

Jusnaturalismo, Hobbes e Dialética

José N. Heck/VFG/VCG/CNPq
Sidney A. da Silva e Fortunato M. de
Oliveira Neto*

heck@internacional.com.br
salves78@bol.com.br
fortunatoneto@globo.com

Resumo

Thomas Hobbes é um dos fundadores da moderna concepção de poder político. A instituição do Estado tem no pensador inglês uma de suas vertentes racionais. O trabalho examina as raízes jusnaturalistas do teórico político inglês e assume a posição de que o legado hobbesiano não é dialetizável.

Palavras-chave:Hobbes, jusnaturalismo, estado de natureza, dialética.

Abstract

Thomas Hobbes is one of the founders of the modern conception of political power. The institution of the State has in the British thinker one of its rational ramifications. The paper examines the jusnaturalist roots of the British political theorist and assumes that the Hobbesian legacy is not dialecticizeable.

Key-words:Hobbes, jusnaturalism, state of nature, dialectics.

Os escritos do teórico político inglês compõem um dos estudos mais originais sobre o mando político e a obediência civil. Seu pensamento registra o surgimento da moderna idéia de Estado no ar rarefeito da abstração filosófica. Por mais que Hobbes seja produto da época, tal fato não recomenda uma abordagem que tome sua obra como fac-símile das circunstâncias biográficas do filósofo. Hobbes em momento algum participa

* Alunos de Iniciação Científica (via balcão).

ativamente da política e tampouco oferece ajuda aos poderosos, não obstante tenha passado grande parte da vida nas imediações do poder e sua teoria política esteja enraizada na guerra civil inglesa. Ainda que sugira vez por outra o contrário, a generalização empírica permanece aquém das virtualidades filosóficas de seu pensamento.

Hobbes foi filho de seu tempo sem ser porta-voz de uma época; suas raízes na tradição humanista são demasiadamente robustas para que possa ser estilizado como arauto científico do século que ajuda a configurar. As razões que levam o teórico político Hobbes à apologia do novo têm suas raízes na física de Galileu e na geometria de Euclides. Ambas servem para dismantelar os edifícios tradicionais do conhecimento, fornecem-lhe o critério e estabelecem a medida de sua crítica à tradição, a tudo o que foi pensado, dito e escrito anteriormente.

A radicalidade com que Hobbes põe mãos à obra evoca a idéia do sistema ou de uma totalidade concepcional cuja completude encerra a sua auto-sustentação. Embora o *Leviatã* refira o termo, o designativo sistema não adquire estatura filosófica no pensamento hobbesiano. "Por sistema", escreve Hobbes, "entendo qualquer número de homens unidos por um interesse ou por um negócio."¹ A designação *philosophy* é, em contrapartida, desde 1640 usada por Hobbes como equivalente à *science*, ou seja, razão e paixão constituem "as duas principais partes da nossa natureza", das quais derivam "duas espécies de conhecimento, a matemática e a dogmática".² A característica distintiva da filosofia hobbesiana, escreve A. Ryan, consiste "em sua ambição de ser a *ciência* da política".³

Imune à dialética, a noção hobbesiana de ciência dispensa os préstimos da razão substancial. Seu caráter epistêmico é operacional por origem e emprego, destinado a arbitrar o que se mostra insolúvel por natureza. Hobbes favorece o *nomos* em detrimento da *physis* e privilegia a vontade como um fator

variável na origem do conhecimento. O cosmo é despotencializado como elemento filosófico. “Ao homem resta a arte de imitar a natureza”.⁴

O legado hobbesiano é devedor a múltiplas vertentes filosóficas. Hobbes tem consciência de estar vivendo no epicentro de uma revolução intelectual, política e religiosa. O presente texto limita-se a estudar o complexo jusnaturalista medieval como antecâmara dialética da concepção hobbesiana de lei natural. O ensaio trabalha com a hipótese de que o pensamento de Hobbes é visceralmente antidialético. Seja retórico ou científico, o labor intelectual do teórico político inglês resulta no contratualismo como viga mestra de seu edifício político-filosófico.

Os impasses do jusnaturalismo medieval

O exame minucioso de Q. Skinner acerca das oscilações, dos percalços e das aporias da trajetória intelectual de Hobbes⁵ proíbe engessar a *scientia civilis* hobbesiana como empreendimento teórico falido ou caricaturá-la como matriz dialética *in spe*. Tampouco merece confiança o critério à luz do qual o pensamento de Hobbes é explicado de acordo com os diferentes destinatários do *opus* filosófico, de maneira que “a palma aberta da retórica” valeria para o vulgo e o “punho fechado da dialética” seria usado para o douto. “(...) Essa explicação”, pondera Skinner, “não leva em conta o lugar da versão latina do *Leviatã* (...). Por um lado, é óbvio que este foi mais um tratado destinado aos doutos. Por outro, pode-se argumentar que é o mais retórico de todos os trabalhos de Hobbes”.⁶

Hobbes tem à sua disposição duas matrizes de racionalidade.⁷ A primeira remonta ao pensamento grego clássico e a segunda tem proveniência bíblica. Enquanto o discurso filosófico ocidental se põe em movimento com a distinção entre aparência e realidade, a tradição teológica toma como ponto de partida uma vontade absolutamente soberana. No primeiro caso, cabe à

filosofia identificar o que é substancial na multiplicidade fenomênica, detectando uma ordem cuja estabilidade faça com que o universo se torne inteligível. No segundo caso, o cosmo recebe explicação por meio de uma vontade criadora primordial, origem do ser e de todo bem. A *prima philosophia* de Hobbes perfaz, segundo T. Sorell, "simultaneamente uma revisão radical das concepções de Aristóteles da física e da metafísica, uma despedida consciente de Descartes e, paradoxalmente, uma doutrina fundada sobre a teologia do voluntarismo".⁸

A filosofia grega e o pensamento bíblico apresentam posições metafísicas incongruentes. O monoteísmo judaico inicia-se com o conceito de criação. Desde a primeira frase da Bíblia, a vontade do criador existe como fato incontrovertido. O mundo, em contrapartida, carece de suporte e tem necessidade de um discurso que explicita sua razão de ser. Na tradição hebraica, a existência de todas as coisas deriva da existência de Deus, e sem ela nada subsiste. A vontade do Senhor é variável ao longo do tempo; seus limites não cabem na razão humana e nem sequer podem ser formulados de maneira coerente. Somente Deus pode ordenar "não matarás" e, sem se contradizer, exigir espécimes da raça humana em sacrifício. O saber mais precioso ao qual o homem religioso aspira não é o conhecimento das coisas mundanas, mas a ciência profética, quer dizer, "conhecer hoje o que Deus fará amanhã".⁹

O começo da filosofia grega está localizado no extremo oposto do conceito veterotestamentário dos primórdios. A tese dos fisiólogos pré-socráticos pode ser expressa pelo dito latino *ex nihilo nihil fit*. De acordo com tal *take off* explicativo, constitui uma suposição irracional que algo venha a existir à revelia da continuidade dos seres no cosmo. A vida pode, por certo, originar-se *in vitro*, mas tal surgimento não provém do nada, e sim de algum gérmen que está na origem do que é concebido, nasce e se

desenvolve. O bloco de gelo desaparece na água que, por sua vez, pode acabar evaporando-se, mas nada pode desaparecer no nada, uma vez que de nada coisa alguma tem procedência. "Isto nunca será forçado", raciocina Parmênides, "que os que não são, sejam".¹⁰ Para os gregos, tanto a geração quanto a morte tratam invariavelmente de algo que provém de algo e de algo que desaparece em algo.

A tradição clássica de razão está comprometida com a lei e a justiça enquanto ordem, harmonia e proporção, ao passo que na tradição judaica a lei diz respeito à vontade de alguém e a justiça prescreve obediência à sua vontade. Tal disjunção entre lei, enquanto regularidade, e lei como expressão de vontade soberana configura diferentes concepções de futuro. De acordo com o discurso bíblico, Deus não apenas decide sobre o destino dos povos, mas também intervém por meio de milagres no curso da natureza, ou seja, o Senhor aniquila ou salva, enquanto sua vontade permanece imperscrutável. O contrário ocorre com o *logos* grego. Nele a predizibilidade do futuro depende do conhecimento presente das leis que comandam a sucessão de todas as coisas sob o sol. Ao conceber a razão constituindo-se a partir de um ato voluntário, a modernidade filosófica toma conta da vontade criadora. Descartes se apodera da criação divina e livre das verdades eternas por um raciocínio metódico claro e distinto. Hobbes se apossa, por sua vez, da soberania absoluta via geometria, concebendo o ato criador primevo como geração voluntária de um grande *artificium*, denominado reverentemente pelo filósofo materialista de *mortall God*.

Graças a inferências geométricas, Hobbes desatrela o antigo *theos* imortal do recém-nascido deus mortal, separando Igreja e Estado. O produto material do ato político criador hobbesiano compõe um conceito de natureza cujo suporte ontológico não é mais a noção substancial de *physis*, mas sim o

virtuosismo autofundante da razão legitimada por força do raciocínio. A crítica de Hobbes ao pensamento político clássico é derivada da substituição do gesto criador bíblico pelo moderno *fiat lux* contratualista, gerador da vontade política de um árbitro soberano.

Hobbes situa-se na soleira de uma época na qual, por um lado, repercutem ainda problemas metafísicos da alta escolástica e que, por outro, ainda não se encontra sob o signo prometéico da Grande Revolução. Do Medievo Hobbes herda a coexistência enigmática entre lei natural e lei revelada, sustentada por duas posições jusnaturalistas antagônicas, a primeira defendida por Tomás de Aquino e a segunda por Guilherme de Ockham. A diferença dos posicionamentos deve-se ao estatuto controverso predicado ao direito natural como um dos *preambula fidei* da teologia natural. Enquanto o Aquinate procura conciliar a fé neotestamentária com a lei natural a partir da última, o monge inglês busca harmonizar ambas com base na revelação cristã. Devido à nítida distinção que faz entre dados naturais e dados revelados, Ockham não acompanha Tomás de Aquino quando esse entende que parte das verdades reveladas é acessível à simples razão, mas postula peremptoriamente que "*articulus fidei non potest evidenter probari*".¹¹

O pomo da discórdia não é o acervo da revelação pertinente à conduta salvífica dos homens, mas o naturalismo ético de Aristóteles, para quem o bem-agir (*eudaimonia*) coincide com o agir segundo a natureza. Ao atribuir o *ius naturale* tão-somente a uma fração da ordem dada ao intelecto humano pelo Criador, Tomás de Aquino não vê contradição entre tal ordenamento parcial e o todo da ordenação divina, providenciado pela revelação bíblica. Por entender que somente a revelação dá a conhecer ao homem a existência de um bem supremo último, Ockham concebe a lei natural como corolário da fé cristã, excluindo por

princípio teológico qualquer antagonismo entre ambas, uma vez que o direito natural apenas notifica aos homens a vontade de Deus como único legislador do bem-viver, cujo fim último é idêntico à visão beatífica.

Como fiel na balança do jusnaturalismo medieval, o agir conforme a natureza, de proveniência aristotélica, constitui critério axiológico para avaliar as relações entre lei natural e lei revelada nos dois clássicos medievais. Se a validade das leis naturais provém do fato de elas serem boas, não há necessidade de uma lei revelada. Caso, mesmo assim, dela houver alguma, essa não poderá contrariar aquelas. Com isso, o aristotelismo tomista chega a seus limites nocionais. Ou bem a lei revelada é supérflua, ou não passa de uma potencialidade normativa da *physis* grega. Em ambos os casos, o ideário normativo cristão carece de originalidade axiológica e se autolimita como positivismo teológico. Se, inversamente, a validade das leis naturais não está assegurada, devido ao fato de tratar-se de leis eticamente questionáveis, a lei revelada deve postular uma alteração substancial da natureza humana como fonte do *ius naturale*, caso o homem deva cumprir o que está prescrito em leis às quais ele não tem acesso por meios naturais. Aqui o antiaristotelismo ockhamista dá a mão à palmatória, pois querer que o homem observe uma lei que exija dele outro ser daquele que lhe é próprio por natureza constitui um contrasenso, ou seja, uma lei perde vigência no momento em que os destinatários dela não são mais os seres para os quais está em vigor.

Independentemente do fato de o *ius naturale* estar certo ou errado, ser válido ou nulo, ter eficácia ou não, a razão pela qual homens com deficiência axiológica necessitam de leis sobrenaturais pertence à doutrina revelada, e não resulta da natureza humana. Lutero tira disso a conclusão, negando a existência de

um direito natural pós estado paradisíaco,¹² uma vez que é por revelação divina que sabemos sermos pecadores. Corrupta por definição, a natureza humana não pode ser fonte de leis vinculantes para qualquer ser humano. Em face de tal xeque-mate teológico, o senso aristotélico do tomismo mostrou-se inofensivo, bloqueando o entendimento com a Reforma. Mesmo que Ockham não houvesse sido execrado pela excomunhão, e sua conciliação entre lei revelada e lei natural pudesse, em princípio, ter impedido o cisma do Ocidente, a posição do *Venerabilis Inceptor* é incompatível com o jusnaturalismo moderno.

Respeitadas as diferenças entre os modernos clássicos jusnaturalistas, todos eles concluem o inverso de Ockham acerca da necessidade de leis não naturais para os humanos, quer dizer, se ao homem fazem falta leis diferentes da natureza, o legislador delas não é o Senhor da fé cristã e sim o próprio homem. Quanto a isso, Hobbes é incisivo. Embora o *Leviatã* faça jus ao cognome de Deus, ele é um ser mortal como outro qualquer que nasce, cresce e morre sob o sol.¹³ Por mais absolutista que seja, o Estado hobbesiano “carrega consigo a imperfeição da mortalidade”.¹⁴

Entre o luteranismo e o jusnaturalismo moderno situa-se a ortodoxia canônica do catolicismo. Por um lado, ela partilha com os reformadores a noção paulina de pecado, mas, com vistas ao legado aristotélico-tomista, rejeita a idéia de que a culpa original tenha corrompido totalmente a natureza dos homens.¹⁵ Com o jusnaturalismo moderno a doutrina católica do direito natural prevê, por outro, a vinculação de leis legisladas exclusivamente por homens, mas, igual aos reformadores, contesta solenemente que substituam a lei revelada pelo Senhor. O luteranismo descarta o direito natural por princípio, o jusnaturalismo moderno contrapõe ao estado natural um estado político e o catolicismo da Contra-Reforma possui três fontes para o conceito normativo de lei. Nenhuma das três concepções de *ius naturale* corresponde à concepção estoíco-ciceroniana ou estoíco-

ulpiana de lei natural, porquanto as últimas operam com uma versão conatural redutora de normatividade.¹⁶

O legislador da lei natural e o legislador da lei revelada são idênticos. O Deus cristão legisla tipos de leis com matrizes diferentes. O fato de Deus como único legislador estar isento de contradição, ao promulgar a lei criada e a lei revelada, não esclarece se iria se contradizer caso viesse a legislar duas ou mais leis naturais e ou duas ou mais leis reveladas. Segundo uma doutrina, Deus fez as leis naturais com o mundo que criou e, desde então, respeita que esse funcione de acordo com aquelas, quer dizer, o legislador divino não altera a ordem natural dada pela constituição fundante do cosmo. Ao homem cabe ater-se ao *ius naturale* e, como guardião fiel, rejeitar qualquer violação daquelas leis como ofensiva ao Criador. A admissão de novas leis naturais, derogando as anteriormente válidas, implicaria atribuir ao Deus imutável, eternamente idêntico a si mesmo, uma contradição *racional* insuportável, ou seja, o Criador não pode determinar posteriormente o que não quer desde o início. Nessa linha de raciocínio, fenômenos naturais inexplicáveis constituem exceções que confirmam a regra, e são denominados *milagres*.

De acordo com outra doutrina, o fato de haver milagres revida a tese de que Deus mantém invariavelmente as leis estabelecidas por ocasião da criação do universo. A derrogação do *ius naturale* recebe, segundo essa posição, cobertura racional pelo evento da revelação, vale dizer, se o cristão é obrigado a admitir que o legislador não se contradiz ao revelar outra lei daquela fixada pela criação, ele não pode ter razões para supor que Deus caia em contradição, ao legislar com várias constituições naturais, pois soberana é a vontade do Senhor. Encarado deste ponto de vista, o *ius naturale* não conhece para cristãos cláusulas pétreas. Pelo contrário, não admitir que Deus possa modificar leis naturais em conformidade com sua insondável *providência* constitui um ato blasfêmico. Aceitar que nada é impossível ao Senhor é condição

racional necessária do acolhimento de sua revelação e representa, no universo criado, o milagre por excelência para as criaturas tementes a Deus.

O jusnaturalismo medieval não se dá conta de que os termos da equação criação/providência somente podem receber encaminhamento satisfatório com uma operação *não* jusnaturalista. Caso Deus não se contradiz ao manter duas constituições fundamentais no mundo – a criada e a revelada – é mais relevante esclarecer que Ele não se acha em contradição por ser legislador de várias *revelações* do que eliminar toda contradição no modo como legisla naturalmente o mundo: a saber, com base numa ou mais leis naturais. Sob este aspecto, o jusnaturalismo moderno devolve à legislação revelada o problema cuja solução a Cristandade confia ao pensamento filosófico. Em outras palavras, a Modernidade despotencializa a controvérsia jusnaturalista do Medievo em torno do *ius naturale* com o chamado *estado de natureza*, referencial hipotético unitário para a criação do moderno poder político e seu correspondente ordenamento jurídico. A *quaestio disputata* que os teólogos medievais desviam da lei revelada para a lei natural, os filósofos jusnaturalistas deslocam do estado natural para o estado político.

A questão irresolúvel do poder no *state of nature* hobbesiano reaparece com virulência original nas relações dos Estados entre si. Em ambos os planos, a *episteme* teológica atua reativamente, ocupada que se encontra em administrar o ecumenismo das revelações divinas.

Estado de natureza e dialética

Na mesma medida em que o positivismo teológico fica esvaziado pelo confronto das múltiplas confissões religiosas, o jusnaturalismo filosófico esvai-se em contato com a multiplicidade constitucional dos Estados nacionais. Os problemas que a intervenção de um Estado em outro Estado, em nome de doutri-

nas jusnaturalistas, traz atualmente para o direito positivo são similares aos problemas que a excomunhão de multidões, em nome da respectiva doutrina revelada, suscita para o *ius naturale* na época da Reforma.¹⁷

Tal estado de coisas precisa lidar a contento com o jusnaturalismo hobbesiano como aliado do cientificismo mecanicista nos tempos heróicos da modernidade filosófica. Uma doutrina jusnaturalista, convertida mediante fundamentação materialista em absolutismo político e, simultaneamente, feita compatível com a Bíblia nas últimas duas partes do *Leviatã*, transforma o contratualista Hobbes no mito apologético da Modernidade e faz dele, erroneamente, um *Founding Father* do Estado de direito.¹⁸ Trata-se de evitar que a filosofia política hobbesiana, por um lado, permaneça comprometida com o nominalismo metafísico de Hobbes que, segundo Rorty, faz com “que palavras cuja referência são as menores partes da matéria trinchem a natureza nas juntas de um modo que outras palavras não fazem”¹⁹ e, por outro, continue sendo avaliada pela simetria entre *common-wealth ecclesiasticall* e *common-wealth civill*, contida emblematicamente no título da obra-prima do teórico político inglês.

Diferentemente do que ocorre com os pósteros Pufendorf e Locke, o jusnaturalismo hobbesiano corresponde à posição diametralmente oposta da doutrina ciceroniana de direito natural. De acordo com a tradição estoica, o estádio anteestatal da humanidade constitui uma situação de paz e harmonia preestabelecidas. À luz dessa versão, o abandono da idade de ouro por parte de Hobbes não passa de um eco remanescente do estado natural epicurista.²⁰

Hegel não partilha do otimismo naturalista. Como resultado parcial das preleções sobre *ius naturae*, ministradas em Iena entre 1802-1805, o recém-admitido professor de filosofia publica um

artigo polêmico, intitulado *Sobre as diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural*,²¹ no qual não há o menor resquício de um período idílico na aurora da espécie humana. O texto marca, no âmbito de uma série de esboços sistêmicos, o início do itinerário dialético ao longo do qual sobressai a “originalidade de Hegel (...) em conceber o estado de natureza na sua determinação lógica.”²² A crítica à coerção e ao contrato, feita em nome da vida ética, prefigura a excelência do reconhecimento e da eticidade sobre o poder inerte de uma força incontrollável.²³

Sem citá-lo nominalmente, Hegel trata o teórico político inglês como empirista, ao qual faltam critérios racionais adequados para distinguir o casual do necessário, com a consequência de que o princípio norteador do *a priori* é o *a posteriori*, ou seja, a ficção do estado natural pressupõe que se queira chegar onde é preciso chegar, a saber: a seu abandono.²⁴ Embora no texto ienense o estado de natureza tem por referência um momento dentro de um processo fundamental de mudança, o dialético *in spe* não dispõe ainda da chave que descodifica o caráter empírico da ciência hobbesiana do direito natural. Num cenário de causalidades mútuas, é descrita uma dinâmica conceitual cujas extensões lógicas remetem à contraditoriedade básica entre estado natural (*Naturzustand*) e estado de direito (*Rechtszustand*), concebidos por Hegel como “os momentos estilhaçados da eticidade orgânica”.²⁵ O jovem filósofo não chega a formular a contradição, limitando-se a reproduzir a majestade do ético num dos pólos antagônicos da reflexão. “Na idéia”, escreve Hegel, “a infinitude é verdadeira, a individualidade como tal nada constitui, e é una com a absoluta majestade ética que, como deveras vital, não perfaz a unidade de um ser submisso, e sim a única verdadeira eticidade do indivíduo”.²⁶

Emolduradas pelo sistema da vida ética, as reflexões de Hegel do início do século sobre o direito natural científico partem de uma concepção de absoluto como manifestações da natureza

ou enquanto potência de totalidades, semelhantemente ao que a água representa para os peixes e o ar para os pássaros.²⁷ As ilustrações hegelianas da água e do ar sugerem a noção cartesiana de movimento pela inclinação prévia de uma estrutura virtual do mesmo, combatida por Hobbes por postular uma indevida potencialidade do movimento.²⁸ Seja como for, ao retomar a doutrina do direito natural, aproximadamente duas décadas depois, Hegel a remete no prefácio da *Filosofia do direito* à natureza especulativa do saber, assegurando que “o todo assim como o desenvolvimento de suas partes repousa sobre o espírito lógico”.²⁹

Caso o legado filosófico de Hobbes seja dialetizável, nenhuma de suas partes pode ser descartada por um método cujo arco lógico-especulativo se estende entre o que constitui o *antes* de cada ciência e o que ela mesma mostra na conclusão como seu *depois*.³⁰ A possibilidade de integrar os textos de Hobbes aos padrões circulares de interação da idéia absoluta depende de sua adequação à doutrina dissipativa de ser no início da ciência hegeliana da lógica. Para a tarefa que espera poder separar o trigo do joio hobbesiano, a alternativa dialética tem caráter investigatório, vale dizer, importa examinar sob um visor hipotético o potencial dialético do jusnaturalismo hobbesiano.

Dialetizado corretamente, o pensamento de Hobbes termina necessariamente configurando o “*ser plenificado, o conceito que se entende, o ser como a concreta e também intensiva totalidade*”.³¹ Tal verdade pura, que ao final torna-se começo de uma outra esfera e ciência – a natureza –³² perfaz o resultado do devenir sistemático da verdade, eis que o puro ser e o puro nada são o mesmo no início da lógica. Por isso ser assim, o lugar sistemático de fazer a pergunta pela inerência dialética da ciência hobbesiana não é idêntico ao lugar onde é aguardada e recebida a resposta. Em outras palavras, a obra hobbesiana somente será dialetizada de maneira correta caso puder ser ajustada à doutrina hegeliana do ser.

À primeira vista, o pensamento hobbesiano está prenhe de matéria e formas dialéticas. Como a disposição ao convívio não é dada aos homens pelo nascimento, a habilidade para conviver em paz advém aos humanos por intermédio de práticas disciplinares de caráter formativo.³³ Avaliada com os resultados dessas práticas, a diferença entre um homem não formado e o produto da formação reduz-se ao pólo inicial e ao pólo final das transformações que envolvem o ser humano ao longo da vida. Olhado a partir das origens, o movimento não garante a inseparabilidade de ser e de nada. Para poder assegurar o que Hegel chama de “o imediato indeterminado (*das unbestimmte Unmittelbare*)”,³⁴ a verdade do vir-a-ser tem que ser de tal ordem que o puro ser e o puro nada não passem cada qual um ao outro, mas tenham já passado, isto é, que o perene devenir dialético seja uma verdade especulativa, “um movimento, no qual ambos são diversos, mas o são por uma diferença que imediatamente também se dissolve”.³⁵

Somente uma origem preconcebida como apta a explicar a inaptidão dos humanos à convivência pacífica poderia candidatar-se como adequada a um ser isento de qualquer qualidade, adquirindo caráter de indeterminação exclusivamente por oposição ao que é determinado. Tal negativo do negativo não encontra, porém, suporte no pensamento de Hobbes e sequer é ventilado em seus escritos. Por mais intimidador que o poder de destruição dos homens seja, nenhum fragmento da obra hobbesiana contém indícios de uma maldade coetânea à natureza humana, ou revela traços da perversão genética do tipo apostrofado por Paulo de Tarso nos primórdios da espécie e feita existente em cada ser humano, de geração em geração, pela ortodoxia dogmática do cristianismo, tendo em vista o padrão de negação e contra-negação da redenção sobrenatural do gênero humano.

O jusnaturalismo hobbesiano é composto de duas peças-chave: direito natural e lei natural. Entre ambas inexiste uma

primazia ontológica, à semelhança da não-retroatividade metafísica das categorias dialéticas de ser e nada em Hegel. Mas, diferentemente do que acontece na doutrina hegeliana do ser, direito e lei naturais não se encontram transportados um no outro. A verdade do jusnaturalismo hobbesiano não corresponde à verdade do devenir no início da *Ciência da lógica*. Pelo contrário, direito natural e lei natural habitam cada qual em Hobbes um espaço próprio, aptos em princípio a perenizarem a condição natural do homem *ad calendas graecas*.

O direito natural converte-se, sem qualquer registro mediador, no livre uso das faculdades racionais, com vistas à autopreservação de cada ser humano em conformidade com sua reta razão, "eis porque a primeira fundação do direito consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e seus membros.³⁶ Do mesmo modo, as leis naturais transitam em Hobbes espontaneamente pelo foro íntimo.³⁷ Direito natural e lei natural não imigram um no outro, como acontece com o ser e o nada pelo fluxo metafísico da verdade especulativa. O que se passa, no teórico político inglês, é que o direito natural encontra-se vertido em liberdade e a lei natural está convertida em consciência. Hobbes define o direito de natureza como "liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim".³⁸ A lei de natureza é definida por Hobbes como "um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la."³⁹

Na medida em que as leis naturais prendem a consciência dos homens, Hobbes desvincula, por uma nítida distinção entre

direito e lei, o esteio de direitos do portador das obrigações, de maneira que o direito tem por referência a liberdade e a obrigação adquire por objeto o vínculo. Com isso, a reciprocidade entre direito e obrigação desaparece. Ao indivíduo cabem direitos que não implicam obrigações para outrem, ou, como Hobbes concebe o momento fictivo do estado natural, ao escrever: “Retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si”.⁴⁰

O teórico político inglês declina predicar aos dois pólos jusnaturalistas – direito natural, lei natural – qualquer virtualidade metafísica integradora. O direito natural hobbesiano carece de qualidade moral, e as leis naturais só valem de forma absoluta no âmbito da consciência individual. Não obstante os designativos *direito* e *lei* sejam comumente confundidos, Hobbes assevera que é necessário distingui-los um do outro. Enquanto o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, a lei determina ou obriga a uma de ambas as ações. “De modo que”, conclui Hobbes, “a lei e o direito se distinguem tanto quanto a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”.⁴¹

O desempenho mediador universal das leis naturais, como *dictamina rectae rationis*, é sufocado por Hobbes no embrião, isto é, por mais que valham no plano da consciência, os ditames da reta razão não vinculam a conduta dos homens, razão por que apenas impropriamente são chamadas de leis.⁴² Por não conterem obrigatoriedade, permanecem desassistidas de vinculação intersubjetiva. Com isso, o absolutismo hobbesiano do direito natural e da lei natural desaparece onde a força física, a estratégia calculista ou a maquinação mental encontra os seus limites naturais. Enquanto na *Ciência da lógica* o desaparecimento mútuo e recíproco do puro ser e do puro nada torna ambos idênticos,

como categoria do *Werden* (tornar-se), direito e lei se perpetuam em Hobbes lado a lado, graças à sua intrínseca naturalidade.

O jusnaturalismo hobbesiano parte da premissa de que as leis naturais, procedam elas da natureza ou da Bíblia,⁴³ não contêm uma obrigação capaz de comprometer os homens entre si e, muito menos, vincular o homem a si mesmo. À luz dessa premissa, o direito natural favorece a sobrevivência, mas não a assegura. Na ausência de qualquer vinculação intersubjetiva, a autoconservação física constitui para Hobbes a exceção fortuita da regra segundo a qual cada homem corre risco igual de ser ferido de morte por seu semelhante. A inconseqüência dialética do jusnaturalismo hobbesiano consiste na ausência pura e simples de qualquer mediação entre um conceito moral de consciência e um conceito amoral de direito e resulta do fato de o homem, enquanto ser corpóreo, não foge ao movimento dos animais e dos seres inanimados.⁴⁴

O teórico político inglês não diz como se dá a passagem entre o que o homem faz “por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”, e o que faz como portador de direito para “preservar e defender seu corpo da morte e dos sofrimentos”.⁴⁵ Conceder ao homem um direito por natureza significa lhe assegurar, como agente corporal, que sua vontade de conservar a integridade física é o fundamento do direito, vale dizer, assim como é naturalmente necessário para o homem, como ser corpóreo, satisfazer a exigências físicas, do mesmo modo lhe é forçosamente natural que aja voluntariamente de maneira que suas necessidades sejam satisfeitas.⁴⁶ A irredutibilidade do portador de direito está, em Hobbes, fincada na materialidade do indivíduo físico.

Conclusão

Por maiores que sejam, em comparação com a *community of nature* lockiana, as similaridades entre Hobbes e Hegel quanto à tese da violência no estado de natureza, o descarte do contrato por parte do último, com base na determinação recíproca dos extremos lógicos, não tem a ver com a carência de um senso dialético do primeiro, mas com a tese dialeticamente indevassável do estado natural no teórico político inglês. A conversibilidade hobbesiana entre direito e liberdade bloqueia, de saída e em princípio, a dinâmica dialética do conceito hegeliano de lei.⁴⁷ Para Hobbes, as leis da natureza são imutáveis e eternas.⁴⁸

Notas

¹ HOBBS, Thomas. *Leviathan* II, 22. Ed. by R. Tuck. Cambridge: New York: Cambridge University Press., 1991, p. 155. "By *Systemes* I understand any numbers of men joynd in one Interest, or one *Businesse*"; versão portuguesa, p. 141 (Doravante: *Leviathan*).

² Idem. *The elements of law natural & politic*. Ed. by F. Tönnies. Second imp. Cornwall: Frank Cass, 1984, p. XV. "From the two principal parts of our nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical"; versão portuguesa, p. 5 (Doravante: *Elements*).

³ RYAN, Alan. Hobbes's political philosophy. SORELL, Tom (Ed.). *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996, p. 208.

⁴ HECK & LEANDRO. Hobbes e a modernidade filosófica. *Philosophos* (Goiânia), v. 3, n. 1, 1998, p. 57.

⁵ SKINNER, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁶ Ibidem, p. 426-427. "A number of recent commentators have taken it for granted that Hobbes's desire to reach a wider audience must account for his changed literary strategies in *Leviathan*. He is assumed to be following the ancient maxim to the effect that, while the open palm of rhetoric is needed for the vulgar, the closed fist of dialectic is sufficient for the learned. But this explanation fails to take account of the place in Hobbes's intellectual

development of the Latin *Leviathan* of 1668. On the one hand this is obviously a further treatise intended for the learned. On the other hand it is arguably the most rhetorical of all Hobbes's works"; versão portuguesa, p. 569-570.

⁷ HECK & LIMA-RASMUSSEN. Direito natural e leis civis em Thomas Hobbes. *Fragmentos de Cultura*. (Goiânia), v. 10, n. 3, 2000, p. 495-509.

⁸ SORELL, Tom. Op. cit. (Introduction), p. 5. "(...) Hobbes's first philosophy was simultaneously a radical revision of the concepts of Aristotle's physics and metaphysics, a conscious departure from Descartes, and, paradoxically, a doctrine founded on a theology of voluntarism".

⁹ MADANES, Leiser. Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso*. (São Paulo), 28, 1997, p. 90.

¹⁰ DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von W. Kranz. Berlin: Weidemann, 1951, p. 49. A tradução do chamado caminho da verdade parmenídica é muito controvertida. Cf. SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 296-311 (Col. Filosofia) e SILVA, José A. Só o ser é. *Fragmentos de Cultura*. (Goiânia), v. 9, n. 1, 1999, p. 53-73.

¹¹ OCKHAM, William. *Opera theologica IX* (Quodl 1, q. 1), p. 1. Apud GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*; versão portuguesa, p. 133 (Coleção Filosofia).

¹² Segundo Lutero, os primeiros homens viviam no paraíso em estado natural, e não em um estado *praeter* natural. Em seu *Comentário do Gênesis*, o reformador expõe: "Quin hoc statuamus iustitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis. Sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum (...). Porro haec omnia probant, originalem iustitiam fuisse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, manifestum est naturalia non mansisse integra sicut Scholastici delirant" (*Weimarer Gesamtausgabe*, Bd. 24, p. 124).

¹³ *Leviathan* II, 17, p. 120. "This done, the Multitude so united in one person, is called a *Common-Wealth*, in latine *Civitas*. This is the Generation of that great *Leviathan*, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortal God*, our peace and defence"; versão portuguesa, p. 109-110.

¹⁴ 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, p. 91.

- ¹⁵ *Concílio de Trento* (1546), quinta sessão: "(...) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus 'peccatum' (Rom 6, 12) appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, an. sit". DENZIGER. *Enchiridion Symbolorum*, 1515, p. 367-368.
- ¹⁶ HECK. Jusnaturalismo e dialética. *Veritas*. (Porto Alegre), v. 44, n. 4, 1999, p. 998.
- ¹⁷ Cf. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1990.
- ¹⁸ KERSTING, Wolfgang. Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes. Bemerkungen anlässlich der zugleich naturrechtlichen und modernitätseuphorischen Hobbes-Interpretation von Norbert Campagna. *Studia Leibnitiana*, XXII, 1998, p. 354-376.
- ¹⁹ RORTY, Richard. A utopia de Gadamer. *Caderno Mais*. Folha de São Paulo, 13.02.2000, p. 11, coluna 3.
- ²⁰ Cf. LUDWIG, Wolfgang. *Die Wiederentdeckung des epikurischen Naturrechts*. Frankfurt a/Main: Klostermann, 1998.
- ²¹ HEGEL, Georg W.-F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. *Jenaer Kritische Schriften* (II). Hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. Hamburg: Meiner, 1983, p. 90-178.
- ²² SANTOS, José H. Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1993, p. 67.
- ²³ RIEDEL, Manfred. Hegels Kritik des Naturrechts; SIEP, Ludwig. Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegels-Studien*. (Bonn), Bd. 4, 1967, p. 177-204 e Bd. 9, 1974, p. 155-207, respectivamente.
- ²⁴ HEGEL. Op. cit., p. 102. "Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Übel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anders heisst, als es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, dass nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstrebenden das Gute oder dass sei, wohin man kommen müsse".
- ²⁵ *Ibidem*, p 103: "(...) die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit".

26. Ibidem, p. 104. "Sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelheit als solche nichts, und schlechthin Eins mit der absoluten sittlichen Majestät, welches wahrhafte lebendige, nicht unterwürfige Einssein allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist".
27. Ibidem, p. 177.
28. Cf. BERNHARDT, J. La polémique de Hobbes contre la *Dioptrique* de Descartes dans le *Tractatus Opticus II*. *Revue Internationale de Philosophie* (Louvain), n. 129, 1979.
29. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister, 4. Aufl. Hamburg: Meiner, 1955, p. 4.
30. Idem. *Wissenschaft der Logik*. Bd. II. Hrsg. von G. Lasson. Hamburg: Meiner, 1969, p. 504.
31. Ibidem. "(...) erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität".
32. Ibidem, p. 505.
33. *Hobbes über Freiheit*. Edição bilíngüe (latim/alemão) dos três primeiros capítulos do *De Cive*. Ed. por GEISMANN, & HERB. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, 1, 2. "Manifestum ergo est omnes homines, cum sint nati infantes, ad societatem ineptos manere (...). Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina factus est"; versão inglesa, p. 21-22; versão portuguesa, p. 29. (Doravante: *De cive*)
34. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre vom Sein (1832). Hrsg. von H.-J. Gawoll. Hamburg: Meiner, 1990, p. 71.
35. Ibidem, p. 72. "(...) das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat".
36. *De cive* 1, 7. "Neque enim juris nomine aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam & membra sua quantum potest tueatur"; versão inglesa, p. 27; versão portuguesa, p. 35.
37. Ibidem 3, 27. "Ideoque concludendum est, legem naturae semper et ubique obligare in foro interno sive conscientia, non semper in foro externo sed tum solusmodo, cum secure id fieri possit"; versão inglesa, p. 56; versão portuguesa, p. 78. *Leviathan* I, 15, p. 110. "The Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not alwayes"; versão portuguesa, p. 98.

³⁸ *Leviathan* I, 14, p. 91. "The *Right of Nature*, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature, that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto"; versão portuguesa, p. 82.

³⁹ *Ibidem*. "A *Law of Nature*, (*Lex Naturalis*), is a Precept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved".

⁴⁰ *De cive* 8, 1. "Let us return again to the state of nature, and consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddenly (like mushrooms) come to full maturity, without all kind of engagement to each other"; versão inglesa, p. 100; versão portuguesa, p. 158.

⁴¹ *Leviathan* I, 14, p. 91. "For though they that speak of this subject, use to confound *Jus*, and *Lex*, *Right* and *Law*; yet they ought to be distinguished; because *Right*, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas *Law*, determineth, and bindeth to one of them: so that *Law*, and *Right*, differ as much, as *Obligation*, and *Liberty*; which in one and the same matter are inconsistent".

⁴² *De cive* 3, 33. "(...) *lex autem proprie atque accurate loquendo, sit oratio ejus, qui aliquid fieri vel non fieri aliis imperat; non sunt illae proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt;*" versão inglesa, p. 59; versão portuguesa, p. 82. *Leviathan* I, 15, p. 111. "These dictates of Reason, men use to call by the names of *Lawes*, but improperly (...)" ; versão portuguesa, p. 99.

⁴³ A conexão estabelecida pelo ressurgimento do tomismo pós-Reforma, no sentido de que os mandamentos e as proibições contidas na Bíblia não podem diferir dos ditames da lei da natureza, é assumida por Hobbes, ou como Skinner observa: "(Hobbes was later to pounce rather cunningly on this point)". SKINNER. *The foundations of modern political thought*. Volume two: the age of reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (reprint, 1979, 1980), p. 150. Versão portuguesa, p. 428.

⁴⁴ ZARKA, Yves Ch. Identité et ipsité chez Hobbes et Locke. *Philosophie*. (Paris), n. 37, 1993, p. 5-19.

⁴⁵ *De cive* 1, 7. "(...) *idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum*. (...) *Non igitur absurdum, neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte & doloribus proprium corpus & membra defendat, conseruetque*"; versão inglesa, p. 26-27; versão portuguesa, p. 35.

⁴⁶. GEISMANN, Georg. Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. (Berlin), Bd. 5, 1997, p. 237. "So natürlich-notwendig (...) dem Menschen die Bedürfnisbefriedigung ist, so natürlich notwendig (...) ist ihm das willentliche Besorgen dieser Befriedigung".

⁴⁷. Cf. BOGDANDY, Armin von. *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg/München: Alber, 1989 (Symposion).

⁴⁸. *Leviathan* I, 15, p. 110. "The Lawes of Nature are Immutable and Eternal!"; versão portuguesa, p. 98.

Referências bibliográficas

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 regimine 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.

BARNOUW, JEFFREY. Le vocabulaire du *conatus*. ZARKA, Yves Ch. (Ed.). *Hobbes et son vocabulaire*. Etudes de lexicographie philosophique. Paris: J. Vrin, 1992.

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.

BOGDANDY, Armin von. *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg/München: Alber, 1989.

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. DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von W. Kranz. Berlin, Weidemann, 1951.

GAUTHIER, David. *The logic of Leviathan*. The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1969.

GEISMANN, Georg. Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. (Berlin), Bd. 5, 1997.

GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. do italiano por Luís A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

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).

GOUGH, John. *The social contract*. A critical study of its development. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1977.

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: Quieroz, 1980. HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988.

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

HEGEL. *Wissenschaft der Logik* I (1812), II (1813-16). Hrsg. von G. Lasson. Hamburg: Meiner, 1969.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Das Sein (1812). Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg: Meiner; 1986.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre vom Sein (1832). Hrsg. von H-J. Gawoll. Hamburg: Meiner 1990. _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4. Aufl. Hamburg: Meiner, 1955. Trad. do alemão por Marcos L. Müller. Campinas: Unicamp, 1996/98 (Textos Didáticos).

_____. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: *Jenaer kritische Schriften* (I). Hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. Hamburg: Felix Meiner, 1979.

_____. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. In: *Jenaer kritische Schriften* (II). Hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. Hamburg: Meiner, 1993,

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. 7. Aufl. Hamburg: Meiner, 1969. Trad. do alemão por Artur Mor!ão. 2 v. Lisboa: Edições 70,

1988/89.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K.-M. Michel. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1986.

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. HOBBS, 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 (Col. 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. (Col. 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 bilingüe (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. *Thomas Hobbes*. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2002.

_____. *Platons' Staat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

_____. (Hrsg.). *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen kirchlichen Staates. Berlin: Akademie Verlag, 1996 (Klassiker Auslegen).

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*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 (Coleção Passo-a-Passo - Filosofia).

_____. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*. (São Paulo), v. 31, 2000. MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessiv individualism: Hobbes to Locke*. 2. Ed. Oxford: Clarendon Press, 1984. Trad, do inglês por Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MADANES, Leiser. Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso*. (São Paulo), 28, 1997.

MATHIOT, Jean. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão? *Discurso* (São Paulo), v. 22, 1993.

MARGUTTI-PINTO, Paulo R. A questão da transmissão do movimento na filosofia primeira de Hobbes. *Kriterion*. (Belo Horizonte), 97, 1988 (A filosofia do século XVII e a tradição).

MAYER-TASCH, Peter C. *Hobbes und Rousseau*. 3. Aufl. Darmstadt: Scientia Verlag, 1991.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*. Aufsatz über den "Begriff des Politischen" und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932-1933. Stuttgart: Metzler, 1988.

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.

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, 1999.

RIEDEL, Manfred. *Hegel und die antike Dialektik* (Hrsg.). Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1990. SANTOS, José H. trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1993, p. 67 (Col. Filosofia). 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.

SCHMITT, Carl. Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. (Berlin). Bd. XXX, 1936/37.

_____. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938). 2. Aufl. Stuttgart, 199

_____. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922). 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot. 1990.

_____. *Der Begriff des Politischen* (1932). 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1979. Trad. do alemão por Á. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen. *Der Staat*. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte. (Berlin), 4. Bd., 1965.

_____. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaem* (1950). Berlin: Duncker & Humblot, 1988.

_____. *Verfassungslehre* (1928). 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.

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

Companions).

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).