

# THOMAS HOBBS E O DIREITO NATURAL

*José N. Heck\**  
*Valquírio Cubo Júnior\*\**

## Resumo

Thomas Hobbes encontra-se nos portais da modernidade política. O teórico inglês concebeu o Estado moderno no ar rarefeito da abstração filosófica. A relação hobbessiana entre direito e lei natural desafia os estudiosos de seu legado político-filosófico. O texto procura trazer à luz o substrato histórico com o qual Hobbes trabalhou.

Palavras-chave: Estado moderno; Lei natural; Direito subjetivo.

## Introdução

As peculiaridades da concepção hobbessiana de direito e lei natural fazem do teórico político inglês o fundador do jusnaturalismo moderno<sup>1</sup> e da moderna filosofia política.<sup>2</sup> A afirmação tem dois significados, de acordo com o objeto ao qual se refere. Na medida em que o *novum* jusnaturalista é reportado à lei natural, Hobbes se mede com uma tradição que vai de Cícero até Grotius, e, na medida em que a novidade tem por referência o direito natural, o pensador inglês concorre com a filosofia política de Aristóteles.

O presente ensaio procura reconstruir o contexto teórico em que Hobbes situa o surgimento da moderna idéia de Estado. Privilegiadas são as imbricações conceituais entre direito e lei natural no teórico político inglês.

---

\* Professor Titular UFG-CNPq/UCG.

\*\* Curso de Direito/UFG, aluno de IC/PIBIC (2001-02).

## A trajetória do direito natural

De acordo com o formalismo da antiga legislação civil romana das XII Tábuas, ter um direito significa gozar da irrestrita posição de credor em relação a um devedor. O primeiro está em condição de submeter o segundo a *actio*, quer dizer, tem o poder efetivo de dispor dele como garantia para dívidas em bens ou dinheiro. O devedor não é vinculado ao outro por lei, mas lhe está à disposição, acorrentado pelo *nexum* individual da sujeição, resultante de um contrato ou delito. Semelhantemente ao que ocorre nas práticas de vingança e expiação, a massa de penhora constitui o corpo do devedor, e não o seu patrimônio e pertences. O devedor inadimplente corre risco iminente de ser morto, tomado por refém ou vendido como escravo (Tabula III 6). Credores solidários podem recortá-lo em pedaços. “O corpo do devedor”, registra M. Weber em seus estudos sobre o capitalismo antigo, “era aqui a caução do credor, e passava definitivamente à posse legítima quando a dívida não era saldada”.<sup>3</sup>

Formalizada em direito, a execução pessoal dispensa a noção de dever por parte do devedor. À exceção do vínculo jurídico material, o direito romano desconhece o conceito de obrigação enquanto força vinculadora de uma lei ou como obrigatoriedade moral. “O significado *obligar*”, escreve G. Hartung, “é estranho ao conceito da obrigação no direito romano”.<sup>4</sup>

Como o antigo direito civil está limitado à cidadania romana, as relações entre conquistadores e conquistados obedecem, na ausência completa de diretivas jurídicas, ao poder factual da ocupação militar e da subserviência política. Tal vácuo jurídico é preenchido pelo *ius gentium*, responsável pela regulamentação das relações entre cidadãos romanos e estrangeiros. Sob influência das doutrinas estoicas e à revelia da tradição civilista tradicional, o direito romano desenvolve as primeiras formulações de uma obrigação natural como instituto do direito das gentes, paulatinamente apostrofado como lei uniforme de todos os homens e, finalmente, vertido num preceito natural coetâneo a homens e animais.<sup>5</sup> Decisiva para a constituição de uma equivalência jurídica entre dever (*officium*) e estatuto natural do homem (*persona*) é a obra *De officiis*, escrita por Cícero como admoestação ao filho em Atenas. O tribuno declara-se seguidor do ideário estoico, concebendo a lei natural

unitariamente com a lei divina. À última corresponde nos homens o mandamento da razão, a cujo comando todos devem obediência. O texto perfaz a primeira constituição eclética da *humanitas* ocidental. Cícero afiança que um republicano nada tem em comum com tiranos, e que não pode ser contra a natureza matá-los. Tal tomada de posição humanista cala fundo na consciência dos apologetas cristãos de tradição latina, repercute diretamente nas disputas da alta escolástica e marca o divisor de águas entre o humanismo da Reforma e o da Ilustração inglesa e francesa.

Esta e outras formulações de Cícero fundam, na tradição do *ius gentium* romano, uma jurisprudência calcada sobre a obrigação, por parte do homem, de seguir o ditado da razão natural. Apenas no século XVI, quando, do antigo direito das gentes se desenvolve o moderno direito das nações (*ius inter gentes*), o direito natural adquire estatura própria e se distingue do antigo *ius gentium*. Para F. de Vitoria, teólogo moral dominicano da escola de Salamanca, o direito natural contém uma ordem absolutamente justa, ao passo que o direito dos povos prescreve normas derivadas de justiça.<sup>6</sup> Segundo tal doutrina distintiva, o direito natural abarca princípios deduzidos com evidência *ex natura rei*, a exemplo das proibições morais constantes no decálogo bíblico. Tais preceitos reivindicam força de lei, ainda que não originadas de um legislador. Para Vitoria, a objetividade dessas normas está sobreposta à vontade divina, ou seja, o mandamento de não matar inocentes e de não roubar seria também lei moral, mesmo se nenhuma lei houvesse sido dada aos homens por Deus. Embora com a mesma pretensão de validade, as leis positivas do *ius gentium* não são inferidas diretamente da natureza, mas resultam da concordância de todos os povos (*ex consensu omnium gentium et nationum*) e, enquanto tais, têm na razão humana sua instância legisladora.

Em meados do mesmo século, D. de Soto, outro moralista dominicano, consolida a concepção de direito natural da escola de Salamanca. Ao apartar a obrigação natural da obrigação positiva no *ius gentium*, Soto ratifica para o último a razão como única fonte vinculante de direito.<sup>7</sup> Ao final do século, o jesuíta L. Molina, professor em Évora, define o termo *obligatio naturalis* como vínculo da consciência que impõe aos homens a observância das leis naturais, sem que o cumprimento possa ser acionado em juízo ou argüido à luz do direito civil.<sup>8</sup> Centrado no conceito da obrigação natural *in conscientia*, a doutrina do direito

natural é desatrelada da tradição ciceroniana e recompõe, na esfera da teologia moral, uma nova combinação entre direito natural e direito dos povos, de acordo com a qual ambos, porquanto derivados de lei natural, estão amparados pelo mesmo vínculo da obrigação.

Não obstante tal juridicismo teológico não recorra à revelação bíblica, nele desaparecem os últimos vestígios de positividade do antigo *ius gentium* romano. As prescrições da razão natural acabam substituídas pela consciência moral das leis naturais no âmbito do direito canônico. A subjetivação teológica do conceito de obrigação promove a indistinção racional entre direito e lei natural, de modo que o direito não passa de contrapartida da transferência de obrigações providenciada por Deus no ato da criação. Para Molina, conceber o homem como ser que deve obedecer prescrições divinas somente se torna possível na medida em que tal obrigação corresponda nele à faculdade de poder transgredi-las. O direito, define Molina, “é a faculdade de se fazer algo, se obter algo, de possuir algo, ou estar em uma determinada posição em que seja uma injúria ser impedido de exercê-lo sem razão legítima”.<sup>9</sup> O conceito de direito subjetivo corresponde em Molina à liberdade de transgredir a mandamentos divinos, assim como a idéia de livre-arbítrio equivale para Agostinho ao mistério da iniquidade. “Devemos a Molina,” escreve Q. Skinner, “uma exposição muito firme e repetitiva da necessidade de que o conceito de lei inclua o elemento *voluntas* tanto quanto o *intellectus* (...)”.<sup>10</sup>

Para F. Suárez, teólogo jesuíta e “uma espécie de rival de Molina”,<sup>11</sup> a lei é, em conformidade com a determinação agostiniana da vontade, constituída de razão e vontade, desde que decorra da decisão voluntária de um legislador.<sup>12</sup> Tão-somente uma vontade livre pode reivindicar, segundo Suárez, efeito moral e vincular aqueles que estão submetidos à lei. O teólogo-jurista Suárez conhece duas modalidades de obrigação: a divina e a civil. Enquanto a primeira vincula graças à razão e vontade divinas, a segunda é vinculante devido à livre vontade do legislador humano.<sup>13</sup> Na medida em que não contradizem a lei natural, as leis civis satisfazem a critérios racionais, ou seja, enquanto a vinculação da lei divina necessita da revelação legisladora, a lei natural constitui *causa per se* para a vinculação dos códigos civis, já que neles a luz natural da razão assegura ao homem conhecimentos adequados para o reto agir.<sup>14</sup>

Ainda que mantenha a hierarquia legisladora de Agostinho, Suárez lhe dá um novo fundamento. A legislação civil não mais constitui produto de emanção da lei divina, mas é precipuamente obra humana e, enquanto tal, pode limitar-se a coagir a conduta dos homens, “uma tarefa”, segundo Skinner, “com que se depara o filósofo político cristão, dada a alarmante influência de Maquiavel”.<sup>15</sup> Embora conceda que o domínio político e o direito civil se orientem apenas no *statum politicum* e na conseqüente manutenção do poder,<sup>16</sup> Suárez lhes denega a plena eficácia vinculadora, privilégio reservado à lei verdadeira, a saber: ao vínculo da consciência.<sup>17</sup> Somente o servo de Deus tem condições, segundo Suárez, de obrigar moralmente seus subordinados.<sup>18</sup> O traço mais inovador de Suárez é a definição do direito como faculdade moral do ser humano,<sup>19</sup> retomada por Grotius e, excetuado Hobbes, consolidada por Pufendorf, Locke e Leibniz.

A trajetória intelectual, que transcorre entre a naturalização da *Thora* revelada por Deus a Moisés e a concepção de um direito subjetivo como pressuposto da condição pecadora do homem, reescreve em termos canônicos a tradição teológica da maldade natural do homem, iniciada pelo Apóstolo dos gentios, interiorizada pelo convertido Aurelius e levada ao clímax da fé neotestamentária por Lutero, o Reformador. “A base da nova teologia de Lutero, e a crise espiritual que a precipitou”, registra Skinner, “residia em sua concepção da natureza humana. Lutero vivia obcecado pela idéia da completa indignidade do homem”.<sup>20</sup> Em sua polêmica contra o tomismo, Lutero retorna “à insistência com que, séculos antes, Santo Agostinho tratara, com não pouco pessimismo, da natureza decaída do homem.”<sup>21</sup>

De acordo com tal doutrina, a guerra é a conseqüência inevitável da natureza perversa do homem e a existência do Estado político uma decorrência necessária da corrupção do gênero humano. O Reformador justifica o poder coercitivo dos nobres com o argumento de que “rãs necessitam de cegonhas”.<sup>22</sup> Para Lutero, se todos os homens fossem cristãos, não haveria no mundo necessidade nem de espada nem de direito, conforme a boa-nova paulina de que “ao justo não é dada nenhuma lei, mas sim ao injusto (1 Tim. I 19). Como ninguém é naturalmente cristão e piedoso, mas pecador e malvado, Deus provê os homens de leis que coíbem a todos a má conduta externa,<sup>23</sup> assim como por revelação lhes disponibiliza o dom espiritual da graça. Despídos de naturalidade, os direitos

naturais adquirem objetividade no âmbito da fé cristã como atributos da condição humana resultantes do poder de Deus em Jesus Cristo, sendo como tais inalienáveis. Com vistas à radicalização do mistério da iniquidade agostiniano, operada por Lutero, a Contra-Reforma jesuítica concebe os direitos subjetivos como faculdades do livre-arbítrio, sendo alienáveis consoante a vontade de cada homem.<sup>24</sup>

## A inovação de Grotius

H. Grotius, cinco anos mais velho que Hobbes, retoma o direito natural como doutrina objetiva da razão humana, o define como “uma qualidade moral vinculada à pessoa – em virtude da qual se pode legitimamente ter ou fazer certas coisas”<sup>25</sup> – e o desenvolve como válido para todos os povos. Considerado o pai da moderna ciência do direito natural,<sup>26</sup> o jurista Grotius não assume a obrigação como produto do consenso de povos e nações, tampouco a funda na consciência moral e muito menos a ampara com uma juridicidade eclesiástica, não obstante seus comentadores façam da *obligatio naturalis* grotiana o fundamento da religião natural, supostamente comum às nações de todos os tempos e de todas as idades.

Calvinista avesso ao voluntarismo teológico da época, Grotius afirma que o verdadeiro direito natural poderia reivindicar validade universal mesmo se não fosse suposto um legislador supremo. Ditado pela razão do homem, o direito natural independe da vontade de Deus, bem como de sua existência.<sup>27</sup> Para Grotius, o mandamento da razão humana constitui a primeira fonte do direito natural. A *ratio naturalis* fornece a seu portador critérios para saber se as ações dele e dos demais homens estão de acordo com a ordem natural. Por ser intrinsecamente racional, a ordem da natureza assinala os princípios do que é moralmente reprovável, lícito ou louvável. Assegurada a independência do direito natural, Grotius indica a livre vontade de Deus como segunda fonte do direito natural.<sup>28</sup> A remissão grotiana à vontade de Deus está inserida numa argumentação que não permite considerar a fonte divina do direito natural como complementar ou supérflua. Ela é secundária no sentido de que Deus, dada a racionalidade da ordem natural, faz o que não pode deixar de fazer, isto é, prescreve as ações moralmente devidas e veta o agir moralmente nocivo.<sup>29</sup> O caráter subsidiário da vontade de Deus

possibilita a Grotius rephrasing o direito objetivo em subjetivo, sem compor um quadro de reciprocidades jurídicas, no qual a cada direito corresponda um dever.

Tal raciocínio não apenas bloqueia positivamente a intervenção reveladora de Deus, mas também a torna racionalmente inconcebível, uma vez que sua atuação jurídica não pode ser diversa daquela que a razão humana impõe ao homem, a saber: submeter-se à racionalidade da ordem natural como fonte primária de direito. Grotius é, quanto a isso, taxativamente inovador. O direito natural é imutável, como estável é a ordem da natureza. Assim como Deus é incapaz de alterar a aritmética, Ele não tem condições de mudar a ordem moral, estatuidando que não seja mau o que por razão intrínseca é mau.<sup>30</sup> Inversamente ao direito canônico dos teólogos morais quinhentistas da Península Ibérica, é a estabilidade moral imanente à ordem natural que dá para a razão humana regras morais que vinculam o comportamento dos homens. A obrigação de agir moralmente não mais tem na consciência seu *locus* preferido, mas na relação que cada homem pode estabelecer entre a constituição moral da natureza e a *rectitudo* da razão natural.

Para Grotius, inexistente instância superior à reta razão – fosse ela a voz de Deus, do Papa ou do Príncipe legitimado pelos poderes do alto –, à qual homem algum possa vir a ser obrigado a submeter a conduta para fazer jus à sua natureza racional. Embora o designativo *obligatio naturalis* seja por vezes usado por Grotius como equivalente ao termo *obligatio in conscientia*, a determinação teológica do primeiro pelo segundo é estranha ao jusnaturalista holandês. Seja como for, Grotius não mais admite, como D. Soto,<sup>31</sup> que o senhorio eclesiástico ou uma legislação civil, por ele legitimada, possa exigir dos súditos mais obediência do que a submissão exterior às leis. Sob este aspecto, Grotius ratifica a posição de Calvino, segundo a qual a vinculação da consciência está restrita à vida espiritual na esfera do serviço ao Todo-Poderoso.<sup>32</sup>

Grotius fica devendo a evidência que pudesse justificar a alternância de leis morais com adições aritméticas. A equiparação entre somas numéricas e proibições imperativas implica aceitar que ambas as operações obedecem a regras idênticas, de modo que o mandamento “não roubarás” adquire a mesma clarividência das leis que regulam a ordem natural das coisas. De acordo com tal raciocínio, a proibição do roubo não vincula o comportamento humano por tratar-se de um preceito

divino e sim pelo fato de os homens serem afetados pela racionalidade de uma ordem moral natural, da qual faz parte o mandamento “tu não deves roubar.” Vista sob este aspecto, a posição inovadora do jusnaturalismo grotiano limita-se a neutralizar os eventuais elementos voluntaristas das leis morais pela determinação racional de uma essência de leis naturais, vale dizer, a vontade de Deus é fonte secundária do direito natural porque não tem condições de contradizer a razão divina, pois o que Deus quer é *eo ipso* racional. Estabelecida a congruência argumentativa, Grotius retorna da fonte primária para a fonte subsidiária, mostrando que aquilo que cada homem pode ver pela razão como *rectum* é o que Deus quer, ao conformar a ordem da natureza com leis morais vinculantes para a conduta humana.

A conversão do que é reto em obrigatório é feita pela lei nela reflete-se e por ela é assegurada. Para Grotius, as leis naturais constituem vínculos entre povos e nações. As obrigações que compõem o direito das gentes não são produto de intercâmbios fortuitos, negociações ocasionais ou contratos eventuais, mas perfazem a quintessência da lei como *recta ratio*, estabelecendo de maneira vinculante o que deve ser omitido ou levado a cabo, indistintamente, na paz e na guerra por todos os homens.

O jusnaturalismo grotiano, como *ius ad bellum* e *ius in bello*, é o herdeiro legítimo da doutrina da lei natural da alta escolástica, segundo a qual os princípios do *ius gentium*, porquanto racionais, são derivados das leis naturais.<sup>33</sup> Igual ao suposto criador do direito natural moderno, Tomás de Aquino contesta que a lei dependa mais da vontade do que da razão, rejeitando a jurisprudência que dita “o que apraz ao príncipe tem força de lei.”<sup>34</sup> Para os dois doutrinadores jusnaturalistas, a lei é um assunto da razão. Sendo essa princípio do agir humano, aquela constitui regra que vincula a ação dos homens. Com vistas à constituição da essência da lei (*essentia legis*), ambos se limitam a postular a junção entre razão enquanto fundamento e obrigação enquanto liame. Para Grotius, a lei é regra dos atos morais que obriga a fazer aquilo que é reto,<sup>35</sup> e Tomás de Aquino define lei como regra e medida dos atos pela qual somos levados à ação ou impedidos de agir.<sup>36</sup> Mesmo a distinção de Grotius entre fonte primária e secundária da lei natural pode ser reconstruída à luz da hierarquia triádica medieval, de origem agostiniana, entre lei eterna (*lex aeterna*), lei natural (*lex naturalis*) e lei humana (*lex humana*). Segundo Tomás de Aquino, a lei eterna não vincula o homem senão pela participação



na reta razão,<sup>37</sup> de acordo com a mensagem do Apóstolo, de que o legislador divino escreveu a lei eterna no coração dos homens (Rom. II, 14). As leis temporais, por sua vez, vinculam a conduta dos homens na medida em que são justas, pois nesse caso provêm da lei eterna.<sup>38</sup> Também para Grotius, o direito tem a ver com aquilo que é justo.<sup>39</sup>

De resto, o conceito grotiano de direito é suficientemente vago para poder acolher as definições jusnaturalistas do Aquinate.<sup>40</sup> Nenhum dos dois rompe objetivamente com o aristotelismo, no sentido de que a sociedade política é a condição natural do homem. Embora o pensador medieval rejeite a existência de escravos por natureza (*natura servi*), ele mantém o princípio aristotélico da desigualdade natural dos homens, e Grotius constata no homem um *appetitus societatis*, não obstante considere a razão humana fonte primordial do direito.

Ao longo da trajetória jurídica, entre direito civil romano e direito natural grotiano, o conceito da *obligatio* troca de posição, passando do âmbito do credor à esfera do devedor. A antiga noção privatista da amarra corporal, a ser acionada pelo credor, diferencia-se paulatinamente, via *ius gentium*, numa versão civil e natural de obrigação. Enquanto a primeira permanece sob jurisprudência cível, a segunda passa a integrar o corpo doutrinário do direito natural. Ponto culminante da diversificação constitui, em Tomás de Aquino e Grotius, a reciprocidade racional entre lei e obrigação, isto é, a cada conceito de obrigação corresponde uma legislação específica.

## O estado natural hobbesiano

Vista a partir da doutrina da lei natural, a filosofia hobbesiana mantém uma definição medieval de lei desvinculada de legislação. As chamadas leis da natureza conservam a função intelectual tradicional,<sup>41</sup> mas seu alcance moral não ultrapassa as fronteiras da consciência, razão pela qual o filósofo concede que o emprego do termo *lei* não lhe afigura apropriado, a não ser quando as leis são consideradas como teoremas transmitidos pela palavra de Deus.<sup>42</sup>

Na medida em que às leis naturais é atribuída vinculação de foro interno, há que reconhecer que para cada consciência individual vale a distinção entre ações justas e injustas, entendendo por justo o comportamento que está a serviço da autoconservação e injusto o agir

que a cerceia. Para Hobbes, somente uma lei natural sobre a qual o indivíduo não pudesse dispor a bel-prazer teria condições de romper as cadeias que prendem a consciência do homem à vida. Como liberdade de ação e sobrevivência física remetem naturalmente uma à outra, tal lei permanece desconhecida a Hobbes. Obrigatória por definição, a noção de lei natural continua em uso, mas o filósofo não vê como obrigar o ser humano mediante legislação natural. À revelia de Grotius, o jusnaturalismo hobbessiano não conta com a tendência natural dos homens para o convívio em sociedade, e tampouco dispõe do correspondente direito natural à conexão da sociedade humana (*vinculum societatis humanae*). Como Hobbes ainda desconhece a mão invisível de A. Smith, e também não recorre à lei de Deus como fonte secundária do direito natural, a obrigatoriedade das leis morais acaba naturalmente na aporia em seu pensamento, vale dizer, o teórico político inglês não vai além de uma moral hipotética.<sup>43</sup> Na medida em que tal estrutura de lei natural fica imobilizada, o estado de natureza hobbessiano não apenas estrangula na raiz um conceito dialético de lei, mas também inviabiliza a função subsidiária de direitos subjetivos como correlatos intrínsecos a direitos objetivos, oriundos seja de legislação natural, como em Grotius, seja de legislação divina, como em Tomás de Aquino.

Um ser livre por nascimento é incapaz, segundo Hobbes, de gerar um vínculo que o prenda a si próprio, fazendo dele ao mesmo tempo autor e objeto de obrigações. “A definição da *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como *apetite racional*, não é aceitável,” ensina Hobbes. “Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*, e nenhum outro”.<sup>44</sup> Como portador de liberdade, fica vedado ao homem ser objeto de uma lei que o amarre a si mesmo. “Porque é livre”, assevera Hobbes, “quem pode ser livre quando quiser. E a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto, quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado”.<sup>45</sup> Tal *insight* filosófico tem por referência o soberano do *status politicus*, quer seja uma assembléia ou um homem.

As razões que impedem Hobbes de tomar o enunciado como adequado à universal condição humana o ligam ao passado.<sup>46</sup> O fato de nenhum jusnaturalista haver tido antes a idéia, concebida pelo pensador inglês em relação ao soberano político, desatrela sua filosofia política da

doutrina tradicional do *ius naturalis*. Para Y.-Ch. Zarka, há em Hobbes uma indecisão e dissimulação, advindos dos obstáculos doutrinários internos que o impedem “de formular um conceito de pessoa moral, que sua teoria do direito, todavia, requer. Entre o indivíduo físico e o conceito jurídico de pessoa, há um ponto de indecisão em Hobbes”.<sup>47</sup> O encaminhamento dado à idéia ao longo da obra hobbesiana eleva um paradoxo jurídico de velha data<sup>48</sup> à dignidade filosófica, e faz de Hobbes um êmulo de Aristóteles na tradição do pensamento político ocidental.<sup>49</sup>

### **Observação conclusiva**

Para o exercício filosófico que se impõe a tarefa de separar no legado intelectual de Hobbes os grãos de Modernidade da palha anacrônica, parece óbvio que a concepção hobbesiana de lei natural pertence ao passado, restando como seminalmente moderna a substituição da vontade legisladora divina pela autovinculação de indivíduos naturalmente livres e iguais em direitos, providenciada pelo teórico político inglês no limiar da Modernidade. Em seu estudo sobre a empreitada catequizadora dos jesuítas no Novo Mundo, J. Eisenberg não partilha dessa obviedade. O autor chama a atenção para “duas mudanças conceituais de crucial importância para a compreensão das fundações do pensamento político moderno:” a primeira referente à justificação do poder político por consentimento e a segunda relativa ao surgimento do conceito de direito subjetivo.<sup>50</sup>

Fator determinante para as subseqüentes alterações no modo de pensar e agir da primeira geração de missionários jesuítas no Brasil (1549-1610) é a experiência de que os nativos não vivem num estado de inocência bíblico mas, iguais a qualquer outro ser humano, estão marcados pela decadência e corrupção trazidas pelo pecado de Adão.<sup>51</sup> Assegurado pela instituição epistolar da ordem dos jesuítas, o fluxo regular das novas justificações do trabalho missionário no ultra-mar desencadeia na Península Ibérica uma revisão do tomismo dominicano, à luz da qual Hobbes constitui um epígono tardio do século XVI. “Como ficou demonstrado”, escreve Eisenberg, “os argumentos usados por M. da Nóbrega na justificação das missões seriam repetidos, décadas mais tarde, por teóricos jesuítas europeus que, como ele, seguiam o modo de proceder jesuítico.”<sup>52</sup>

Depois de assinalar que as idéias mobilizadas pelo bacharel em lei canônica para justificar a guerra justa e criação das Aldeias – comunidades missionárias nas quais os índios eram forçados a viver de acordo com a lei natural tomista e as leis civis da Coroa, com o objetivo de serem convertidos pela via da persuasão evangélica – foram adotadas posteriormente pelo teólogo jesuíta J. de Mariana para explicar o início da sociedade política, Eisenberg apostrofa: “A imagem do homem natural como símile dos ‘selvagens’ do Novo Mundo acaba por tornar-se tão comum na Europa que mesmo Thomas Hobbes, décadas mais tarde, usa o exemplo dos ‘selvagens da América’ para descrever a guerra civil e a guerra de todos contra todos.”<sup>53</sup>

Embora menos linear do que no eixo Nóbrega-Hobbes, a posição de Q. Caxa, “professor de casos de consciência que passou seus dias treinando pupilos na arte do casuísmo jesuítico,”<sup>54</sup> é localizada na origem do moderno conceito de direito subjetivo. Em sua polêmica com Nóbrega, travada por correspondência entre Bahia e Rio nos idos de 1567, o primeiro defende a tese da escravidão voluntária dos índios com o argumento de que “cada hum hé senhor de sua liberdade e ella hé estimavel e não lhe está vedado por nenhum direito, logo pode-a alienar e vender.”<sup>55</sup> Eisenberg assume como provável que os argumentos de Caxa acabaram sobre “a escrivanhinha de Molina, em Évora”, desempenhando um papel relevante na opção do último pelo conceito de direito subjetivo no âmbito de uma controvérsia teológica sobre as ambigüidades da interpretação tomista de liberdade e *dominium*. Após reconhecer *en passant* que a idéia de liberdade como propriedade não é *ipso facto* equivalente à noção de direito subjetivo,<sup>56</sup> Eisenberg certifica-se da modernidade da posição de Caxa, com a afirmação de que “(A)s teorias do direito fundadas após Hugo Grotius tendem a definir a relação entre o homem e sua liberdade como propriedade irrestrita.”<sup>57</sup>

Por mais que o autor relativize, na conclusão do trabalho, as conexões teóricas estabelecidas entre as práticas de justificação dos dois jesuítas em terras brasileiras com o cânone do pensamento político moderno, sua suspeita de que “não estaríamos nós mapeando com esse estudo a formação de dois ‘momentos’ fundamentais na teoria política moderna, quais sejam, o momento hobbesiano e o momento grotiano?” constitui uma *explanatio obscuri per obscurius*. Com sua crítica a R. Tuck e Q. Skinner por subestimarem “os elementos voluntaristas presentes

na teologia jesuítica”, Eisenberg fornece uma pista para o fato de o exame da atuação missionária no Brasil vir precedida por um estudo sobre a Companhia de Jesus. A tese do autor, de que as práticas discursivas de Nóbrega e Caxa marcam a origem de dois teóricos da Modernidade política, está embutida no argumento de que a ordem dos jesuítas constitui a interface religiosa do *ethos* político-institucional moderno. Para I. de Loyola, o consentimento à obediência segue ao aprendizado do medo e o método da santidade pessoal implica um direito de escolha, ou seja, os atores políticos Nóbrega e Caxa não fizeram nem mais nem menos do que um emprego correto do modo universal de proceder dos jesuítas.

Com o direito natural moderno, cuja validade é sustentada por Grotius “*etiamsi daremus, Deum non esse*”<sup>58</sup> ou com a criação do moderno *deus mortalis* em Hobbes, as mudanças conceituais de Nóbrega e Caxa têm tão pouco a ver quanto a mecânica clássica com a teoria dos quanta.

### Abstract

Thomas Hobbes meets itself in the portals of the political modernity. The English theoretician conceived the modern State in the air rarefied of the philosophical abstraction. The Hobbes relation input right and natural law defies the studios of your politician-philosophical legacy. The text searches bringing to the light the historical substratum with wich Hobbes worked.

Key-words: Modern State; Right subjective; Natural law.

### Notas

1. BOBBIO, Norberto. Hobbes e il giusnaturalismo. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, v. III (Politics and law). London/New York: Routledge, 1993, p. 345-360, bem como *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 133-152.
2. KERSTING. *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2000, p. 276.
3. WEBER, Max. Rechtssoziologie, parágrafo 1. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Hrsg. von J. Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1985, p. 406. “Der Leib des Schuldners selbst war hier das Pfand des Gläubigers und verfiel endgültig zu rechtmässigem Besitz, wenn die Schuld nicht bezahlt wurde”.

4. HARTUNG, Gerald. *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999, p. 51. “Die Bedeutung *verpflichten* ist dem Begriff der Obligatio im römischen Recht fremd”.
5. Segundo Gaius, “quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id (...) vocatur jus gentium”. Mais incisivo ainda é Ulpiano, ao definir: “Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit”. MOMMSEN, Theodor (Hrsg.). *Digesta Justiniani Augusti I*, Berlin, 1962, p. 1 e 2, respectivamente.
6. VITORIA, Franciscus de. *Commentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Ed. por V. Beltrán de Heredia. Salamanca, 1934, p. 12. “Illud quod primo modo est adaequatum et absolute justum, vocatur jus naturale, id est de jure naturali (...). Illud quod est adaequatum et justum secundo modo ut ordinatur ad aliud justum, est jus gentium”.
7. SOTO, Dominicus de. *De justitia et jure III*, q. 1, Salamanca 1556 (reimpressão Madrid 1967), p. 197. “(...) Jus enim naturale est simpliciter necessarium, id est quod non dependet ex humano consensu: jus autem gentium obligat, quia videtur, id est, quia ab hominibus sic judicatur: nunquam autem rerum possessiones dividerentur, nisi homines consentirent ut isti illas, alii vero alias possiderent: ergo jus gentium non est simpliciter naturale, sed positivum”.
8. MOLINA, Ludovicus. *De justitia et jure II* 2 disp. 252 parágrafo 5 Moguntiae 1614, fol. 1. “Duplex namque obligatio ex justitia distinguitur. Una naturalis tantum, hoc est, quae oriuntur quidem ex ipsa rei natura, neque juris positivi statuto impeditur (...). Hic enim ex ipsa re natura, atque in conscientiae foro, de justitia tenetur restituere, quod ultra justum pretium accepti (...)”. Apud HARTUNG. *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999, p. 53.
9. Ibidem. “(...) est facultas aliquid faciendi, sive obtinendi aut in eo insistendi, vel aliquo ali modo se habendi, cui si, sine legitima causa, contraveniatur, injuria sit eam habenti”.
10. SKINNER. *The foundations of modern political thought*. Volume two: the age of reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (reprint, 1979, 1980), p. 150. “Molina provides an intensely assertive and repetitious account of the need for the concept of law to included the element of *voluntas* as well as *intellectus* (...)”; versão portuguesa, p. 427.
11. Ibidem, p. 137. “Suárez was something of a rival of Molina’s, and both were contenders for the Chair of Theology at Coimbra in 1593, a contest which Suárez won (...)”; versão portuguesa, p. 416.

12. SUÁREZ, Franciscus. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* I, c. 5, parágrafo 20. In: PEREÑA, L. (Ed.). *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid, v. XI, 1971, p. 96. “Lex est autem propria ratio obligationis”.
13. *Ibidem* II, c. 4, parágrafo 8, p. 54. “Lex humana pervenit ad subditos mediante homine (...) ut causa per se, id est, constituente ipsam legem, nam a voluntate hominis legislatores habet proxime haec lex suam virtutem et efficaciam”.
14. *Ibidem* II, c. 9, parágrafo 12, p. 145. “Est autem notanda differentia inter obligationem quae oritur ex lege civili seu mere humana (...) et legem divinam supernaturaliter a Deo positam; quod respectu legis humanae et obligationis ab ea provenientis lex naturalis dici potest causa per se, quia re vera omnis obligatio per se fundatur in principiis legis naturalis et cognitio per naturale lumen”.
15. SKINNER. *Op. cit.*, p. 143. “He (Suárez, José N. Heck) refers his readers to Ribadeneyra’s ‘prudent, excellent and erudite’ attack on the whole idea of *ragione di stato*, and indicates in very similar terms the nature of the task which now confronts the Christian political philosopher in consequence of Machiavelli’s alarming influence”; versão portuguesa, p. 421.
16. SUÁREZ. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* III, c. 12, parágrafo 5. In: PEREÑA (Ed.). *Op. cit.*, v. XV, 1975, p. 161. “Haec est doctrina politicorum huius temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavellus solumque fundatur in hoc; quod non potest aliter temporalibus republica conservari”.
17. *Ibidem* III, c. 1, parágrafo 1, p. 6-7. “(...) non est vera lex nisi quae obligat in conscientia; sed unus homo non potest alium in conscientia obligare, quia hoc videtur maxime proprium Dei qui potest salvare ac perdere”.
18. *Ibidem* XVII, 1977, p. 71. “(...) quia etiam legislator civilis fert leges ut minister Dei et per potestatem ab ipso acceptam; ergo obligat in conscientia ad parendum”.
19. *Ibidem* I, c. 2, parágrafo 5. In: PEREÑA (Ed.). *Op. cit.*, vol. XI, 1971, p. 24. “Et iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie jus vocari facultas quaedam unusquisque habet circa rem suam vel ad rem sibi debitam”.
20. SKINNER. *Op. cit.*, p. 3: “The basis of Luther’s new theology, and of the spiritual crisis which precipitated it, lay in his vision of the nature of man. Luther was obsessed by the idea of man’s complete unworthiness;” versão portuguesa, p. 285.
21. *Ibidem*, p. 4. “(...) and led him back to the earlier and more pessimistic Augustinian emphasis on man’s fallen nature”; versão portuguesa, p. 286.

22. Apud EBBINGHAUS, Julius. *Die Idee des Rechtes. Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 280.
23. SKINNER. Op. cit., p. 139. “As we have seen, the Lutheran vision of man’s relationship with God had undermined any attempt to base the conduct of politics on the foundations of natural law. The reformers had contended that men with their fallen natures cannot hope to apprehend the will of the *Deus Absconditus* and in this way produce a reflection of God’s justice in the arrangement of their lives. They had thus concluded that the powers that be must have been directly ordained by God and granted to men precisely in order to remedy these moral deficiencies”; versão portuguesa, p. 417.
24. Ibidem, p. 174-184; versão portuguesa, p. 450-460.
25. GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* I, c. I, parágrafo 3-4. “Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significat (...). Ab hac juris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu jus est, Qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum”. Editio nova. Amsterdami, 1646, p. 2.
26. Cf. DUFOUR, Antoine. *Grotius et le Droit naturel du dix-septième siècle. The world of Hugo Grotius.* Amsterdam: Bois, 1984, p. 16. “Mais surtout, parce qu’il définit dans ses *Prolégomènes* les principes méthodologiques et les objectifs fondamentaux d’une réforme de la science du droit, ce livre (*De jure belli ac pacis* – 1625, J.N. Heck) va donner naissance à une nouvelle discipline juridique: la science du droit naturel”.
27. GROTIUS. Op. cit., Prefácio, p. III. “Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana: eujus contrarium cum nobis partim ratio, partim traditio perpetua, inseverint (...)”.
28. Ibidem. “Et haec jam alia juris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate, cui nos subjici debere intellectus ipse noster irrefragabiliter dictat. Sed & aliud ipsum de quo egimus naturale jus, sive illud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen asscribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit”.
29. Ibidem I c. I, p. 4. “Jus naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipii”.



30. Ibidem. “Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne à Deo quidem mutari queat. (...). Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne à Deo potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non fit”.
31. SOTO. *De justitia et jure* I, q. 6, Salamanca 1556 (reimpressão Madrid, 1967), p. 50. “(...) lex humana tum civilis quam canonica, si justa sit, autoritate viget vique pollet obligandi subditorum conscientias”.
32. CALVIN, Jean. *Institutiones religionis christianae* c. 10. *Corpus reformatorum*, v. 30. Braunschweig, 1864, p. 870-1. “Nunc ad humanas leges redeamus (...). Interea minime docet, quae ab illis scribuntur leges, ad interiorum animae gubernationem pertinere: quum ubique et Dei cultum, et spiritualem juste vivendi regulam supra quaelibet hominum placita extollat. Altera quoque notatu dignum est, quod tamen ex superioribus pendet, leges humanae, sive a magistratu, sive ab ecclesia ferantur, sint observatu necessariae (...), ideo tamen non ligare per se conscientiam, quia tota observandi necessitas ad generalem finem respicit, non autem consistit in rebus praecipuis”.
33. AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae* I, IIae q. 95 ad 4. Ed. bilíngüe, 2. ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul/Sulina, 1980, p. 1773. “Dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturalis homini, secundum quod est rationalis; inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis (...)”.
34. Ibidem I, IIae q. 95 ad 1, p. 1731. “Quod placuit principi, legis habet vigorem” – “Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperari est rationis (...) Ergo lex est aliquid rationis”.
35. GROTIUS. *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* I c. 1, p. 3. “Lex est regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est”.
36. AQUINO. Op. cit. I, IIae q. 90 ad 1, p. 1732. “Dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur”.
37. Ibidem I, IIae q. 93 ad 3, p. 1752. “(...) Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna”.
38. Ibidem I, IIae q. 96 ad 4, p. 1778. “Dicendum, quod leges positae humanitus, vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae, a lege aeterna, a qua derivantur (...)”.
39. GROTIUS. Op. cit. I c. 1 parágrafos 3, p. 2. “Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significat (...)”.

40. Ibidem. “Ab hac juris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu jus est, qualitas moralis personae, compertens ad aliquid juste habendum vel agendum”. Cf. HARTUNG. *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999, p. 33 (nota de rodapé 31). Cf. também SANGALLI, Idalgo J. A questão da *lex naturalis* em Tomás de Aquino. BOMBASSANO, Luis C., PAVIANI, Jayme. *Filosofia, lógica e existência*. Homenagem a Carlos K. Soares. Porto Alegre/Caxias do Sul. Educ/Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1997, p. 317-329.
41. *De cive* 3, 33, “Naturae autem quas vocamus leges, cum nihil aliud sint quam conclusiones quaedam ratione intellectae, de agendis et omittendis”; versão inglesa, p. 59; versão portuguesa, p. 82.
42. *Leviathan* I, 15, p. 111. “These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes, but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; wheras Law, properly is the word of him, that by right hath command over others. But yet if we consider the same Theoremes, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then are they properly called Lawes”; versão portuguesa, p. 99.
43. Dentre muitos, HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 27-57; WEISS, Ulrich. *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992, p. 167-200. Uma argumentação oscilante – entre estado natural puro e estado natural contratual – oferece GEISMANN. *Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes*. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. (Berlin), Bd. 5, 1997, p. 243-262.
44. *Leviathan* I, 6, p. 44. “The Definition of the *Will*, given commonly by the Schooles, that it is a *Rationall Appetite*, is not good. For if it were, then could there be no Voluntary Act against Reason. For a *Voluntary Act* ist that, which proceedeth from the *Will*, and no other”; versão portuguesa, p. 41.
45. Ibidem II, 26, p. 184. “For he is free, that can be free when he will: Nor is it possible for any person to be bound to himselfe; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himselfe onely, is not bound”; versão portuguesa, p. 166.
46. SKINNER. *The foundations of modern political thought*. Volume two: the age of reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (reprint, 1979, 1980), p. 184. “According to Suárez, the act performed by a free people in constituting a ruler must be interpreted – in the manner later discussed

- by Grotius and especially Hobbes – as an act not merely of transferring but also of abrogating their original sovereignty”; versão portuguesa, p. 460.
47. ZARKA. A invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política* – Nova Série. (Porto Alegre), v. 1, 1997, p. 16-17.
48. O direito romano registra o impasse de alguém querer simultaneamente ser quem obriga e é obrigado. MOMMSEN (Hrsg.). *Digesta Justiniani Augusti* IV, 8 51. Berlin, 1963, p. 71. “Marcianus libro secundo regularum: Si de re sua quis arbiter factus sit, sententiam dicere non potest, quia se facere iubeat aut petere prohibeat: neque autem imperare sibi neque se prohibere quisquam potest”.
49. Outra opinião: TAYLOR, Alfred, E. The ethical doctrine of Hobbes. BROWN, Keith (Ed.). *Hobbes Studies*. Oxford: Blackwell, 1938/1965, p. 54. “Hobbes’ ethical doctrine proper, disengaged from an egoistic psychology (...), is a very strict deontology, curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic these of Kant”. Embora tivesse inicialmente assumido a posição de Taylor, H. Warrender minou posteriormente o deontologismo teísta de Taylor com as fontes estoicas do direito natural e reduziu, numa comparação com o sentido moral da obrigação em Kant, a deontologia hobbesiana ao senso *prudencial*. Cf. WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes*. His theory of obligation. Oxford: Clarendon Press, 1965; A reply to Mr. Plamenatz. BROWN. Op. cit., p. 89-100.
50. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 18-19.
51. Ibidem, p. 101.
52. Ibidem, p. 123.
53. Ibidem.
54. Ibidem, p. 146.
55. Ibidem.
56. Ibidem, p. 164. “Locke e Rousseau também esposam o conceito de direito subjetivo, mas consideram a definição de liberdade como *dominium* e a conseqüente justificação da escravidão voluntária inaceitáveis.”
57. Ibidem, p. 165.
58. Cf. nota 48.

## Referências

- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Trad. do latim por Alexandre Corrêa (ed. bilíngüe). 2. ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina/ Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- \_\_\_\_\_. *De regime principum*. Trad. do latim por Arlindo Veiga dos Santos (ed. bilíngüe). 3. ed. Porto Alegre: Anchieta, 1954.
- BAPTISTA, Lígia P. O estatuto da paz na teoria política hobbesiana. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, s. 3, v. 5, n. 1-2, Unicamp, 1995.
- BARBOSA, Balthazar. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. *Filosofia Política*. (Porto Alegre), n. 6, 1989.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. do italiano por Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. Trad. do italiano por Luiz S. Henriques e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. Hobbes e il giusnaturalismo. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes*. Critical Assessments, vol. III (Politics and law). London/New York: Routledge, 1993.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel: commentaire*. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iena. Paris: J. Vrin, 1986.
- BOTWINICK, Aryeh. *Hobbes and modernity*. Five exercises in political philosophical exegesis. New York/London: Lanham, 1987.
- DIX, Bruno. *Lebensgefährdung und Verpflichtung bei Hobbes*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 1994.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- GOLDSMITH, Maurice. *Hobbes's science of politics*. New York: Columbia University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. Hobbes on law. SORELL, Tom. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).
- GREENLEAF, W. H. Hobbes: the problem of interpretation. *Hobbes and Rousseau: A Collection of Essays*. Ed. by M. Cranston and R. Peters. New York: Anchor-Doubleday, 1972. Trad. do inglês por C. Henrique Davidoff.
- QUIRINO, Célia G. Souza, Maria de. *O pensamento político clássico*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Queroz, 1980.
- HARTUNG, Gerald. *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999.

HECK, José N. Hobbes e a modernidade filosófica. *Philosophos*, Goiânia, v. 3, n. 1, 1998.

HERB, Karlfriedrich. Hobbes. In: *Bürgerliche Freiheit*. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant. Freiburg/München: Karl Albert, 1999.

\_\_\_\_\_. A ambigüidade da cidadania moderna. O caso do contratualismo. *Philosophos*, Goiânia, v. 2, n. 1, 1997.

HOBBES, Thomas. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982. Trad. do inglês por Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991. Trad. do inglês por João P. Monteiro e Maria B. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *The elements of law natural & politic*. Ed. by Ferdinand Tönnies. Second imp. Cornwall: Frank Cass, 1984. Trad. do inglês por Fernando Couto, Porto: RÉ-S-Editora, 1999. (Resjurídica).

\_\_\_\_\_. *Metaphysical Writings*. Ed. by Mary Wh. Calkins. La Salle: Illinois, 1989.

\_\_\_\_\_. *Malmesburiensis opera philosophica* quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta. Studio et labore Gulielmi Molesworth. V vol. Londini: Joannem Bohn, 1839-1845 (Reprint: Aalen-Scientia, 1966).

\_\_\_\_\_. *Hobbes über Freiheit*. Edição bilíngüe (latim/alemão) dos três primeiros capítulos do *De Cive*. Editados por GEISMANN, Georg & HERB, Karlfriedrich. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

\_\_\_\_\_. *Critique du De mundo de Thomas White*. JACQUOT, Jean & JONES, Harold Wh. (Ed.). Paris: J. Vrin, 1973.

KERSTING, Wolfgang. *Platons' Staat'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

\_\_\_\_\_. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

\_\_\_\_\_. *Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes*. Bemerkungen anlässlich der zugleich

LEVIN, Marion. A Hobbesian minimal state. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes*. Critical Assessments, vol. III (Politics and law). London/New York: Routledge, 1993.

LIMONGI, Maria I. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*, São Paulo, v. 31, 2000.

\_\_\_\_\_. *Die Wiederentdeckung des epikurischen Naturrechts*. Frankfurt: Klostermann, 1998.

MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. 2. Ed. Oxford: Clarendon Press, 1984. Trad. do inglês por Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MORGAN, Georg. Hobbes and the right of self-defence. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes*. Critical Assessments, vol. III (Politics and law). London/New York: Routledge, 1993.

PACCHI, A. Alfredo. "Hobbes e l'Epicureismo". *Revista critica di storia della filosofia*. Vol. 33, 1978.

RIBEIRO, Renato J. Hobbes, Jaime I e o direito inglês. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 6, 1989.

\_\_\_\_\_. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. A glória. CARDOSO, Sérgio et. al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. Apresentação de *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes. BONI, Luís. A. *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ao leitor sem medo*. Hobbes escrevendo contra o seu tempo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SKINNER, Quentin. The context of Hobbes's theory of political obligation. CRANSTON & RICHARD (Ed.) *Hobbes and Rousseau*. A collection of critical essays. New York: Garden City, 1972.

\_\_\_\_\_. *The foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (reprint, 1979, 1980). Trad. do inglês por Renato J. Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Trad. do inglês por Vera Ribeiro. São Paulo: Unesp: Cambridge, 1999.

SORELL, Tom. Hobbes's scheme of the sciences. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).

VITORIA, Francisco de. *Relectiones theologicae*. Edição bilingüe. GETINO, Luis G. (Ed.). Madrid: Asociación Francisco de Vitoria, 1934.

WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes*. His theory of obligation. Oxford: Clarendon Press, 1957.

ZARKA, Yves Ch. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. Identité et ipséité chez Hobbes et Locke. *Philosophie*, n. 37, 1993.

\_\_\_\_\_. (Ed.) *Hobbes et son vocabulaire*. Etudes de lexicographie philosophique. Paris: J. Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. A invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política – Nova Série*, Porto Alegre, v. 1, 1997.

\_\_\_\_\_. First philosophy and the foundations of knowledge. SORELL, Tom. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).

