

# Hobbes e a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo

Eunice Ostrensky\*

**Resumo:** A política de Hobbes tem sido interpretada como uma clara defesa do totalitarismo. Este artigo procura examinar até que ponto isso é verdadeiro, e em que medida estarão livres da mesma acusação os teóricos que se colocam como partidários da liberdade.

**Palavras-chave:** liberdade – absolutismo – religião – entusiasmo

## I

No século XVIII, um autor de nomeada descreveu com golpe de vista o cerne do pensamento político de Thomas Hobbes, deixando entrever, a reboque, o filósofo maldito que Hobbes passou a ser. Dizia esse autor, de nome Adam Smith, que, ao estabelecer a identidade entre a conservação da sociedade e o apoio ao governo civil, Hobbes teria convertido a idéia de bem em obediência, e por isso as leis do magistrado deveriam ser consideradas como o critério último do justo e do injusto. Ainda segundo as palavras de Smith, o que havia de particularmente ofensivo nessa doutrina, tornando-a a um só tempo odiosa ao clero e aos verdadeiros moralistas, era a inexistência de uma distinção natural entre certo e errado, que por consequência eram noções mutáveis e dependiam da “mera vontade arbitrária do magistrado civil” (Smith 12, p.395)

---

\* Doutoranda no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: ostrensky@yahoo.com.

Ao tornar necessário esse poder arbitrário do governante, Hobbes de certa maneira fez mover sobre sua teoria política uma sombra que se estende até os nossos dias. Numa sociedade que volta e meia invoca seu apego a valores morais instrutivos, autores como Maquiavel e Hobbes – para não mencionar Rousseau, muitas vezes acusado de ser o precursor do stalinismo – fazem por merecer sua má reputação. De fato, tanto Maquiavel como Hobbes submeteram a ética à política, ou, em outras palavras, estabeleceram a supremacia do poder sobre a moral. Maquiavel se teria notabilizado por defender a amoralidade na política. Daí a falta de escrúpulos, a defesa da violência e da conjuração e o desejo de poder levado às últimas consequências. Daí também o adjetivo “maquiavélico”, que o dicionário define como “velhaco”, “ardiloso”. Das definições às máximas, o passo é pequeno. Se o pensamento de Maquiavel pode ser sintetizado à máxima “os fins justificam os meios”, a teoria de Hobbes estaria contida na expressão “o homem é o lobo do homem”. Assim, ao contrário de Maquiavel, Hobbes possuiria uma ética, mas tudo se passa como se fosse melhor não tê-la. Do ponto de vista de suas paixões, o indivíduo hobbesiano se distinguiria pelo medo, pela inveja, pelo egoísmo, que dariam direito a tudo, até à morte de quem ameaça ou atrapalha.

Não há como negar que Hobbes tenha empregado tal expressão para indicar que o homem se comportaria como um animal de rapina, se não existisse lei e portanto tudo fosse permitido. Esse indivíduo hobbesiano inquieto e afundado em paixões violentas precisa então ter as mãos amarradas pela lei, caso contrário ingressará numa guerra de todos contra todos. A ética que Hobbes sustenta é assim marcada por um certo pessimismo antropológico, que porém não deve ser exagerado, sob pena de se menosprezar o papel positivo da política na vida humana. Atribuir a Hobbes a idéia de que os homens se devorariam se não houvesse lei é verdadeiro, mas incompleto. Pois o homem não é absolutamente vil, pois tem também algo de divino: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem” (Hobbes 4, p. 4). Está nas mãos de cada um mitigar a força da natureza – mais madrasta do que mãe – e criar um semideus artificial que imponha norma à sua conduta destrutiva. Por isso, se os homens podem se matar, também podem se aju-

dar, facultar uns aos outros o direito de viver com civilidade, segurança, conforto, ciências, artes (Hobbes 5, p. 76).

“Ora, mas o que dizer desse semideus artificial, cujo nome é Estado e sobrenome, onipotente? É certo que esse Leviatã nos salva a vida, mas a que preço? Invadindo cada esfera da vida privada, vigiando nossos gestos mais simples, determinando o que podemos ou não fazer, reprimindo nossos desejos. Essa criatura monstruosa se volta contra seu criador, tornando-o impotente e submisso. Em certo sentido, o homem continuaria a ser o lobo do homem, já que perseveraria, como para fazer jus a sua natureza mesquinha, em causar aos outros mais mal que bem. Este com efeito o outro lado, e talvez o lado pior, do pessimismo antropológico de Hobbes: a necessidade de um Estado absoluto. Se os homens naturalmente se destróem, é preciso um Estado forte para contê-los. Por esse motivo o Leviatã sempre remete à imagem de um Estado totalitário, em que todo o direito e toda a liberdade são concedidos ao governante, enquanto os súditos ficam com todos os deveres e toda a obediência. Há, claro, o direito inalienável de defesa da própria vida. Mas, quando o ideal político de nossos tempos são as sociedades democráticas, permitir aos cidadãos apenas o direito de sobrevivência parece muito pouco.”

Não se pretende, aqui, pôr em dúvida o absolutismo de Hobbes, ou melhor, sua defesa da soberania absoluta, mesmo porque o próprio autor coibiria tal abuso. Quem lê o capítulo XVIII do *Leviatã* sabe que o direito absoluto do indivíduo, por meio do qual poderia fazer tudo o que fosse preciso para se defender e sobreviver, depois do pacto é transmitido ao soberano. A partir desse ato fundador da sociedade, o soberano passa a deter o direito inalienável de instituir a propriedade, decidir os processos judiciais, atribuir as posições de honra no Estado, determinar os livros e as doutrinas permitidos aos súditos, censurando, se necessário, os que contribuírem para enfraquecer os laços de obediência. Mais ainda, cabe-lhe pu-

nir quem contestar, por palavras ou gestos, sua autoridade; cabe-lhe atirar, com essa mesma punição, os que não transgrediram as leis. Pois embora o corpo do criminoso constitua o alvo imediato da punição, já que o sentimento da dor física ou, em caso de prisão, a restrição drástica do movimento servirão para desviá-lo de novos atos contra a lei, é preciso aterrorizar o imaginário dos inocentes, disciplinando-os, pelo medo, a não violar as leis (Hobbes 5, p. 179).

Deixemos também a outros a tarefa de argumentar como Hobbes pode ser nocivo às sociedades democráticas, posicionando-se nas antípodas dela. Melhor será, talvez, sugerir como grande parte do retrato assustador que se fez de Hobbes foi pintado pelos liberais, os quais são discípulos suficientemente ingratos para criticar um mestre que tanto lhes auxiliou, ou devedores astutos o bastante para negar uma dívida que sabem vultosa. Esse retrato deturpado e sombrio – estranho, para quem costuma se posicionar como defensor do homem – fala menos do retratado que dos pintores. Nele estão apagados muitos dos traços de Hobbes que poderiam remeter aos próprios liberais. É o caso da insuspeitada defesa da tolerância religiosa, que em princípio não permitiria reconciliar o absolutismo de Hobbes à imagem que de sua filosofia fazem esses liberais. O seguinte excerto sugere os fundamentos por meio dos quais Hobbes advoga a tolerância religiosa:

“...estamos reduzidos à independência dos primitivos cristãos para seguirmos Paulo, ou Cefas ou Apolo, segundo o que cada homem preferir. O que, se ocorrer sem luta e sem avaliar a doutrina de Cristo por nossa afeição à pessoa de seu ministro [...], é talvez o melhor. Primeiro, porque não deve haver nenhum poder sobre as consciências dos homens [...] e, segundo, porque é desarrazoado [...] exigir de um homem dotado de razão própria que siga a razão de outro homem, ou da maioria das vozes de muitos outros homens, o que é pouco melhor do que arriscar sua salvação jogando cara ou coroa” (Hobbes 5, p. 401).

Quando Carlos I é julgado e condenado à morte em 1649, os nobres realistas, que já guardavam suficientes ressalvas para com o professor de matemática, passam a tratá-lo com ódio irreprimível. É que, além de acentuar consideravelmente o teor republicano do contrato, no *Leviatã* Hobbes volta suas baterias contra os maiores apoiadores da monarquia inglesa: o clero anglicano. Não contente em afirmar a mortalidade da alma – e por extensão extinguir a distinção entre governo temporal e espiritual – nessa obra Hobbes lega inteiramente ao soberano o controle da Igreja. O representante do corpo político poderia interpretar as Escrituras tal como interpretava todos os outros textos. A “hegemonia do Leviatã sobre a Igreja”, para utilizar a expressão de Richard Tuck (Tuck 13, p. 334-5), representava o tiro de misericórdia na pretensão do clero a dominar uma Igreja Estatal, deixando muito mais espaço para uma igreja de tipo independente, em que cada congregação é autônoma.

É certo que Hobbes sentia uma sincera aversão pelos papistas e anglicanos, e a recíproca era verdadeira. Foi por medo de retaliações, aliás, que abandonou o exílio na França e retornou à Inglaterra. Mas não menos intensa era sua repulsa pelos presbiterianos. De uma parte, concorda com os protestantes a respeito da eliminação dos meios mágicos de salvação, mas, de outra, os presbiterianos mostraram, com a guerra civil, que seguiram à risca a pretensão católica de governar a consciência dos homens, ou seja, de se tornar juízes do bem e do mal. Esse é, aliás, o teor das principais críticas que Hobbes lhes dirige no *Leviatã*, uma vez que seriam eles autores de doutrinas a respeito da divisão entre o poder temporal e espiritual. Ora, para um erastiano como Hobbes, defensor da supremacia do Estado sobre as questões eclesiásticas, o que é preferível: “os açoites episcopais”, “as varas espinhosas presbiterianas” (Hill 2, p. 166) ou a liberdade de consciência?

Parece claro que o alvo privilegiado de Hobbes no *Leviatã* são os que apelam para o direito divino para justificar seu mando e pretendem que esse direito possa ser derivado das palavras das Escrituras, segundo as quais o reino de Deus é deste mundo (Hobbes 5, p. 354). À frente desse movimento, encontram-se os papistas, cuja sedição é modelar: primeira na ordem do tempo e do exemplo. São os católicos os primeiros que se comportam como juízes particulares do bem e do mal, ao reivindicarem um poder

“espiritual” (um eufemismo, porque, de fato, conquistam um poder temporal). Constróem assim um Estado paralelo, e iniciam o processo de desintegração da soberania. A partir daí, há um efeito em cascata, e a fragmentação atinge tanto os chamados poderes temporais (divisões no Parlamento, formação do Exército, divisões no Exército), como os chamados espirituais (o cisma católico resulta na Reforma; da Reforma, surgem o luteranismo, calvinismo e outras vertentes; enfim, o presbiterianismo – braço insular do calvinismo – ainda se ramifica em seitas menores, tais como a independente, anabatista, quacre, digger etc.).

Portanto, o que torna a doutrina independente o menor dos males é justamente não pretender o controle de uma Igreja Nacional, como a presbiteriana e católica. E, como Hobbes soubesse que desejar os fins é também desejar os meios, precisou descaracterizar a heresia e admitir que cada um sustentasse suas próprias opiniões, por mais absurdas que parecessem à luz da doutrina professada pelo clero da Igreja Anglicana. É esse o conteúdo da insistente crítica à perseguição aos heréticos, que a partir de 1660 ocupa grande parte das atenções de Hobbes. De fato, tanto no *Behemoth* como em *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* e *An historical Narration concerning heresy and the punishment thereof*, o autor sublinha que os cânones eclesiásticos não possuem o estatuto de lei, e por essa razão ninguém está obrigado a cumpri-los. No entanto, desde o Concílio de Nicéia os teólogos insistem em exigir as punições da lei para os que deles dissentem. No caso específico da Inglaterra, a situação se torna ainda mais grave quando se considera que, ao empreender a Reforma Religiosa na Inglaterra, Henrique VIII recuperou seu direito eclesiástico, sem contudo alterar completamente a religião. De modo que, se por um lado a partir de então a heresia passou de direito a ser punida por lei, e o herege, julgado criminoso, por outro, todavia, o governante voltou a exercer função pastoral, podendo interpretar as Escrituras assim como interpretaria quaisquer outros textos.

Essa argumentação visa a tirar do indivíduo o medo de ser punido por um crime não previsto em lei. Todas as acusações de heresia são nulas, se não há menção à lei do Estado que o suposto herege transgride. Por essa razão, viola a lei, não quem sustenta opiniões distintas das proferidas pelo clero anglicano, mas quem usurpa das mãos do soberano o poder temporal

de punir, ou seja, o próprio clero<sup>1</sup>. Mas, além de fora-da-lei, esse clero ambicioso peca por falta de caridade, pois negligencia inteiramente o versículo da Epístola de São Paulo a Timóteo (2: 24), de acordo com o qual “ao servo do Senhor não convém contender, mas sim ser brando para com todos, apto para ensinar, paciente” (Hobbes 6, p. 407). Ao subverter as Escrituras, o clero deseja a subversão do Estado, designando a Cristo e aos apóstolos não “o *ofício de pastor*, ou o *direito de ensinar*” (Hobbes 4, III, XVII, 6), como versa o texto sagrado, mas um poder temporal – poder este incompatível, de resto, com o exemplo de Cristo, que pagou ao Imperador o tributo devido, e com isso não contestou seu direito de governar os homens.

Ora, se o clero não detém nenhum poder legislativo, coercitivo ou doutrinário, se seu poder se restringe apenas a aconselhar os fiéis a não se desviar dos mandamentos divinos, torna-se evidente que a perseguição promovida por anglicanos e presbiterianos tem um caráter inteiramente político, não religioso. Tal conclusão, saída da boca de Hobbes, Locke a acolhe, na *Carta sobre a Tolerância*, de 1689, ainda que por vias bastante distintas. Considerando que, por causa da salvação eterna, todas as ações individuais devem ser santas, ou seja, respeitar os ensinamentos cristãos, não há sentido em perseguir, atormentar, destruir e matar um homem a pretexto de religião. A verdadeira igreja é interior, não se erige em pompas e obediência meramente externas, mas no controle da luxúria e dos vícios. Como a fé e a caridade, continua Locke, operam pelo amor, jamais pela força, o alarde que todos fazem a respeito da ortodoxia de sua própria fé é apenas um sinal da luta “pelo poder e pelo domínio sobre outros homens”, nunca da Igreja de Cristo (Locke 8, p. 24).

Mas, sem prejuízo do exposto, não se poderia dizer que a aceitação da tolerância religiosa constitua apenas um lapso no interior da filosofia e da história de Hobbes? Voltando ao excerto acima citado, lemos que duas são as razões para recomendar a tolerância religiosa: a existência da liberdade *interna* de consciência (“... não deve haver nenhum poder sobre as consciências dos homens...”) e o absurdo de se impor a um homem *racional* opiniões de um homem ou de um grupo sobre sua salvação *pessoal* (“...é desarrazoado [...] exigir de um homem dotado de razão própria que siga a razão de outro homem, ou da maioria das vozes de muitos outros homens...”). Como harmonizar essas duas razões à afirmação segundo a

qual “... o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e crença do povo” (Hobbes 7, p. 48)?

Sem dúvida, a tolerância religiosa preconizada por Hobbes depende de uma condição fundamental, a saber, que essas crenças e opiniões jamais sejam nocivas à estabilidade política. Isso teoricamente poderia excluir dos beneficiados por tal política todos os que o soberano (ou o filósofo) não considerasse racionais, judiciosos e discretos, ou seja, todos os que divisassem nessa liberdade uma autorização para desobedecer à ordem vigente. Nesse rol se incluíam então os católicos aficionados pelas doutrinas papais, puritanos descontentes ou os sectários que, ao contrário dos dois outros grupos, prescindem de Igreja Estatal. Esses homens evidenciam com seu comportamento o desprezo pela lei, e portanto é preciso contê-los, seja por meio de restrições externas, seja por meio de doutrinação. Aliás, este último método é o mais aconselhável, pois o uso da violência assinala a falta de consenso, tendo sempre um alto custo – a rebelião.

Assim, à primeira vista, existiria tolerância apenas aos homens racionais, que obedecem à lei por conhecerem as vantagens da vida sob o Estado. Desses homens, é insensato exigir a crença numa opinião discutível e, no limite, errônea. Melhor dizendo: dada a impossibilidade de esquadriñar a consciência de um homem racional, não há como persuadí-lo a aceitar uma doutrina que lhe parece absurda. Daí por que Hobbes, o sábio, irrita-se com o clero que deseja censurá-lo. Afinal, esses teólogos não passam de charlatões. Ocorre, no entanto, que justamente a tolerância religiosa aos sectários, gente que Hobbes considerava fanática, demonstra a eficácia política de tal medida, revelando-se, além disso, compatível com o absolutismo. É o que se verá a seguir, examinando-se a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo.

## II

Em 1560, um certo Sr. John Hayward notou que, se havia um comportamento típico dos homens de guerra, era sua irreligiosidade (*apud* Tanner 12, p. 135). Anos mais tarde, Clarendon observou que em 1647 oficiais e soldados rasos tomaram para si a tarefa de pregar e orar publica-



mente, não apenas no interior de suas próprias fileiras, como também nos púlpitos de todas as igrejas. Então, homens e mulheres, rapidamente inspirados com o mesmo espírito, puseram-se a pregar e a orar, provocando “um grande barulho e uma forte confusão em todas as opiniões relativas à religião”(Clarendon I, p. 283).

Não é tão amplo, como se poderia supor, o intervalo de tempo que separa os soldados sem religião dos fanáticos. É verdade que já em 1642, quando o Parlamento tomou a iniciativa de recrutar homens para lutar contra o rei, alguns realistas já haviam farejado, no exército parlamentar, a presença de anabatistas, gente de baixa extração e de opiniões heréticas. Além disso, na batalha de Marston Moor, que em 1644 custou a Carlos I a perda do controle do Norte, sobressaíram os cavaleiros recrutados pessoalmente por Cromwell, os quais eram, em sua maioria, partidários das igrejas independentes. Mas é em 1645, quando o rei cede aos escoceses o estabelecimento de uma Igreja Presbiteriana na Inglaterra em troca de soldados que o auxiliem a retomar o trono inglês, que começa a se projetar, pela primeira vez, um exército parlamentar que substituiria os “homens de honra” pelos “homens de religião”, e mercenários por soldados profissionais.

Assim, diante da perspectiva do domínio presbiteriano na Inglaterra, o Parlamento, já formado em grande parte por independentes, desencadeia uma completa reforma no exército. Os independentes imaginavam, com razão, que os líderes presbiterianos negociavam às escondidas com o rei, e a consequência de uma eventual vitória presbiteriana seria a implantação de uma nova igreja estatal, cuja disciplina talvez fosse até mais severa do que a anglicana. Prevendo o seu próprio esmagamento, os independentes decidem excluir de seus postos de comando no exército todos os parlamentares e todos os que haviam alcançado os cargos em virtude de sua nobreza, incluindo-se o velho general, o Conde de Essex. Tencionava-se, com isso, depositar a condução da guerra em mãos mais competentes. Daqui por diante, os comandantes seriam escolhidos entre os próprios soldados, e a promoção se deveria não a sua posição social, mas a seu mérito pessoal. Pagava-se um soldo maior, o que permitia manter mais facilmente a disciplina. O exército se havia transformado numa corporação profissional, em cujas fileiras se encontravam alfaiates, latoeiros, açougueiros, pequenos proprietários rurais, camponeses. Todas as heresias estavam ali representa-

das. E da liberdade de religião para a liberdade de discussão política a mediação foi quase instantânea, pois, segundo um historiador do período, “os homens que escolhem seus pastores exigem, naturalmente, também o direito de escolher seus magistrados”(Tanner 12, p. 137).

As opiniões políticas e religiosas não pesavam na promoção, se considerado o empenho em combater. Em carta a um general em 1644, Cromwell afirmava que ao escolher os homens para defender o Estado não se preocupava com suas opiniões, mas apenas com sua lealdade em servi-lo (*apud* Hill 3, p. 108). Por outro lado, no entanto, a tolerância religiosa e a liberdade de discussão e organização dos soldados eram indispensáveis para insuflar-lhes o ânimo necessário para vencer batalhas que, conforme muitos julgavam, seriam travadas contra o Anticristo – aquele que ameaçava implantar novamente a Igreja Estatal (presbiteriana ou papista) e impedir drasticamente a glória do Senhor na Terra –, Carlos I. Muitos soldados não poupavam esforços no campo de batalha, e iam à luta entoando salmos religiosos, porque acreditavam que estava em xeque sua salvação e a conquista dos Reino dos Céus, não apenas a derrota do opositor. Daí o entusiasmo religioso com que se combatia.

Há ainda um outro dado: a disciplina militar. Não se tratava apenas de uma multidão escolhida para realizar um fim em comum. Era uma unidade formada pela reunião de muitos corpos, constituindo um grande corpo militar. Além do rigoroso treinamento em armas, cada regimento, cada fileira, tinha um papel predeterminado. O indivíduo atuava em função do todo, e tirava desse todo sua habilidade e capacidade de resistência. Como resultado, a multiplicação de seu poder de fogo. Mesmo quando em menor número, o Exército de Novo Tipo conseguia sobrepujar seu adversário, que freqüentemente não possuía nem organização, nem comando. Um exemplo disso foi a fragorosa derrota sofrida pelo exército escocês (15.000 homens) em 1648, quando em menos de duas horas foi inteiramente liquidado pelo exército de Cromwell (composto por 11.000 homens). Hobbes nos diz que foi uma batalha tão desigual, que os escoceses perderam tudo o que um exército pode perder: “dos poucos que lograram voltar a seu país nem todos traziam as espadas” (Hobbes 7, p. 204).

O mais importante, talvez, era o fato de não ser imposta, essa disciplina, pelo general ou por qualquer outra pessoa, ainda que a presença de

comandantes como Cromwell e Fairfax não possa ser menosprezada. Era sobretudo uma disciplina interna ou, antes, interiorizada pela certeza de que Deus tudo via e conhecia os seus eleitos. Tratava-se, por assim dizer, de uma norma instituída pela própria consciência, de tal modo que o indivíduo mesmo se vigiava e corrigia, por saber-se vigiado por Deus constante e minuciosamente. Esse jugo pesado e invisível, colocado por todo indivíduo sobre si mesmo, resultava num extraordinário empenho, fundamental para o êxito militar que caracterizou o Exército de Novo Tipo. Na vitória se enxergava um sinal da eleição divina, da satisfação de Deus com esses soldados que lutavam, na Terra, pelo reino nos céus. A derrota ou erro serviam de lição, embora provocassem graves tormentos de consciência e trouxessem o temor da perdição eterna, ou seja, de não ser um dos eleitos de Deus. Pois, neste caso, competia a cada soldado esmerar-se o mais possível, o que significava tanto verificar em cada uma de suas ações onde residia a imperfeição, em que ponto a fé fraquejara, como ainda um esforço e um estímulo suplementares, para não mais ser um perdedor aos olhos de Deus. A destruição dos inimigos, portanto, assemelhava-se a um troféu que o soldado apresentava a si e a Deus, como mostra de sua natureza santa.

Contudo, o exército dos fanáticos, ou dos santos, viu-se desmobilizado e desmotivado antes mesmo de se estabelecer o Protetorado de Cromwell, em 1653. Nessa época o grande inimigo já havia sido definitivamente derrotado, pois muitas das antigas instituições sobre as quais se erigia o poder do monarca ou foram derrubadas, ou modificadas de maneira irreversível. Era o tempo de reorganizar o país após a guerra, e consolidar, por outras instituições, o poder dos que se saíram vitoriosos. Não havia mais lugar para fanatismo e radicalismo. Ao contrário, os radicais se tornavam agora uma ameaça aos projetos políticos dos homens que empreenderam o gesto audacioso de combater e matar o rei. A punição a James Naylor, o líder quacre, mostra como o Parlamento inglês tratava seus antigos aliados. Por entrar em Bristol cavalcando um asno, enquanto mulheres cobriam o chão com palmas à sua passagem, Naylor foi indiciado pelo Parlamento e sentenciado ao pelourinho. Mais ainda, teve a boca perfurada, e na testa foi marcado com a letra B, de Belzebu; em seguida o prenderam em Bridewell<sup>2</sup>.

Ora, o que incomodava os dirigentes políticos não era exatamente a direta menção à entrada de Jesus em Jerusalém (Lucas 19:28-44), mas a

ameaça da democracia herética, ameaça que se espalhara pelo país conforme o Exército circulava em campanha. Na verdade, a pregação religiosa laica não se limitara a contestar o poder do rei e dos presbiterianos. Fora além, e passara a contestar também os poderes da Câmara dos Comuns, arrebatando então mais seguidores do que desejava a classe política e econômica que tomara a iniciativa da Revolução. Daí por que os dispositivos parlamentares assegurando a tolerância religiosa se tornaram não apenas desnecessários, como ainda nocivos, e era necessários revogá-los. Com a Humilde Petição e Parecer, a Câmara dos Comuns pedia a Cromwell que abandonasse o título de protetor e assumisse o de rei, oferta que Cromwell recusou, embora de fato já concentrasse poderes suficientes para ser considerado um simulacro de monarca. Em todo caso, a quase monarquia de Cromwell era intolerante, e não mais permitia a livre expressão de idéias.

### III

Ainda que curta, a experiência democrática do Exército de Novo Tipo não passou despercebida a Hobbes. É verdade que a esse respeito suas considerações são muitas vezes desconstruídas, como de resto é ambígua sua posição em relação a Cromwell, arquiteto do Exército. Quanto a este último, se por um lado o trata, no *Behemoth*, como um usurpador, um governante que tomou em mãos, pela violência, o poder que de direito pertencia ao monarca, por outro, reconhece seus feitos militares – embora afirme, em determinadas passagens, que alguns desses feitos também se deveram ora ao acaso, ora às divisões no interior do exército do rei, ora à imperícia militar dos comandantes deste exército. Mas, principalmente, Hobbes admite a capacidade de Cromwell para dominar as forças em conflito no interior da República emergente, o Exército e o Parlamento (Hobbes 7, p. 194-5). Para isso, contava com a fortuna, que o ajudou a explorar com maestria os talentos e o entusiasmo dos facciosos do Exército, e a tirar proveito da falta de sorte de Carlos I. E, ao que parece, mostrou ainda muita perspicácia quando derrotou os líderes radicais desse mesmo Exército. Mas, embora protagonista da Revolução – a maior tragédia ocorrida na Inglaterra –, Cromwell não seria, aos olhos de Hobbes, propriamente um

herói. Sua figura seria mais prosaica, menos grandiloquente. Seria ele, numa palavra, um excelente jogador, com todas as virtudes e defeitos característicos de quem gosta de se debruçar sobre a mesa de jogo: a desonestidade de esconder cartas na manga (os sectários), usar de dados falsos (arrogar-se como o Eleito de Deus), e a ousadia de fazer lances inesperados e, com isso, vencer algumas vezes. E esse jogador hábil, talvez engrandecendo demais a si mesmo, perdeu oportunidades decisivas, tal como a de perpetuar-se, por sua descendência, como soberano legítimo, de autoridade incontestável (Hobbes 7, p. 158-9).

Quanto aos soldados do Exército de Novo Tipo, Hobbes admite, em boa parte do *Behemoth*, que eram aguerridos, e trata de investigar a razão desse empenho. Também aqui nos deparamos com afirmações contraditórias. Muitas vezes o filósofo enfatiza a loucura e a credulidade desses soldados. Por acreditarem em profecias de acordo com as quais o rei perderia a guerra, não titubearam em se juntar às fileiras de Cromwell, o que certamente facilitou a vitória deste último, pois é “a profecia muitas vezes a principal causa do resultado previsto” (*idem*, p. 247). Ignorantes, desconheciam os perigos dos campos de batalha: “por falta de experiência nas guerras, sentiriam muito medo da morte e dos ferimentos que se aproximassem, visíveis, em reluzentes espadas; mas, por falta de sensatez, pouco pensaram na morte que vem, invisível, numa bala” (*idem*, p. 165). E Hobbes ainda adota certo preconceito de classe (a que entretanto não pertencia), chamando-os de “os aprendizes de Londres”, o que equivale a lembrar-lhes a origem mesquinha, a falta de honra – como se ele mesmo, Hobbes, não houvesse afirmado, no *Leviatã*, a igualdade natural entre os homens, e o fato de que um indivíduo conquista dignidade por seus méritos, não por seu nascimento.

Outras vezes, Hobbes deixa de lado por um instante a hipótese de que esses soldados fossem apenas gente perturbada, para tratá-los como interesseiros, oportunistas e preguiçosos (*idem*, p. 34), de modo que o ardor em combater estaria estreitamente ligado à perspectiva conseguir paga. De fato, sentindo-se defraudados pelo peso dos tributos e prejudicados pelos monopólios instituídos com permissão do monarca, “os bolsos de Londres” dispuseram-se a financiar o exército parlamentar, enquanto o exército do rei contava com contribuições de uma nobreza cujos dias de glória já

se haviam passado. Esses comerciantes naturalmente enfrentaram o grande risco – que Hobbes também atribui à loucura – de mover uma guerra contra o rei por se sentirem financeiramente lesados, e ao mesmo tempo de aceitar jogar seu dinheiro num conflito de desfecho incerto. De qualquer modo, esse empreendimento de risco se traduziu no fornecimento de melhores equipamentos e no pagamento de soldos mais elevados, que incentivavam os recrutas não apenas por anunciarem a vitória nesta ou naquela batalha, mas na guerra mesma.. Então talvez fosse possível dividir a terra dos realistas entre os próprios soldados, que além disso se apossariam do butim de castelos e cidades. Do lado do exército do rei, essa possibilidade tornava-se cada vez mais remota à medida que os conselheiros do rei propunham tratados de paz com os rebeldes. Esses tratados indicavam não apenas a desvantagem do rei no conflito, como ainda a impossibilidade de que os soldados do rei se apropriassem das terras dos rebeldes ao fim da guerra. Assim, seria possível compreender por que, em comparação com o exército parlamentar, o exército do rei lutava com relativo desânimo.

Por experientes que fossem nas guerras, faltava aos soldados do rei determinação; não acreditavam verdadeiramente naquilo por que lutavam. Os soldados do Exército de Novo Tipo, por sua vez, traziam as espadas afiadas com rancor (*idem*, p. 161), sentimento que conferia entusiasmo às batalhas. Na realidade, detestavam seus inimigos, que eram os inimigos do Senhor. Não temiam a morte, ainda que esse destemor pudesse também ser indício de loucura ou ignorância. Pois dizer que um soldado não teme deixar o campo de batalha não é senão uma outra maneira de chamá-lo de corajoso. Além disso, os soldados de Cromwell possuíam as três características que, segundo Hobbes no *Leviatã* (p. 209), formam um exército valoroso: disciplina, coragem e respeito por seu comandante. Portanto, apesar de todas essas mostras de desprezo pelos soldados “santos”, Hobbes não pode deixar de reconhecer que fossem eficientes. E, na balança do poder, pesam os gestos, não as intenções. Se o amor pela causa em luta provém da aceitação da tolerância religiosa, da exaltação da democracia, do estímulo ao debate e à estruturação de uma norma interna e particular de conduta, então, do ponto de vista político, a afirmação da liberdade de consciência é não apenas recomendável, como ainda necessária.

Ora, não virá essa comprovação da eficácia política da tolerância religiosa minar a decantada predileção desse filósofo pela monarquia e sua defesa do absolutismo? Talvez não. Aos olhos de Hobbes, o absolutismo mais eficiente não se impõe por meio da força, mas da crença. O Exército de Novo Tipo talvez sirva para exemplificar uma certeza que já no *Leviatã* se manifestava: nenhuma lei possui laços tão fortes como a da própria consciência. A obediência, a sujeição a uma ordem, deve ser voluntária, não constrangida por uma autoridade visível, pois a opressão externa resulta, o mais das vezes, em revolta e sedição. Assim, poderíamos afirmar que Hobbes extrai duas importantes lições da experiência curta, porém intensa, do Exército de Novo Tipo. Primeira, de que a liberdade de pensamento não é necessariamente um mal; tampouco é em si mesma subversiva, antes o contrário. De certo modo, é indiferente que os homens mantenham crenças diversas, contanto que em seus atos só façam confirmar a obediência e a adesão irrestrita a uma vontade única. É a sujeição que confere caráter absoluto ao governo, não o contrato, nem os direitos de soberania que esse contrato origina (Hobbes 7, p. 198). Pois o que se aceita num momento se pode recusar no outro, se assim for conveniente. É preciso, portanto, criar esse elo de necessidade e conveniência.

Segunda lição, derivada da primeira: a forma mais eficaz – também a mais perversa – do absolutismo talvez seja o estabelecimento de uma ordem que não se contesta publicamente, mas apenas na esfera da vida particular ou interior. Essa lição certamente os liberais aprenderam com Hobbes, e por isso não estranha que Locke fosse partidário da tolerância religiosa. Sua tolerância, no entanto, excluía quase todo entusiasmo por uma causa qualquer. Rechaçou o fervor para ficar apenas com a obediência; negou o empenho, mas conservou a disciplina.

Locke, com efeito, passou a tolerância religiosa à categoria de direito natural do indivíduo. Direito inalienável, é bem verdade, assim como são inalienáveis os direitos à propriedade e à liberdade, todos eles pertencentes antes ao indivíduo que à sociedade como um todo. Pois a religião e a crença de cada homem são um bem particular, sobre o qual o magistrado não possui direito algum; ao contrário, é seu dever permitir que o indivíduo desfrute desse bem sem a interferência de outros (Locke 8, p. 24). Não tem poder para forçá-lo a adotar esta ou aquela religião, do mesmo modo como

não pode forçá-lo a ser sadio ou rico (*idem*, p. 35), já que o magistrado é uma garantia contra terceiros que queiram causar-lhe mal, não contra ele mesmo. Por isso, liberdade é não ser prejudicado por outros.

Essa talvez a marca do liberalismo: por uma parte, a ênfase num direito que traduz menos a liberdade a fazer, do que a liberdade a não sofrer; por outra, o esvaziamento da idéia de obrigação cívica, ou da obrigação tomada como uma virtude. Toda as obrigações para com a sociedade e o conjunto dos cidadãos são indiretas, por se basearem primeiramente num direito individual. Stuart Mill dá a medida exata desse avanço dos direitos individuais, e do conseqüente recuo das obrigações cívicas, quando afirma que, embora todos tenham direito a expressar suas opiniões, não têm direito à liberdade de ação. E exemplifica, dizendo que um homem pode, de direito, expressar opiniões segundo as quais a propriedade constitui um roubo, mas deve ser punido, se as proferir “oralmente diante de uma turba exaltada, reunida em frente da casa do comerciante de cereais... Deve-se então limitar a liberdade do indivíduo na medida em que ele se torna nocivo a outras pessoas” (Mill 10, p. 85-6). Como se vê, importa agora respeitar os direitos alheios, obedecer portanto à vontade coletiva dos cidadãos, e, no isolamento de uma igreja ou de uma casa, ser livre para ter opiniões próprias, e, se possível, revoltar-se e resistir em silêncio

Retirada do campo de batalha e das praças públicas, a religião se torna um assunto privado; assim também o entusiasmo e o fervor, o interesse por uma causa. Marx, pensador cuja fortuna crítica experimentou as delícias da ortodoxia e da vanguarda e o pesadelo da desmistificação e do repúdio, expressou-se com muita propriedade quando assinalou o estado de espírito reinante ao fim da Revolução Inglesa. Afirmou que, “uma vez alcançado o objetivo real, uma vez realizada a transformação burguesa da sociedade inglesa, Locke suplantou Habacuc” (Marx 9, p. 330).

Quanto a Hobbes, tarde na vida reconheceu a importância de se devotar à coisa pública<sup>3</sup>. Talvez isso baste para os liberais verem-no com certo desdém. Talvez tenham mesmo certa razão em dele se afastar.



**Abstract:** Hobbes' political thought has been often traduced as totalitarian. This paper aims at investigating the extent in which this assertion holds good thoroughly, and if it is possible to declare not guilty of the same charge the so-called advocates of liberty.

**Key words:** Liberty – absolutism – religion – enthusiasm

## NOTAS

<sup>1</sup> “Em sua maioria, os homens são tão ferozes numa disputa em que ou sua erudição ou seu poder são debatidos, que nunca pensam nas leis e, tão longo se sentem ofendidos, vociferam: ‘*crucifiquem*’” (Hobbes 6, p.407).

<sup>2</sup> Sobre a feroz perseguição do Parlamento a Naylor, veja-se Hill 2, p.243-6. Veja-se ainda a esse respeito Hobbes 7, p.246.

<sup>3</sup> “Pois a gente sempre foi, e sempre será, ignorante de seus deveres para com o público, nunca meditando sobre outra coisa, além de seus interesses privados” (Hobbes 7, p.76-7).

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. CLARENDON, Earl of. *The History of the Rebellion and Civil Wars*. Oxford University Press, 1968.
2. HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
3. \_\_\_\_\_. *The Century of Revolution*, London. Norton Books, 1980.
4. HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
5. \_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1979.
6. \_\_\_\_\_. "An Historical Narration concerning heresy and the punishment thereof". IN: *English Works*, 4. Ed. W. Molesworth. Scientia Verlag Aalen, 1843.
7. \_\_\_\_\_. *Behemoth*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
8. LOCKE, J. *Letter concerning Toleration*. Tradução de William Polle. Ed. James Tully. Indianapolis, Hacket Publishing Company, 1983.
9. MARX, K. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Leandro Konder. Col. "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1979.
10. MILL, J. S. *A Liberdade/ O Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
11. SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
12. TANNER, J. R. *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603-1689*. Connecticut, Greenwood Press, 1983.
13. TUCK, R. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge University Press, 1993.