

## ACERCA DA IDEIA DE HISTÓRIA EM HOBBS E ESPINOSA

Patrícia Nakayama\*

**Resumo:** Neste artigo demonstram-se as visões acerca da história em Thomas Hobbes e Bento Espinosa. A aproximação a estas ideias se dá pela leitura que ambos fazem das sagradas escrituras, considerada, em sua época, fonte de conhecimento histórico. Há a explanação do modo como os filósofos leram os textos sagrados, buscando um entendimento da maneira pela qual se estabelece o significado das palavras, um sentido político. O artigo segue elucidando as diferenças e afinidades entre os dois pensamentos.

**Palavras-chave:** Hobbes, Espinosa, história, leitura, causa eficiente, significantes políticos, significados políticos.

**Abstract:** In this article we demonstrate the visions about history in Thomas Hobbes and Spinoza. We will approach to this ideas by reading which both do about holy scripture. In theirs time, the holy scripture was considered history. There are an explanation about of the manner as the philosophers read the holy scripture. Moreover we look for the way which set up the significance of the words, a political meaning. The article develops the differences and affinities between the two thoughts.

**Key-words:** Hobbes, Spinoza, history, reading, efficient cause, political significant, political significances.

Quando nos voltamos a qualquer objeto real ou fruto de nossa fantasia, imediatamente buscamos significações para aquilo que nos afeta. Uma certa interpretação da história aparece-nos como mantenedora destes significados e de suas ausências. Importan-

te guardiã das línguas e dos costumes, a história, com suas histórias e seus silêncios, explica o passado, significando nossa condição. Esta interpretação da história estabelece *um encadeamento narrativo causal, um léxico para nossas existências*

Em nosso tempo, os homens angustiam-se diante da constante perda do sentido das coisas. Tal fato é recorrente nas usuais imagens como do esvaziamento dos debates, dos deslizamentos semânticos, enfim, dos múltiplos significados esfacelando a tudo que repouse pelo e no discurso. É compreensível que este esvaziamento ocorra quando coisas novas surgem ou apresentam-se no discurso como tal. É necessário sedimentar, ao longo do tempo, um discurso acerca do novo, edificando significados. Há, nesta angústia, uma dificuldade em se relacionar e significar aquilo que surge a todo momento como novo, impedindo uma sedimentação de sentido inteligível. A novidade provoca uma alteração discursiva, algo que se perde e cede lugar a um sentido inteiramente outro. Este sentido anterior nos era legado por uma interpretação da história, e é nela que buscamos a explicação do novo sentido ou, ao menos, de sua constituição.

Atentar para constituição desse discurso que positiva, como ininterrupto, o novo, suscita-nos duas questões: como distinguir a novidade do já dito, se vemos um predomínio do discurso acerca do novo, onde quase tudo é ou deveria ser novo? Como significar o predomínio deste discurso, que sedimenta a ausência de sedimento, se os significados são multifacetados?

Talvez pudéssemos pensar estas questões à luz da significação e da falta de significação das palavras, legada por uma interpretação histórica particular. Então, melhor seria perguntar o que é esta história, ou indagar por aquilo que subjaz a esta construção discursiva acerca dos acontecimentos passados. A multiplicidade da significação, como herança histórica, remete-nos à duas maneiras de se interpretar a escrita das histórias: uma que aponta para a constante alteração do significado e do sentido das palavras e outra que se fia em um método cujo porto seguro é a permanência do signifi-

\* Mestranda em Filosofia na Universidade de São Paulo.

cado das palavras, mas não do sentido. Em duas palavras, Hobbes e Espinosa.

### I Sobre a ideia de história Hobbes e Espinosa

Começemos por uma distinção entre as histórias e a história em Hobbes e Espinosa. As histórias constituem as narrativas variadas acerca do passado, e a história, por ora, digamos que é aquilo que está presente em todas estas variadas narrativas, é o que atribui a qualidade de histórico à narrativa. O gênero (*génos*) narrativo histórico pode ser descrito como aquele que é originado da história. O histórico difere das obras históricas da mesma maneira que o poético difere das obras poéticas.<sup>1</sup> O que nos interessa aqui é pensar isto que atribui essência histórica para Hobbes e Espinosa. A interpretação das sagradas escrituras que fazem os filósofos, nos trazem valiosas informações a este respeito.

Possuem, Espinosa e Hobbes, dessemelhanças fundamentais e muitas afinidades. O que os trouxe aqui é uma dessas afinidades, uma atenção ao discurso acerca das sagradas escrituras<sup>2</sup> e o que de fato estava escrito nelas. Eles a tomam de uma maneira especial, interpretando-a de um modo completamente diverso, uma nítida ruptura com a tradição interpretativa anterior. A característica marcante desta nova interpretação não é a razão, mas sobretudo, um uso particular desta faculdade humana. A razão deveria construir um entendimento significativo das escrituras que não fosse extrínseco a este corpo de textos, uma literalidade dos sentidos. A busca de sentido literal no próprio texto ofereceria dificuldades semânticas causadas pela própria distância temporal entre leitores e auto-

<sup>1</sup> Cf. Vossius, G. J. *Ars Rethorica sive de historiae et historices natura historiaeque scribendae praeceptis commentatio*.

<sup>2</sup> Talvez o leitor se espante, mas tanto para Hobbes e Espinosa as sagradas escrituras eram consideradas fontes de conhecimento histórico. A laicização da História ocorre após o século XIX.

res. Por este motivo, a dificuldade de entendimento para Espinosa poderia ser sanada, limitadamente, pelos significados predominantes daquelas palavras na época em que foram escritas, ou seja, uma interpretação histórica. Hobbes optaria somente pela interpretação literal, porque a sua ideia de história portava uma outra direção.

Hobbes e Espinosa viriam oferecer um uso da razão, que já estava conciliada à fé, de modo à ressignificar a religião. O fiel deveria confiar mais em seu próprio entendimento em matéria de credo, porque este constituía um direito individual.

### II Sem guia para perplexos

Hobbes e Espinosa não buscavam guiar aos perplexos a respeito das contradições entre razão, filosofia e fé. Os tomados pela perplexidade e, sobretudo, pelo medo, ao invés de optarem por guias, deveriam guiar-se a si próprios no que diz respeito à interpretação bíblica.

Este voltar-se ao próprio entendimento era a única maneira de evitar que o medo fosse objeto de manipulação por parte dos eclesiásticos. Os eclesiásticos utilizavam alegorias explicativas alheias ao corpo de palavras e dos sentidos expressos pelo próprio texto sagrado. Essas figuras explicativas tornavam o texto bíblico ainda mais inacessível, porque as alegorias silenciavam o sentido próprio do texto. Obviamente, a necessidade do comentário cria uma aura de mistério em torno do texto. Além do que *uma vez que a religião se deleita nesses véus e sombras, removê-los impediria todo o comércio entre o humano e o divino*.<sup>3</sup>

Hobbes e Espinosa criticavam este calar do texto, seja pela interpretação alegórica, ou por qualquer outra arbitrariedade de sentido. As principais tradições interpretativas em suas épocas eram o alvo de suas críticas: A de Maimônides, além da de Filon de Ale-

<sup>3</sup> Bacon, F. *A Sabedoria do Antigos*, p. 18.

xandria. Filon (I d.C.) foi o primeiro, na teologia mosaica, a introduzir a filosofia grega, mais especificamente, uma certa interpretação de Platão. Criou o que ficou conhecido por “filosofia mosaica”. O método com que Filon operou esta mediação foi a “alegorese”. Na exegese alegórica, o central era o entendimento de que a significação literal das passagens da Bíblia não importava, porque, há, na verdade, um significado oculto. Os personagens e os acontecimentos narrados pelos textos históricos eram considerados símbolos de conceitos e verdades morais. Filon cita uma passagem do Gênesis 2,2: *Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera*. Logo em seguida escreve:

Isto quer dizer: Deus cessa de fazer os gêneros mortais, logo que começa a produzir aqueles que são divinos e pertencentes à natureza do hebdomado. E a interpretação moral é a seguinte: quando na alma se realiza a santa proporção conforme ao número sete, o número seis é retido e todas as coisas mortais que neste lugar aquela semelhante ali produzir. (Filon 18, I, § 16).

É perceptível a alegoria influenciada pelo neopitagorismo para ilustrar tanto a verdade moral como o significado da passagem, ocultando o significado literal da passagem.

Já Maimônides, em seu *Guia dos Perplexos*, no século XII, construiria uma resposta mais convincente às dúvidas geradas pela interpretação bíblica e às meditações acerca das ciências naturais. Sua intenção era conciliar estas duas. Maimônides traria à exegese bíblica a influência da doutrina aristotélica, rompendo com a tradição neoplatônica. Embora Maimônides procurasse *demonstrar* muitos de seus argumentos, como a incorporeidade de Deus, restavam muitas dúvidas acerca das coisas não demonstráveis. A Escritura Sagrada não se pronuncia claramente sobre todos os seus assuntos, e, por um critério arbitrário, baseando-se na conveniência das autoridades eclesiásticas, Maimônides recomendava adotar um posicionamento. No *Guia dos Perplexos*, avisa que não era seu propósito *ocupar-me das ciências naturais*, mas sim *esclarecer os pontos obs-*

*curas da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo.*<sup>4</sup>

Ora, Maimônides deixava uma pista. Por que não se ocupar das ciências naturais, que buscavam conhecer as coisas tal como eram? Espinosa e Hobbes<sup>5</sup> logo se fiaram neste método para interpretar a Bíblia, com a intenção de disseminá-lo, porque era o único capaz de livrar o povo deste tipo de guia, que levava para o lado que fosse conveniente. O objetivo daqueles religiosos não era esclarecer o conteúdo das Sagradas Escrituras, mas disseminar invenções com o intuito de *coagir os outros para que pensem como eles*<sup>6</sup> ou seduzir o povo através de sermões. *E de Deus pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembléia, a nação inteira.*<sup>7</sup>

### III Duas ideias de história

Hobbes e Espinosa inspiravam-se no método das ciências naturais, em especial a geometria euclidiana. A geometria estabelecia, em seus trabalhos, uma espécie de ordem pela quais as partes analisadas eram demonstradas. Atentemos para esta ordem, que em ambos desejavam-se distantes da definição agostiniana, hierarquia dos seres por grau de perfeição, um tipo de disposição que obedecia a outros princípios. Hobbes e Espinosa consideravam a ordem como

a regra de relação constante entre pelo menos dois termos (sejam estas coisas ou ideias) e a disposição do conhecimen-

<sup>4</sup> Maimônides, M. *O guia dos Perplexos – parte 2*, p. 66.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes possui um texto em que ensina a interpretar as *figuras* e os *tópos* bíblicos em sua *Arte Retórica*. Este assunto, dada sua extensão, trataremos em outro lugar.

<sup>6</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, cap. VII, p. 206.

<sup>7</sup> Hobbes, T. Behemoth ou o longo parlamento, p. 52.

to de maneira a estabelecer o que deve vir primeiro para que o seguinte possa ser conhecido e se possa passar de um a outro sem interrupção.<sup>8</sup>

Como é possível notar, a aproximação aos textos bíblicos por esta regra de relação afastava a possibilidade de uma exegese manipuladora de sentidos.

A disposição do conhecimento, estabelecendo uma ordem do primeiro para se compreender o seguinte, aplicada à leitura das sagradas escrituras, construiria uma regra de relação constante, uma ordem geométrica, possibilitando que os significados das passagens obscuras da Bíblia fossem iluminados por outras mais inteligíveis e, principalmente, que os significados das palavras fundamentassem-se em sua literalidade. Isto era possível porque nossos filósofos ressignificaram, graças ao método das ciências naturais, a noção de causa eficiente e final, sobretudo a de Maimônides. Podemos observar a causa eficiente e final de Maimônides, principalmente em sua querela com Avicena, que aceitava a tese da eternidade do mundo como Aristóteles. Maimônides não poderia aceitar a eternidade do mundo, porque, ao ser eterno, ele apresentava-se como necessário. O mundo não podia ser necessário porque, desta maneira, estaríamos negando a liberdade de Deus. Deus, para Maimônides, constituía um intelecto único e, sendo único, somente Ele era eterno. O mundo, em Maimônides, não era eterno, mas contingente. Deus era causa eficiente e causa final de todo o universo, portanto, o mundo era fruto de sua livre vontade divina.

Era esta causa final que permitia tacitamente uma exegese alegórica ou a violação do sentido dos textos bíblicos em favor das conveniências eclesiásticas. Para se compreender passagens difíceis ao entendimento, os eclesiásticos apelavam a algo exterior ao que estava escrito, ou seja, às causas do obscurecimento, que, para Maimônides, eram a causa final e eficiente, ou seja, Deus. Como Este não estava presente para esclarecer as passagens confusas da Bíblia,

<sup>8</sup> Chauí, M. *A Nervura do real*. Vol 1, p. 565.

era a inspiração divina dos eclesiásticos a grande atribuidora de sentidos.

Uma física guiada pela causa eficiente avançou ao não se contentar com explicações externas ao próprio comportamento dos corpos. Foi pela observação da dinâmica dos corpos que se alcançou as leis universais do movimento. Do mesmo modo, buscar sentido no próprio corpo do texto bíblico iluminaria mais o que está obscurecido ao entendimento. Apelar à inspiração divina, que era duvidosa, era apelar à causa final e eficiente de Maimônides. Nossos filósofos não abandonaram a ideia de Deus como causa eficiente em suas teorias<sup>9</sup> e Hobbes não rejeitava a noção de causa final, mas a ressignificava:

O fim último, a causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita.<sup>10</sup>

Rejeitavam, em verdade, a causa final e a causa eficiente que emanavam de uma certa “palavra de Deus”. Hobbes inicia seu capítulo sobre a palavra de Deus e dos profetas com a seguinte fra-

<sup>9</sup> Para Hobbes, a natureza é a arte divina. Por este motivo, quando se utiliza o método das ciências naturais, ou se apela para que a razão o utilize, não abandonamos Deus e tampouco Ele nos abandona, porque é através dela – natureza – que Deus conduz e governa o mundo. Ele é o modelo perfeito ao qual devemos imitar: *Naturam, id est, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem, eatenus imitatur ars humana, ut possit inter alia producere artificiale animal* (Hobbes, T. *Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, p.1). Não há imanência divina nas obras de arte humanas, somente uma imitação, um outro. Em Espinosa não há outro, há somente imanência divina: “*Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.*” (Espinosa, B. *Ethica*, prop XXIV).

<sup>10</sup> Hobbes, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3º, p. 141.

se: *Quando in Scripturis Sacris reperitur verbum Dei, vel verbum hominis*.<sup>11</sup> Esta partícula *vel*, que em português se traduz por *ou* e no inglês por *or*, perde sua ênfase nestas duas últimas línguas, porque é mera conjunção. Em latim pode ser partícula conjuntiva (em menor uso) ou, como neste caso, um advérbio. E sendo um advérbio, além de enfatizar o verbo *reperitur* (se encontra), pode ser traduzido por “*ou melhor*” ou “*ou se o queres*”, apontando uma escolha. Esta frase explícita, de início, que *verbum Dei* é o *verbum hominis*. Hobbes mapeou os vários sentidos da “palavra de Deus” nas escrituras, encontrando estes dois: uma que se referia à doutrina cristã proferida por homens e outra em que a palavra de Deus deveria ser tomada como os ditames da razão e da equidade. Estas informações deveriam ser associadas à figura do profeta, porque era por eles que a “palavras de Deus” se espalhava. Hobbes mostrava como entre os profetas (quatrocentos eram falsos, somente Miquéias o verdadeiro) acusavam-se uns aos outros de mentirosos. Assim, também de forma semelhante, Espinosa observou que *é ver como quase todos a fazer passar por palavra de Deus as suas próprias invenções*.<sup>12</sup> Ora, a “palavra de Deus” nada mais é do que a palavra de um homem, e, por este motivo, ela não poderia servir como causa eficiente, tampouco causa final.

Em Espinosa e Hobbes a causa eficiente era designada pelos apetites e pela paixão nas mentes humanas. Esta causa viria fundamentar, em ambos, uma teoria das paixões baseada no medo, no desejo de dominação e, sobretudo, no advento da vida política. A opção pela política era a esperança de que os homens se conservassem em paz, sem medo e sem dominação recíproca. As semelhanças cessam por aqui, justamente porque a noção de causa eficiente operava de maneira diversa dentro de suas teorias, o que os levam a

<sup>11</sup> *Pois que nas sagradas escrituras encontra-se a palavra de Deus, ou melhor, a palavra de homem*. Hobbes, T. *Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, p. 298)

<sup>12</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, p. 206.

procedimentos dessemelhantes e, por fim, à duas ideias de história diferentes.

Fantasiemos, então, uma espécie de encontro amistoso entre nossos filósofos sobre este assunto. Iriam discutir a interpretação bíblica e, para tanto, começariam pela causa e suas consequências na significação das palavras, a fim de discutirem a história. Começamos com Espinosa e sua causa eficiente, que possui uma peculiaridade, a imanência. É *imanente, isto, é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz*.<sup>13</sup> Atentemos para esta imanência, sobretudo quando pensamos na significação das palavras. Na palavra está atualizada a sua própria significação, seu próprio ser, sua potência. A causa imanente estender-se-ia, além do significado da palavra, até a existência, até a *res*.<sup>14</sup> Portanto, as palavras não mudariam de significado, eram sempre as mesmas porque seu significado era imanente. O que variava era o sentido atribuído às proposições construídas a partir delas.

Hobbes responderia a ele que a causa eficiente, ao contrário, não era imanente. Ele tentaria se explicar melhor, dizendo *porque quando vemos como qualquer coisa acontece, devido a que causas, e porque maneira, quando causas semelhantes vierem ao nosso poder, sabemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos*.<sup>15</sup> Ora, se sabemos produzir efeitos, a causa não necessariamente ou fatalmente desencadearia um efeito. Se estiver em nosso poder, a causa pode ser manipulada a nosso favor, artificializando um efeito, ou, um não efeito. O corpo artificial hobbiano era a figura desta opera-

<sup>13</sup> Chauí, M. *Política em Espinosa*, p. 302.

<sup>14</sup> Podemos observar tal fato na definição de Deus: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*. (Espinosa, B. *Ethica in Opera I*, prop I) e na sua manifestação como coisa extensa “*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*” (Idem, II, prop II).

<sup>15</sup> Grifo meu. Hobbes, T. *Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, p. 54

ção. Ele é criado e, seu efeito (como no caso do Estado, garantir a paz), não necessariamente ocorrerá, o corpo pode adoecer (com a sedição). Do mesmo modo, deve-se impedir a sedição assim que ela apareça. Não necessariamente a sedição, uma vez ocorrida, destrói um Estado, do mesmo modo que o Estado, uma vez gerado, vá necessariamente garantir a paz. Porque tudo, depois de criado artificialmente, separa-se de sua causa, operando por si mesmo. O melhor exemplo disso é a imagem do animal artificial comparado a um *autômato* (*máquinas que movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio*).<sup>16</sup> Isto traria à causa eficiente hobbiana uma característica “transitiva” (Chauí), não mais sendo possível reconhecê-la no corpo gerado.

Trazendo esta causa eficiente transitiva às palavras, uma primeira consequência era a de que as palavras, embora possuíssem significados originários, portavam outros significados convencionados por aquele que as profere, de modo que seus significados muitas vezes eram alterados pelo desejo. Fiar-se no significado permanente da palavra nem sempre era possível para o entendimento do dito. *Portanto, ao raciocinar, o homem tem de tomar cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição e interesse do locutor*.<sup>17</sup> Ocorre, que, as palavras sempre estão num discurso, e os discursos, sempre são proferidos por homens. E, por este motivo, Hobbes diria a Espinosa, infelizmente, na palavra manifesta, o significado não é imanente, à exceção de alguns nomes. Se observarmos o método hobbiano, perceberemos o emprego de nomes que ele chamou de *absolutos*, ou seja, os de cuja significação não se pode estabelecer comparação, são precisos e universais, tais como resolução, composição, subtração, etc. Os nomes *relativos*

<sup>16</sup> Grifo meu. Hobbes, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3ª parte, p. 27.

<sup>17</sup> Idem, p. 49.

são os que permitem relação de comparação.<sup>18</sup> Os homens, ao proferirem discursos, utilizam mais estes últimos.

Esta transitoriedade é clara quando Hobbes afirmava, ao contrário de Espinosa, que *that universality is to be attributed to words and names only, and not to things, so the same is to be said of other distinctions of names; for no things are either univocal or equivocal, or relative or absolute*.<sup>19</sup> A *res* não necessariamente possui relação com o seu significado, não há imanência. Hobbes traria um exemplo, talvez, o mais evidente de todos, em que afirmava que verdadeiro e falso eram atributos da linguagem, e não das coisas, porque dependem da sentença que os proferia:

quando dois nomes estão ligados numa consequência, ou afirmação, como por exemplo “O homem é um ser vivo”, ou esta outra, “Se ele for um homem, é um ser vivo”, se o último nome ser vivo significar tudo o que o primeiro nome homem, significa, então a afirmação, ou consequência, é verdadeira; de outro modo é falsa.<sup>20</sup>

Espinosa responderia a Hobbes que, como ele, também percebia que o sentido é alterado pelas proposições e, por este motivo, levava em consideração a autoria, mas insistiria na permanência dos significados das palavras e que a verdade também estaria nas coisas. O vulgo tende a confundir o verdadeiro sentido de um texto com a verdade das coisas, e por este motivo talvez fosse melhor analisá-las em separado. No entanto, a verdade também estaria nas coisas porque sua causa é imanente: palavra, significado e a coisa nomeada, expressam em conjunto uma mesma causa.

Espinosa não falava em imanência do significado da palavra, esta posição é, em verdade, deduzida de sua causa eficiente. Isto é possível porque seu argumento em favor da permanência da signifi-

<sup>18</sup> Hobbes, T. *De corpore* in English Works of Thomas Hobbes, p. 23.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Hobbes, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3ª parte, p. 46.

cação era baseado na efetividade da linguagem, na fala. O significado, para Espinosa, era sedimentado pelo uso da língua que pertence tanto ao vulgo quanto aos sábios.

É fácil, portanto, entender que os sábios podiam alterar ou corromper o significado de uma frase de um livro raríssimo que estivesse em seu poder, mas *não o significado das palavras*. Além do que, quem quisesse alterar o significado de uma palavra, dificilmente poderia depois respeitar essa alteração sempre que falasse ou escrevesse”.<sup>21</sup>

As Sagradas Escrituras infelizmente não vinham com definições das coisas de que falavam, assim como a natureza. Espinosa, então, erigiu um método de interpretação histórica baseado nas ciências naturais para o entendimento das Sagradas Escrituras. Interpretar a natureza, para Espinosa, consistia *essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em certos dados, as definições das coisas naturais*.<sup>22</sup> De maneira semelhante, Hobbes descreveria seu método, ciência das causas e dos efeitos, melhor apreendido pela sua definição de filosofia:

Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects.<sup>23</sup>

Como Hobbes também recomendava, deveríamos iniciar pelo que é universal. A regra universal a seguir na interpretação bíblica era *a de não lhe atribuir outros ensinamentos além daqueles que tenhamos claramente concluído pela sua história*.<sup>24</sup> Espinosa, então, prosseguiria esclarecendo o que deveria ser essa sua história e qual sua função. Ele a dividiu em três partes. A primeira se ocuparia de

<sup>21</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, p. 215. Itálicos meus.

<sup>22</sup> Idem, p. 207.

<sup>23</sup> Hobbes, T. *De corpore*, p. 65.

<sup>24</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, p. 208.

buscar as propriedades da *língua* que os autores falavam e também na qual o texto foi escrito, neste caso, recorreríamos à história da língua hebraica. A segunda parte se ocuparia de confrontar as opiniões de cada livro, de modo a encaminhá-las a pontos principais, agrupando-as por assunto, guardando as ambiguidades, contradições e obscuridades, porque nem sempre o contexto era claro o suficiente para se extrair o sentido. E, neste ponto, Espinosa olharia fixamente para Hobbes, como quem pede mais atenção. O sentido aqui é o do texto, e não na verdade das coisas.

Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas devemos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura.<sup>25</sup>

O sentido não pode se basear no que é favorável ou contrário à razão, deveria se priorizar o sentido do texto nele mesmo, e não em nossos preconceitos. Hobbes continuaria atento, quase convencido, à exceção da necessidade da história da língua hebraica. E a última parte deste construto histórico versaria acerca da “história do documento”, anacronicamente nomeando. A história da escritura deveria conter os costumes, os estudos dos autores e leitores na língua em que foi escrita. A isto se seguia a trajetória do livro em questão, bem como suas alterações ou cortes. Tudo isso porque Espinosa ligava, pela imanência, a maneira de ser do autor com o escrito. Isto seria o suficiente para se alcançar o verdadeiro sentido, a partir de uma ideia de história que era enraizada nas propriedades da língua, autoria, lógica interna dos textos e, sobretudo, no significado imamente das palavras. A partir disso, poderíamos inferir de Espinosa que a história é tal como na natureza, uma reunião de dados sucessivos aos quais é possível estabelecer conexões. Seus elementos essenciais são os autores, sua língua e o próprio “documento.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Idem, p. 209.

<sup>26</sup> Entre aspas, dado o anacronismo do termo, cunhado no século XIX.

Hobbes provavelmente se intrigaria. Era com este método que Espinosa esperava que o vulgo lesse a Bíblia? Antes que Hobbes pudesse proferir sentença alguma, Espinosa logo já se adiantaria em explicitar que os limites não estão no método, que é perfeito, mas unicamente na preguiça dos homens em não levar a cabo uma história da língua hebraica. Seria de suma importância uma história da língua completa o suficiente para que os homens se livrassem do jugo dos intérpretes. Bastava o conhecimento da língua que o povo hebreu, de certa maneira, detinha.

A liberdade de interpretação para Espinosa deveria se dar somente nas escrituras, evitando-se o mesmo tratamento às leis da Pátria. O pontífice dos Hebreus, este sim necessário, porque, ao tomar as leis de Moisés, tratava do governo de sua Pátria, e não um poder paralelo ao civil.

Leis somente se mantêm pela autoridade pública, neste caso, pelo pontífice hebreu. *Se, efetivamente, cada um tivesse a liberdade de interpretar à sua vontade as leis, nenhum Estado poderia sobreviver, dissolvendo-se imediatamente e transformando-se o direito público em direito privado.*<sup>27</sup> Espinosa lembraria ainda que a religião era matéria de direito privado e, sendo assim, cada um deveria julgar para si e por si, não legando este seu direito à uma autoridade eclesiástica, ou ao pontífice romano. O pontífice romano não deveria ter o mesmo poder que o pontífice hebreu, pelas diferenças já citadas.

A frase de Espinosa ecoaria sem cessar na cabeça de Hobbes que imediatamente tomaria a palavra. Pediria a Espinosa que atentasse para o que dissera. Às leis civis não se deve interpretar. Ora, havia um problema aqui. Se a lei civil defendia que o soberano possui autoridade máxima, portanto, tais e tais significados para determinadas palavras, poder-se-ia afirmar que as palavras possuem significados imanentes até a *res*? Então, em seguida, Hobbes daria um exemplo:

<sup>27</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, p. 225.

os títulos de honra, como duque, conde, marquês, e barão, são honrosos, pois *significam* o valor que lhes é atribuído pelo poder soberano do Estado. Nos tempos antigos esses títulos correspondiam a cargos e funções de mando, sendo alguns derivados dos romanos, e outros dos germanos e franceses. Os duques, em latim *duces*, eram generais e guerra. Os condes, comites, eram os companheiros ou amigos do general, e era-lhes confiado o governo e a defesa dos lugares conquistados. Os marqueses, marchiones, eram condes que governavam as marcas ou fronteiras do Império.<sup>28</sup>

Hobbes demonstrava como uma palavra que portava um significado, passou a portar outro. A significação anterior ficou bem distante da atual. O estabelecedor da nova significação foi o poder soberano. *Estes títulos de duque, conde e marquês foram introduzidos no império, na época de Constantino, o Grande, numa adaptação dos costumes da milícia dos germanos.*<sup>29</sup> O soberano, como máxima autoridade civil, era quem interpretava, significava e ressignificava o todo. Por este motivo, a significação das palavras não poderia ser considerada permanente. Além do que, para Hobbes, eram os súditos que conferiam autoridade máxima ao soberano: *porque quem quer que tenha o poder de tornar lei a qualquer escrito, tem também o poder de aprovar ou desaprovar a interpretação do mesmo.*<sup>30</sup>

Espinosa ainda não estava convencido. Porque, se assim fosse, não poderíamos sequer ler a Bíblia. Se o significado não era imanente, não havia o que buscar para o entendimento das passagens difíceis. Retomaria o capítulo XXXV do *Leviatã* e perguntaria ao autor, então, porque afirmou ter feito uma interpretação literal da

<sup>28</sup> Grifo meu. Hobbes, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3ª parte, p. 299.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Idem*, p.288.



expressão “Reino de Deus”?<sup>31</sup> Como era possível a interpretação literal se os significados das palavras mudaram?

Hobbes responderia que embora discordassem neste quesito, chegaram à mesma conclusão. Foi confrontando as passagens das Sagradas Escrituras que Hobbes descobriu o sentido da expressão “Reino de Deus”. Ela não significava, como para a maioria dos eclesiásticos em seus sermões, a eterna felicidade para depois desta vida, no altíssimo céu. Referia-se, em todas as passagens vistas, ao reino civil do povo de Israel, cujas leis civis eram as de Moisés. Este reino teve seu fim na eleição de Saul, ocasião em que os profetas predisseram ser restaurado por Cristo, na sua ressurreição para o julgamento do mundo. É por esta restauração vindoura que diariamente se ora, até hoje, a oração do Pai Nosso (*venha à nós o vosso reino...*). Se o reino de Deus não fosse um reino terrestre *não teria havido tantas discussões e guerras para determinar através de quem Deus nos fala, nem tantos padres se teriam preocupado com a jurisdição espiritual, nem rei algum a teria negado a eles.*<sup>32</sup> Hobbes precisaria desses exemplos para demonstrar que interpretação literal não é se fiar ao significado palavras em si para compreender a proposição, mas, ao contrário, se apoiar nos sentidos das proposições bíblicas para daí inferir os significados das palavras. Além do que, segundo os dizeres de Espinosa, um inglês comum jamais poderia, desta maneira, por não dominar o hebraico, ter acesso ao sentido literal do texto.

Hobbes estaria dizendo também que o significado das palavras era dado pela autoridade, e ninguém mais. Não confundir autoridade com o autor do livro, porque *o que torna canônico um livro não é o autor, é a autoridade da igreja.*<sup>33</sup> Se aqueles livros estão reunidos ali, não é por um acaso. O sentido que os reúne designa o significado das palavras. Atentemos para o fato de que na Inglaterra

<sup>31</sup> Idem, p. 303.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Idem, p. 286.

o Cânon é estabelecido pelo rei da Inglaterra. Em Hobbes a autoridade demarcaria os *signa (signos)*, aquilo por meio do qual nos comunicamos uns com os outros. O discurso mental é diverso daquele, uma espécie de lembrança individual, constituído por *notis (notas ou marcas)*. No uso interno poderíamos até recorrer ao significado da palavra que consideramos imanente, mas quando falamos aos outros, temos que nos esforçar em buscar um sentido mais usual, se desejamos que o outro nos compreenda. A autoridade demarca o que anacronicamente designaríamos por “campo semântico”. E o sentido literal está circunscrito nisso. Cada autoridade concebe um “campo” em especial.

Hobbes valia-se somente do texto, baseando-se no argumento da autoridade. Espinosa tinha um método de interpretação histórica da Bíblia, pela história da língua, dos costumes, dos autores por um lado e, por outro, a lógica interna do texto. Seu método, portanto, deveria partir de uma interpretação mais literal possível, já que as palavras são as mesmas desde sua causa. Esta significação exigia, além do texto como fundamento, buscar sua história autêntica. A história, tal como concebida por Espinosa, não possuía sentido algum para Hobbes. Para este Sir, a história estaria associada principalmente ao poder.

Na edição inglesa, Hobbes definiu o que entendia por história:

The register of knowledge of fact is called history, whereof there be two sorts: one called natural history; which is the history of such facts, or effects of Nature, as have no dependence on man's will; such as are the histories of metals, plants, animals, regions, and the like. The other is civil history, which is the history of the voluntary actions of men in Commonwealths.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Hobbes, T. *Leviathan, or, matter, form, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, p. 71.

História era um *registro* do conhecimento dos fatos. Não era o conhecimento dos fatos em si mesmo, vale dizer, não é conhecimento. É na edição latina que há a ênfase na definição de história como ação de escrever, distanciando-a do *status* de conhecimento. Como mero registro, não era considerada filosofia, esta sim, conhecimento das consequências.

O fim almejado pelo conhecimento é o poder. Conhecer as Sagradas Escrituras retiraria o poder de quem monopolizava seu entendimento. A leitura do testemunho das várias mudanças, pelas quais passaram a língua hebraica, pouco esclareceria o conteúdo da Bíblia. Hobbes diria a Espinosa que a história em si mesma não traz conhecimento. O conhecimento é resultado de uma apropriação particular dessas narrativas. Em outras palavras, fará bom uso da história, e das Sagradas Escrituras, aquele que sabe bem aplicar a ciência das consequências.

Dominar as consequências de determinadas causas apreendidas pela história é um grande poder, porque se trata da possibilidade de previsão do futuro e dos meios de verter a situação à nossa conveniência. Hobbes diria ainda que o fim do conhecimento da história não poderia ser diferente dos outros conhecimentos, obter poder. É próprio das obras históricas, se bem lidas, instruir e habilitar o homem através do conhecimento das ações passadas. Deve-se tomá-las prudentemente no presente e providencialmente para o futuro. A história por si só não atribui poder, até porque maioria das pessoas acreditam que as narrativas históricas só deleitam. Hobbes compara a maioria dos leitores de história ao povo de Roma *who came to the spectacle of the gladiators with more delight to behold their blood, than their skill in fencing*.<sup>35</sup>

Foi com o intuito de atribuir mais poder aos Cavendish que Hobbes traduziu os Oito livros de Tucídides, sobre a Guerra do Pelo-

<sup>35</sup> Hobbes, T. *Leviathan sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, ix.

poneso. Na dedicatória, Hobbes indicaria a maneira de se ler a história, como exemplos que podem se somar à experiência pessoal:

to recommend him [Tucídides] for his writings, and such as may come to have the managing of great and weighty actions. For I may confidently say, that notwithstanding the excellent both examples and preceptsof heroic virue you have at home, this book will confer not a little to your institution; especially when you come to the years to frame your life by your own observation.<sup>36</sup>

Espinosa responderia que as afirmações de Hobbes eram vãs. Se o único conhecimento existente era o conhecimento das consequências, pressupunha-se um encadeamento entre causas e consequências, o que equivaleria dizer uma história da natureza, um encadeamento de fatos narrados. Então o historiador

pode trazer ao filósofo uma contribuição decisiva que lhe permita respeitar seu próprio método interpretativo. Examinando as profecias, o historiador observa que possuem, sob formas variadas, um mesmo conteúdo: recordar ao povo o sentido da lei que lhe foi dada por Deus e que o conserva como povo.<sup>37</sup>

Hobbes retrucaria com o argumento de que a história não necessariamente contribui para a filosofia. Quem ensinou a regularidade contida no método foi a observação da natureza e não as histórias dos historiadores. Em verdade, quem contribuiu com o historiador foi o filósofo. A regularidade dos fatos não está na história, está no olhar de quem observa as histórias, oriunda do método das ciências da natureza. A ideia de história apresentada como a regularidade que atribui historicidade às narrativas, é mais facilmente construída por um filósofo do que pelo trabalho de um historiador. É por este motivo que história não é filosofia, *though most useful (nay necessary) to philosophy; because such knowledge is but*

<sup>36</sup> Idem, vi.

<sup>37</sup> Chauí, M. *A Nervura do real*, p. 205.

*experience, or authority, and not ratiocination.*<sup>38</sup> Convém notar que, na definição de filosofia de Hobbes, não há a palavra **história**, presente na definição das ciências naturais de Espinosa.

Hobbes e Espinosa achariam curioso que, embora suas teorias se baseassem nas paixões humanas, suas ideias de histórias eram diversas. Se as palavras portassem significados imanentes, era plausível que as ciências naturais se constituíssem por uma história de causas e consequências. Se as palavras não possuíssem significados imanentes, não faria sentido dizer que o encadeamento de causas e efeitos se chamasse *história*, porque *história* não é um nome *absoluto*, é um nome *relativo*. *História* é sempre história de algo, por este motivo seu significado poderia variar conforme a autoridade que a profere.

Retomemos nossas intenções ao fantasiar este diálogo e, nele, as duas ideias de história. Buscávamos encaminhar os perplexos de nosso tempo e as suas questões suscitadas pelo novo: como distinguir a novidade do já dito, se vemos um predomínio do discurso acerca do novo? como significar o predomínio deste discurso, que sedimenta a ausência de sedimento?

As ideias de Hobbes nos inspiram a pensar um esfacelamento dos sentidos provocados pelo predomínio das *notas* (aquelas marcas do discurso interno, próprias da *inventio*) sobre os *signos* (aquilo com o qual nos comunicamos uns com os outros). Se em Hobbes é o soberano que delimitaria este *signos*, isso seria sintoma da crise desta soberania do Estado ou expressão desta mesma soberania, composta de muitas vozes, o que constituiria uma fragilidade. Como são muitas as vozes ou, uma crise, há muitas notas, surgindo a todo momento daqueles muitos que ocupam o poder, não sedimentando um signo. Há uma descontinuidade operante pelo predomínio do discurso do novo. Tudo é novo e não há como significar esta descontinuidade histórica. Há somente que apontá-la, marcando-a por notas de sentido.

<sup>38</sup> Hobbes, T. *De corpore*, p. 11.

As ideias de Hobbes respondem a estas questões, porque foi o seu Estado democrático que acabou se concretizando. Se tomarmos a democracia hobbiana e suas vicissitudes, observaremos que o povo no poder por assembléias, ou seja, numa democracia, assemelha-se a nós. Por ser o regime em que uma assembléia governa, são multiplicadas por quanto forem o número destes as vicissitudes de um monarca. O homem, por ser um ser movido pelas paixões, com frequência confundirá sua pessoa natural com a artificial, saciará sua concupiscência em nome do poder público. Hobbes cita Nero como exemplo, que matava o súdito que possuísse algo que era objeto de seu desfrute. Agora, imaginemos isso numa assembléia, a matar para saciar seu olhar concupiscente. Por este motivo, Hobbes acreditava que, numa democracia, morreriam mais inocentes que em uma monarquia. Ainda decorrente das paixões dos homens, sendo a maior parte inexperientes (e não incapazes, salientou Hobbes), seria natural que as assembléias fossem imaturas, orientando-se pela paixão e não pela razão, prejudicando a administração do bem público. A eloquência na democracia é também um outro problema, pois sendo as decisões democráticas tomadas em voto nas assembléias, o discurso eloquente fala às paixões dos ouvintes e não à natureza do que deveria ser solucionado. Isso geraria o facciosismo, pois o orador derrotado seria tomado pelo ódio e construiria um discurso contra o vencedor, adquirindo adeptos. Do facciosismo facilmente surgiria a sedição e assim, a guerra civil (destruição do Estado).

As ideias acerca da democracia espinosana em nada se confundiriam com esta descrição. Diferiam no fundamento, em que

ninguém transfere seu direito natural para outro homem, em proveito do qual, a partir de então, aceitaria não mais ser consultado. Cada um transfere seu direito natural para toda a sociedade de que faz parte e assim todos permanecerem iguais como o eram outrora em estado de natureza.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Espinosa, B. *Tratado teológico político*, p. 315.

Porque, ao contrário de Hobbes, a pior coisa que poderia acontecer a um Estado para Espinosa é o poder cair em mãos de poucos. O primeiro princípio do Estado no *Tratado Político* continha a ampliação mesma da democracia, de modo a estabelecer uma relação entre o número de patrícios e a massa popular que, deve ser, no mínimo, de um para cinquenta. O número de patrícios poderia aumentar, o perigo residiria em seu excessivo pequeno número (Espinosa 8, VIII §13). O pequeno número de governantes degenerar-se-ia em facção e, por fim, em tirania. O que garantiria a liberdade e o poder dos cidadãos é o armamento da população. Há, nesta situação, uma equidade bélica e, portanto, de poder e, por isso, uma democracia verdadeira.

Esta equidade nos leva a imaginar uma situação de imanência total, onde cada um, como parte da autoridade soberana, interpreta e significa as palavras. As palavras seriam imanentes ao seu significado, operando a possibilidade de uma continuidade histórica. Os homens parecem, a todo momento, desejar mais este mundo ao de Hobbes.

Hobbes diria a Espinosa que tudo o quanto escrevera, tanto no seu *Leviatã* quanto no de *De Cive*, embora talvez não fosse a melhor condição de cidadão possível, era fruto da observação e da experiência dos homens. Por isto, possivelmente tenha se consolidado o vitupério de Hobbes acerca da democracia.

Espinosa responderia que a experiência

parece, todavia, ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, é conveniente que todo poder pertença a um só. Nenhum Estado, com efeito, permaneceu tanto tempo sem nenhuma alteração notável como o dos turcos e, em contrapartida, nenhuma cidade foi menos estável do que as cidades populares ou democráticas, nem onde se tenham dado tantas sedições. Mas se a paz tem de possuir o nome de servi-

dão, barbárie e solidão, nada há mais lamentável para o homem que a paz.<sup>40</sup>

Bem, sem mais o que dizer, ao fim deste diálogo aporético, Hobbes, teceria um último comentário a Espinosa, um trecho de uma carta de Cícero a seu amigo Catão: Espinosa *tem ideias sensatas, mas às vezes prejudica o Estado ao arengar como se estivesse na república de Platão e não na latrina de Rômulo*.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Espinosa, B. *Tratado Político*, p. 322.

<sup>41</sup> Hobbes, apud Bacon, F. *A Sabedoria do Antigos*, p 24.

**Bibliografia**

BACON, Francis. *A Sabedoria do Antigos*. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

BODEI, R. *Geometría de las pasiones*. México: Fondo de cultura económica. 1991

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do real*. Vol 1(cap.1 e 5). São Paulo: Companhia das letras.1999.

\_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. (cap. 4 e 5). São Paulo: Companhia das letras.2003.

ESPINOSA, Bento. *Ethica in Opera (Vol. II – pars V)*. Germany: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, Abteilung Druckerei. 1972.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico político*, cap. VII, Lisboa: Imprensa Nacional, casa da moeda.

\_\_\_\_\_. *Tractatus theologico-politicus in Opera (Vol. III – Cap VII)*. Germany: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, Abteilung Druckerei. 1972.

\_\_\_\_\_. *Tratado Político* in coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins fontes. 1995.

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: Ed UFMG. 2001.

\_\_\_\_\_. *De Cive*. SãoPaulo: Martins Fontes.1998. 2ª edição.

\_\_\_\_\_. *De corpore* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VIII. London: W. Molesworth ed., 1966.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3ª parte. In Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. *Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Encyclopaedia Britannica, INC. 1952.

\_\_\_\_\_. *Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* in Opera philosophica quae latine scripsit omnia, vol. III. Londres: Joannem Bohn. 1841

\_\_\_\_\_. *The History of the grecian war written by Thucidides* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VIII. London: W. Molesworth ed., 1966.

MAIMÔNIDES, M. *O guia dos Perplexos – parte 2*. São Paulo: Landy.2003.

PHILON D’ALEXANDRIE. *Legum Allegoriae I-III*. Paris: Éditions du cerf. 1962.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia II – Patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus. 2003.