdade do Cristão – Prefácios à Bíblia (1520)**. São Paulo: UNESP, 1998.

LUTERO, M. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MACCULLOCH, Diarmaid; LAVEN, Mary; DUFFY, Eamon. Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe. **Renaissance Quarterly**, Vol. 59, n.3, p.697-731, 2006.

MILTON, A. **Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

POGREBINSCHI, T. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC, 2003.

POOLE, K. Physics Divined: The Science of Calvin, Hooker, and Macbeth. **South Central Review**, v. 26, n.1-2, p.127-152, 2009.

POOLE, K. **Radical Religion from Shakespeare to Milton**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- PUJOL, X. G. Crónica e Cuestiones de Veinticinco Años de Debate. **Revista Pedralbes**, 17, p. 241-288, 1997.
- RIBEIRO, R. J. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. **Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx Boron**. CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.
- RUSSELL, C. **The Causes of the English Civil War**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- RUSSELL, C. **The Crisis of Parliaments: English History, 1509-1660**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SKINNER, Q. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: UNESP, 2010.
- SKINNER, Q. **Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes**. São Paulo: UNESP, 1999.
- STONE, L. **As Causas da Revolução Inglesa, 1529-1642**. Bauru: Edusc, 2000.
- STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- TODD, M. **Reformation to Revolution – Politics and Religion in the Early Modern England**. London and New York: Routledge, 1995.
- TYACKE, N. The Puritan Paradigm of English Politics, 1558-1642. **The Historical Journal**. Vol. 53, n. 3, p.527-550, 2010.
- VIANNA, A. M. As figurações de Rei e a caracterização de ‘puritano’ e ‘papista’ em *Basilikon Doron*. **Topoi**, v. 12, n. 22, p. 4-23, 2011.
- VIANNA, A. M. Religião e ligação entre súditos e poderes soberanos (I): Martinho Lutero, paradoxo humano e autoridade secular. **Revista Espaço Acadêmico**, N. 117, p. 62-82, 2011.
- WALSHAM, A. ‘Le théâtre des jugements de Dieu’: Le providentialisme et la Réforme protestante dans l’Angleterre des XVI^e et XVII^e siècles. **HES**, v. 22, n. 3, p.325-348, 2003.
- WEBER, M. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.