

## Os dois deuses de Hobbes. Limites da obrigação política hobbesiana.

Thamy Pogrebinski<sup>1</sup>

IUPERJ

thamy@iuperj.br

**resumo** O objetivo deste artigo é examinar criticamente algumas interpretações do conceito hobbesiano de obrigação política. O artigo propõe uma nova leitura do problema de obediência em Hobbes a partir de uma interpretação que leva em conta os limites da obrigação política e o contexto teológico que a envolve.

**palavras-chave** Hobbes; obrigação política; desobediência; leis de natureza; teologia.

“Leviatã (...) aquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa”.

Hobbes (*Leviathan*, XVII, 13).

Quando cessa a obrigação política do súdito hobbesiano? Quando ele torna-se livre da obediência ao soberano? Os súditos podem resistir ao poder “irresistível” do soberano? Podem desobedecê-lo? Quais são os limites da obediência no sistema hobbesiano? Estas são algumas das perguntas que passaremos a discutir agora, ao indagarmos sobre a existência de um direito de resistência em Thomas Hobbes.

O direito de resistência é um dos temas mais controversos entre as diversas interpretações que recebeu – e continua recebendo – Thomas Hobbes. Isto porque, como verificaremos a seguir, a admissibilidade ou não deste direito – ou melhor, da possibilidade de resistência, seja ela considerada ou não um direito – traz implicações para a compreensão do sistema hobbesiano como um todo. Assim, esse tema não pode ser estu-

dado isoladamente, mas apenas de uma forma coerente, principalmente, com a teoria da obrigação de Hobbes. Desta forma, a resistência poderá então – pelo menos analiticamente – ser considerada uma das peças da grande máquina que é o Leviatã.

A análise que se segue terá dois momentos. Primeiro, farei uma leitura dos limites da obrigação política hobbesiana baseada em interpretações de alguns comentadores que defendem a existência de um direito de resistência no pensamento de Hobbes. Mostrarei, assim, como se sustenta a possibilidade de resistência no âmbito de interpretações que não concedem à teoria da obrigação hobbesiana uma leitura que leva em conta o fundamento teológico atribuído às leis de natureza. Em seguida, apresentarei uma interpretação das formas hobbesianas de resistência política ao soberano com base na interpretação teológica da filosofia política de Hobbes que defendo alhures (POGREBINSCHI, 2003).

## **O Direito de Autopreservação como um Dever de Resistência**

A defesa do direito de resistência na obra de Hobbes é perfeitamente compatível com a interpretação dominante de que o indivíduo hobbesiano pactua – e conseqüentemente deixa o estado de natureza e adentra a sociedade civil – pelo medo da morte violenta, ou melhor, para preservar a vida e assegurar a paz. Com efeito, o direito de resistência pode ser tido como um corolário desta interpretação, uma vez que o que sustenta a obediência e o que a faz cessar é um único e mesmo fator: a autopreservação.

O direito de autopreservação, cujo conteúdo deve ser compreendido de forma bem mais ampla do que o simples direito à vida, deve ser identificado com o *direito de natureza* que Hobbes atribui aos indivíduos já no estado de natureza e que consiste “na 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” (HOBBS, 1651, XIV, 1).<sup>2</sup> Alguns comentadores autorizados, tais como Hampton (1986) e Kavka (1986), sustentam que este direito de natureza não é abandonado pelos indivíduos ao entrarem em sociedade, uma vez que ele é inalienável e ilimitado.

Inalienável e ilimitado é também o corolário do direito de auto-preservação, isto é, o direito de resistência. Nas palavras de Hobbes:“(...) há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem possa abandonar e transferir. Em primeiro lugar, *ninguém pode renunciar ao direito de resistir* a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio (...)” (HOBBS, 1651, XIV, 8).<sup>3</sup> Observe-se que este é um tema sobre o qual há uma nuance relevante entre o *Leviatã* (1651), o *De Cive* (1642) e o *De Corpore Politico* (1640). Neste último, Hobbes afirma que o contrato implica na renúncia do direito de resistir (HOBBS, 1640, XIX, 10 e XX, 7), já no *De Cive* e no *Leviatã*, é manifesta a sua preocupação em negar expressamente isso.<sup>4</sup> Ressalte-se ainda que, no *De Cive*, Hobbes fala em “desobrigação do *contrato* que...” e no *Leviatã*, fala claramente em “resistir ao *soberano* que...”. O que podemos intuir, portanto, é que o direito de resistência decorrente do exercício do direito natural de auto-preservação não consistiu desde sempre uma preocupação de Hobbes. Inexistente no *De Corpore Politico*, passa a ganhar forma no *De Cive*, mas só se articula como uma teoria consistente (e detalhada ao longo de um capítulo inteiro) no *Leviatã*. Certamente, é possível se atribuir a causas e contextos históricos as nuances relativas a este tema ao longo das obras políticas de Hobbes.<sup>5</sup> No entanto, é de se ressaltar que isto só se pode concluir em relação ao direito de resistência legitimado em face de violações do direito natural de autopreservação, de que estamos tratando neste momento. Pois, como veremos no próximo item (3.2.2), a possibilidade de resistência ao soberano que desobedece ele mesmo às leis naturais (e, assim, a Deus) constituiu desde sempre uma preocupação de Hobbes, conforme demonstraremos com passagens do *De Corpore Politico* e do *De Cive*, além do *Leviatã*.

Com efeito, são várias as passagens do *Leviatã* nas quais Hobbes refere-se ao direito de resistência e reafirma a sua inalienabilidade. Gostaríamos de propor aqui o exame deste direito a partir de duas modalidades, quais sejam, *individual* e *coletiva*. O direito de resistência individual também se subdivide em duas categorias, a saber, a resistência com vistas à *preservação física* e a resistência destinada à *preservação moral*. O direito de resistência coletivo, por sua vez, assume também duas formas: o direito de rebelião e o direito de revolução.

Tendo em vista a integridade, ou autopreservação física, o direito individual de resistência pode se manifestar de três formas. São elas: a) direito de resistir à morte; b) direito de resistir a ferimentos e aprisionamentos; e c) direito de se abster do serviço militar. Temos, portanto, que o direito de autopreservação física não se limita, em Hobbes, ao direito à vida. Hobbes está preocupado também com a integridade física dos indivíduos. Há alguns autores que sustentam ainda que a autopreservação estende-se ao bem-estar dos indivíduos (KAVKA, 1986), à sua boa vida (FLATHMAN, 1993) e ao seu favorecimento pessoal (HAMPTON, 1986). Hobbes, portanto, não quer apenas garantir a vida dos indivíduos, quer assegurar-lhes também a paz.

E, para que esta noção ampla de preservação individual possa ser ilimitada e inviolável, é preciso que a sua garantia seja estendida também contra o poder do soberano. Este encontrará na resistência dos indivíduos limites à sua ação, de modo que ela se mantenha sempre dentro dos fins para os quais foi instituída: a proteção e a segurança dos súditos. Como diz Hobbes, “(...) o fim da obediência é a proteção (...) portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário, há essa liberdade” (HOBBS, 1651, XXI, 21 e 15). A obediência ao soberano só é devida enquanto este agir de forma a garantir a ampla proteção que requer o direito de natureza, ou direito de autopreservação. Quando este se encontra ameaçado, seja esta ameaça proveniente do próprio exercício do poder soberano, os súditos hobbesianos estão livres para desobedecer.

E é justamente a liberdade dos súditos o objeto do capítulo XXI do *Leviatã*, no qual se concentram majoritariamente as apologias de Hobbes à resistência. Após discorrer sobre a liberdade de forma genérica, Hobbes afirma que a “verdadeira liberdade dos súditos são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer” (HOBBS, 1651, XXI, 10). Vale dizer, a verdadeira liberdade para Hobbes não se dá na ausência de ordens proibitivas por parte do soberano, mas, sim, na possibilidade de desobedecê-lo. Mais uma vez, a ambigüidade e a complexidade do pensamento hobbesiano o tornam, simultaneamente, defensor da obediência e da desobediência.

O direito individual de resistência em face de ameaças à preservação física é sistematicamente mencionado no *Leviatã*. A defesa da vida e da

integridade física é irrestrita e consiste no exemplo mais corriqueiro de limitação à ação do soberano. Como afirma Hobbes, “(...) se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer” (HOBBS, 1651, XXI, 11).<sup>6</sup> E, prosseguindo, “(...) o mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte” (HOBBS, 1651, XIV, 8).

Observe-se que Hobbes não se preocupa simplesmente com a continuação da vida, mas com a manutenção de uma vida minimamente digna. Assim, viver aprisionado, com ferimentos incuráveis, lesões corporais ou ainda fisicamente debilitado e enfraquecido não é viver dignamente. Assim, talvez se possa afirmar que existem fatalidades piores do que a morte no mundo hobbesiano (KAVKA, 1986). O soberano deve, portanto, garantir uma vida digna aos seus súditos e não apenas prover a sua integridade física. Se a proteção adquirida em sociedade não é total, legitima-se a desobediência.

A terceira possibilidade de resistência face à ameaça de violação da preservação física dos indivíduos se dá no caso de serviço militar compulsório. Os soldados hobbesianos podem recusar-se a participar de batalhas, pois que nenhum indivíduo é absolutamente imprescindível para o exército. Assim, o soldado que deseja evitar ir para a guerra pode fazê-lo desde que aponte um substituto para si. “Um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar” (HOBBS, 1651, XXI, 16). E não é apenas esta hipótese que facultava a recusa ao serviço militar. Os soldados que desejam dele escapar por medo também podem legitimamente fazê-lo: “E deve também dar-se lugar ao temor natural (...) Quando dois exércitos combatem há sempre os que fogem (...) mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente” (HOBBS, 1651, XXI, 16).

Sim, as guerras constituem-se em verdadeiro risco à vida e à integridade física daqueles que delas participam como soldados. E aqueles que a desejam evitar, seja por medo ou por acharem-se prescindíveis para a tarefa, podem fazê-lo. A personalidade egoísta do indivíduo hobbesiano sobrepõe-se à autoridade soberana, permitindo a recusa às suas ordens, mesmo quando elas impliquem em questões de segurança nacional. Como compatibilizar o dever de proteção do soberano – que deve ser ativo tanto em caso de ameaças internas, como de ameaças externas – com a liberdade dos súditos de recusar pegar em armas para defender o Estado? Quem determina se certo sujeito é ou não necessário para prover a defesa do Estado? O soberano ou o próprio súdito?

A segunda modalidade de exercício do direito de resistência individual se dá nas hipóteses em que o súdito hobbesiano deve zelar pela sua preservação moral. Estas possibilidades decorrem de três direitos que lhes são correlatos, quais sejam: a) o direito de não se auto-incriminar, b) o direito de não incriminar outrem, e c) o direito de não se obrigar pelas suas próprias palavras. Hobbes quer garantir não apenas a integridade física, mas também a honra dos indivíduos; quer manter íntegros não apenas os seus corpos, mas também a sua reputação.

“Um pacto no sentido de alguém acusar-se a si mesmo, sem garantia de perdão, é inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e no estado civil a acusação é seguida pelo castigo; sendo este força, ninguém é obrigado a não lhe resistir.” (HOBBS, 1651, XIV, 30)

Observe-se que os súditos podem resistir à auto-incriminação não apenas porque o castigo dela decorrente representa força, ou seja ameaça a sua integridade física, mas também porque ela viola a sua integridade moral. Pois, se este não fosse o caso, Hobbes não afirmaria que “o mesmo é igualmente verdadeiro na acusação daqueles por causa de cuja condenação se fica na miséria, como a de um pai, uma esposa ou um benfeitor” (HOBBS, 1651, XIV, 30).<sup>7</sup> Ora, a acusação de outrem não implica em castigos corpóreos para aquele que acusa – ao contrário, muitas vezes podem até contribuir para evitá-los –, mas, sim, em danos morais. A “miséria” em que se encontrará o indivíduo que acusar o pai, a esposa ou o benfeitor será uma miséria moral. Mais uma vez, Hobbes quer assegurar aos homens uma vida digna.

Assim, “se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio” (HOBBS, 1651, XXI, 13). Temos aqui a afirmação de que mesmo os criminosos, aqueles que violaram as leis civis do soberano, persistem em seu direito de autopreservação. Nada pode retirar-lhes este direito, nem o pacto social inicial e nem a desobediência às leis do estado civil. O direito de autopreservação – seja em seu aspecto físico ou moral – é mesmo inalienável e ilimitado, é um verdadeiro direito natural. O soberano que tentar obrigar um súdito a macular sua reputação através de suas próprias palavras pode ser livremente desobedecido.

E também pelas próprias palavras “ninguém fica obrigado a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por consequência, que a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem do soberano, de executar qualquer missão *perigosa* ou *desonrosa*, não depende das palavras de nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim” (HOBBS, 1651, XXI, 15).<sup>8</sup> Quer Hobbes afirmar nesta passagem que o súdito pode mentir para o soberano de modo a preservar-se a si mesmo? Ou seja, por mais que o súdito dê o seu consentimento para executar uma ordem do soberano que lhe pareça perigosa ou desonrosa, ele não deve ser considerado como tal, mas deve ser compreendido por sua intenção – que, no caso do indivíduo hobbesiano, jamais será a de colocar-se em risco. As palavras dos homens nem sempre os obrigam a seu termo. A submissão ao poder soberano pode exigir que palavras e consentimentos aparentem ser dados, mas o instinto de autopreservação impede que os homens se obriguem ao perigo e à desonra.<sup>9</sup>

E, se cada indivíduo pode recusar-se a matar outrem ou a executar tarefas perigosas ou desonrosas, o que acontece se todos os indivíduos do estado hobbesiano decidem, simultaneamente, recusar-se a acatar as ordens dos soberanos? Que poder coercitivo restará ao soberano? Afinal, o critério de decisão do que é perigoso ou desonroso parece estar também nas mãos dos súditos, caso contrário não haveria de se falar em desobediência. Os súditos podem, portanto, exercer o seu direito de resistência coletivamente. A resistência individual cede lugar à rebelião.

A primeira modalidade coletiva do uso do direito de resistência que mencionamos anteriormente é, portanto, o direito de *rebelião*.

“Caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros? Certamente que têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer” (HOBBS, 1651, XXI, 17).

Se um grande número de homens, portanto, é conjuntamente ameaçado em sua integridade – seja porque cometeu um crime punível com a morte, seja porque já resistiu ao soberano anteriormente de forma injusta, isto é, não permissível do ponto de vista das modalidades de desobediência acima discutidas – é justo que eles se unam e se rebellem coletivamente, defendendo-se uns aos outros. E este direito estende-se a todos ilimitadamente, até mesmo o culpado de infringir ordens anteriores do soberano ainda o possui. Um segundo ato de desobediência, portanto, pode em alguns casos validar um primeiro. “Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto” (HOBBS, 1651, XXI, 17). Assim, a desobediência pode reforçar a si própria. Se o súdito que desobedeceu uma vez se sente ameaçado pela sua possível punição, ele terá incentivo para rebelar-se mais uma vez, agora com o intuito de se autopreservar.<sup>10</sup>

“(…) E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto” (HOBBS, 1651, XXI, 17). Ao continuar o parágrafo acima citado com esta frase, Hobbes nos leva a entender que não apenas a preservação de si mesmo pode conduzir um súdito a pegar em armas contra o Estado, mas também o intuito de preservar seus semelhantes. Ora, se o maior inimigo que o homem hobbesiano aparentava ter era o próprio homem (de modo que precisavam se submeter a um poder maior do que eles para se preservarem) apenas um perigo maior do que eles pode fazer com que se unam e se ajudem a defender-se. E o que será este perigo maior e mais forte do que os próprios homens? O soberano...?

“Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma (...) grande número de sementes de mortalidade natural, através da *discórdia intestina*” (HOBBS, 1651, XXI, 21).<sup>11</sup>

A rebelião pode então se tornar *revolução*, e isso ocorre quando a discórdia interna pode até mesmo pôr fim à soberania, uma vez que “a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los” (HOBBS, 1651, XXI, 21). Portanto, se os súditos se sentem ameaçados em sua integridade pelas ordens e castigos que lhes impõe seu soberano, vale dizer, se consideram que a sua preservação não é satisfatoriamente garantida por ele, podem rebelar-se conjuntamente instaurando uma revolução que ponha fim à soberania. A instituição da soberania não garante o estabelecimento da paz e tampouco faz cessar o instinto de sobrevivência do homem hobbesiano. O soberano Leviatã, afinal, é tão mortal quanto os outros homens... e potencialmente tão inimigo quanto eles.

Vimos então a estreita relação que possuem, no sistema hobbesiano, obediência e proteção. O direito de autopreservação é, como examinamos, irrenunciável e ilimitado. Ele é, com efeito, um limite ao contrato que levará os indivíduos a viverem em sociedade. Ao pactuarem, os homens hobbesianos, portanto, não abrem mão de todos os seus direitos, pois:

“Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere, portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória. Porque embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me*; não se pode fazê-lo nestes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me*” (HOBBS, 1651, XIV, 29).

São nulos, portanto, os pactos que impeçam os indivíduos de resistir a ameaças à sua integridade. O uso da força pelo soberano legitima o uso da força pelos indivíduos. O contrato social hobbesiano não exclui a resistência e a revolução. Finda ou ameaçada a proteção, os súditos podem

pegar em armas contra o soberano. “Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir” (HOBBS, 1651, XIV. 29).

Assim, o poder – e o direito – que os súditos transferem ao soberano no momento do contrato não é irrecuperável. Ele é cedido ao soberano para que ele garanta e favoreça a preservação dos indivíduos e, se isso não acontecer, pode ser tomado de volta. O poder que os homens passam ao soberano não recebe a forma de uma doação, mas de um *empréstimo* (HAMPTON, 1986: 203). Os súditos podem exigi-lo de volta se e quando julgarem que o soberano não está cumprindo a sua parte. O contrato social hobbesiano, portanto, não é um *contrato de alienação*, mas, sim, um *contrato de agenciamento*.<sup>12</sup>

Hobbes estava consciente desta diferença quando dedicou várias páginas do *Leviatã* à distinção entre os conceitos de *renúncia* e *transferência*, bem como entre os de *pacto* e *contrato* (HOBBS, 1651, XIV, 6 e segs). Daí que uma análise apropriada destes termos, tais como definidos e empregados por Hobbes, nos permite afirmar que não há de se falar em renúncia de direitos, mas apenas em uma *transferência temporária e condicional de alguns direitos* dos indivíduos para o soberano.<sup>13</sup>

Do mesmo modo, não há de se falar em contrato, e tampouco em *contrato social*, mas em um *pacto de obediência*, através do qual os homens consentem na observância das leis de natureza, e pois que “quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo ao castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito às leis de natureza” (HOBBS, 1651, XVII, 1), consentem também na instituição da soberania. Esta compreensão do argumento contratualista de Hobbes nos parece ser uma via possível para encarar seu pensamento como um sistema coerente e também para – ao contrário do que fez a imensa maioria dos seus comentadores – não negligenciar, nem considerar absurda ou incoerente toda a segunda metade do *Leviatã* ou toda a terceira parte do *De Cive*.

“Pois se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de *consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza*, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria

necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição” (HOBBS, 1651, XVII, 4).

O pacto de obediência hobbesiano é um “pacto de cada homem com todos os homens” (HOBBS, 1651, XVII, 13), cujo objeto é o cumprimento das leis de natureza. Mas, como “não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo, ou seja, um poder comum”, os homens consentem também na instituição da soberania. Esta é, portanto, uma *conseqüência* do pacto de obediência às leis de natureza; é uma *condição de validade* deste pacto, conforme já explicamos anteriormente. Daí que a estrutura do argumento contratualista hobbesiano possui duas etapas: o consenso relativo à necessidade do pacto e o consenso relativo à necessidade de um poder coercitivo que obrigue o seu cumprimento. Em outras palavras, trata-se de um pacto de obediência às leis de natureza, que prevê em si próprio a obediência desta obediência.

Dada esta estrutura dupla deste argumento contratualista, dado que os súditos pactuam entre si e não com o soberano,<sup>14</sup> dado que a instituição da soberania não é o objeto principal do pacto, mas apenas a sua condição de validade e, enfim, dado que o consenso coexiste com a autoridade divina, nos resta afirmar que o modelo contratualista construído por Hobbes não se encaixa dentre as modalidades clássicas do contrato social, não podendo ser classificado nem como um *pacto de sujeição* (*pactum subiectionis*) e nem como um *pacto de associação* (*pactum societatis*).<sup>15</sup>

Trata-se, assim, de um pacto de obediência cujo objetivo é dar efetividade às leis de natureza, em outras palavras, garantir a paz e a proteção que elas prescrevem através de sua obediência. E o objetivo da instituição da soberania é garantir que este pacto de obediência seja obedecido. Por conseguinte, quando o próprio soberano age contrariamente aos fins para os quais a soberania foi instituída – seja deixando de zelar pelo cumprimento do pacto de obediência, seja atentando contra os direitos naturais e irrenunciáveis dos súditos – ele deixa de atender à sua finalidade e necessidade, podendo então ser resistido.

Até o momento, nos referimos à resistência como um direito, ao utilizarmos a nomenclatura clássica “direito de resistência”. No entanto, a

resistência ao soberano muitas vezes assume a forma de uma obrigação, vale dizer, de um dever. Este dever está prescrito nas leis de natureza, mais precisamente na primeira lei, a qual determina “que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (HOBBS, 1651, XIV, 4). Ao mesmo tempo, a resistência subsiste como um direito, pois que consiste “a suma do direito de natureza que por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos” (HOBBS, 1651, XIV, 4).<sup>16</sup> Com efeito, podemos afirmar que a resistência é, simultaneamente, um direito e um dever. Trata-se de um *direito* por consistir na própria essência do *direito de natureza* e trata-se de um *dever* por estar prescrito na (primeira) *lei de natureza*.<sup>17</sup>

É preciso observar ainda que o tema da resistência vem recebendo muito pouco espaço e atenção por parte dos comentadores e estudiosos da obra hobbesiana. Seja com o intuito de afirmar ou de negar a sua existência, seja para fazê-lo a partir de uma perspectiva mais próxima às interpretações secularistas ou teológicas, o fato é que muito pouco se produziu até hoje sobre a idéia hobbesiana de desobediência. Neste contexto de esvaziamento do debate internacional sobre o assunto, não podemos jamais esquecer que um dos raros autores que chamaram atenção para a questão do direito de resistência hobbesiano foi justamente um brasileiro, Renato Janine Ribeiro.<sup>18</sup>

Com efeito, já em seu primeiro livro sobre Hobbes, Janine dedica um inteiro capítulo ao tema da desobediência, mais especificamente sob o prisma da idéia de rebelião, ou revolução (RIBEIRO, 1978, IV). Janine destaca os casos de desobediência que classificamos acima sob a rubrica da preservação física, observando, porém, que eles não possuem nem especificidade própria nem estatuto jurídico. Quanto ao que chamamos anteriormente de rebelião, classificando como uma das modalidades coletivas da desobediência, Janine acredita ser o único caso em que Hobbes confere uma dimensão coletiva ao direito de resistência, mas que, todavia, não pode receber o nome de rebelião uma vez que carece de especificidade e juridicidade. Haveria de se falar, contudo, em um ‘direito de desobediência’, explica Janine, nas hipóteses em que o súdito se encontra na condição de sujeito ativo ou passivo da ameaça de morte. Nestes casos, em que a ordem soberana ordenasse aos súditos que matassem a si ou a

outrem, uma certa autonomia decisória seria recobrada, recuperando os súditos a autoridade que cederam inicialmente ao soberano. É o medo da morte violenta, portanto, aquilo que, de acordo com Janine, restituiria a identidade perdida no pacto. Nenhum destes casos, contudo, pode ser chamado de rebelião, mas somente de resistência, pois além de não lograrem conformar um mecanismo jurídico que a pudesse justificar, a rebelião, acredita em Janine, não é jamais abordada e conceituada em si mesma – pelo menos não nos tratados políticos de Hobbes.

Com efeito, Janine centra sua análise sobre a rebelião no *Behemoth*. Conforme observa, o enfoque que Hobbes conferiu ao *Behemoth* é distinto daquele presente nas três obras políticas, opondo, de certa forma, história e dedução. O diálogo do *Behemoth*, que consiste em um relato das causas da rebelião, mais especificamente da guerra civil inglesa, fornece, assim, o material de análise que leva Janine a formular uma leitura (ou será uma contra-leitura?) extremamente interessante sobre o papel da rebelião no pensamento de Hobbes. De acordo com Janine, a rebelião, ou revolta, é essencial ao bom funcionamento do estado hobbesiano, constituindo-se de certa forma como uma de suas peças de sustentação. Isto se explica pelo fato de que a rebelião propicia um controle (se não efetivo, o único) sobre a autoridade do soberano. Neste sentido, mais importante do que a própria rebelião, e sua consumação, é a sua ameaça. Em outras palavras, a ‘possibilidade de revolta’, sua ameaça sempre iminente, constante, é ainda mais eficaz do que sua eclosão concreta, pois obriga o soberano a cumprir seus deveres, garantindo o bom andamento da máquina estatal. Neste contexto, Janine reconhece que algumas causas da revolta devem-se ao próprio soberano. Se ele não é eficiente o bastante para excluir a revolta, coloca a própria existência do Estado em risco, ao abrir brechas para a o controle exercido pelos súditos que, agora, podem revoltar-se legal e legitimamente. Quando a desobediência passa a ser legítima, perde sua funcionalidade teórica, institucionalizando-se, explica Janine, aquelas hipóteses individuais de direito de resistência não tem o sentido de “autorizar a sublevação mas de legitimar a sua eventual vitória” (RIBEIRO, 1978: 70). Perceba-se que, com esta interpretação sobre o papel da revolta no sistema hobbesiano, Janine mitiga o pretenso absolutismo que cerca as interpretações majoritárias de Hobbes, colocando na origem do Estado um gérmen democrático, o “interesse do

cidadão”, o qual “nunca se aliena irrevogavelmente” no direito instituído pela autoridade soberana (RIBEIRO, 1978, 72).

Se, por um lado, a questão da resistência não vem obtendo em nossos dias muito espaço entre os estudiosos da obra hobbesiana, por outro, os interlocutores contemporâneos de Hobbes muito se preocuparam com o assunto. Foi o caso de Bramhall, Filmer e Sir Edward de Clarendon.<sup>19</sup> Estes autores assustaram-se com as implicações subversivas que a publicação do *Leviatã* poderia causar, por legitimar a rebelião. E não apenas por isso, mas também por ameaçar a autoridade real.

Este ponto, bem notado pelos autores do século XVII, merece ainda destaque e reflexão. Com efeito, a questão do direito de resistência é tão relevante que pode por si invalidar os argumentos dos intérpretes que defendem a soberania absoluta em Hobbes. A defesa hobbesiana de um estado absolutista pode ser mitigada se confrontada com uma leitura ampla do direito de autopreservação e de resistência tal como empreendemos nas páginas anteriores. Afinal, Hobbes parece sugerir, como vimos, que quem decide sobre a suficiência ou não da proteção do soberano, e sua consequente obediência, são os próprios súditos. O juiz de todas as coisas, a autoridade responsável pela palavra final, por discernir o justo e o injusto, não parece ser – de acordo com a leitura que fizemos até aqui – o soberano. Sua ação encontra limites na própria causa de sua instituição: a proteção. O direito de resistência derivado do instinto de autopreservação do homem hobbesiano não se compatibiliza com um estado absolutista.

Assim é que os defensores do estado absolutista hobbesiano, capitaneados por Carl Schmitt, esforçam-se por negar a existência do direito de resistência. Este direito é uma utopia, é factualmente e legalmente absurdo e sem sentido, afirma Schmitt (SCHIMITT, 1996, 46). Para o Estado hobbesiano ser um Estado, é preciso que todos os direitos sejam deixados de lado e que o único legislador seja o soberano. Não há lugar para o direito de resistência na leitura de Schmitt, sob pena de enfraquecer a sua própria teoria. Pois “o estado pode deixar de funcionar e a grande máquina pode parar por causa da rebelião e da guerra civil” (SCHIMITT, 1996, 46-47). O direito de resistência no estado hobbesiano seria assim um paradoxo, pois consistiria em um direito de destruir o Estado. O *Leviatã* schmittiano requer a obediência incondicional dos súditos. Mas como então compatibilizar o ilimitado e irrenunciável

instinto de autopreservação dos indivíduos com a soberania absoluta? Como entender de outra maneira todas as passagens do *Leviatã* que fazem alusão a um fundamento divino presente nas leis de natureza? Será possível compatibilizar as interpretações teológicas e secularistas de Hobbes – isto é, aquelas que pressupõem que Deus e outros conceitos teológicos desempenham um papel importante na filosofia política de Hobbes e aquelas que negam avidamente esta possibilidade? Será que o absolutismo de Hobbes pode ser preservado em outras mãos que não as do soberano? É o que verificaremos a seguir.

### **Quando o Deus Imortal legitima a desobediência ao Deus Mortal**

Passemos agora a examinar os limites da obrigação política hobbesiana sob a ótica de uma interpretação teológica, isto é, que leva em conta o papel de Deus e o fundamento divino das leis de natureza no pensamento de Hobbes. Veremos que as considerações tecidas acima – acerca das modalidades secularistas de resistência no pensamento hobbesiano – subsistem de forma perfeitamente consistente quando a elas conferimos o fundamento divino.

Conforme argumentei alhures, a obrigação política a que estão sujeitos os homens hobbesianos – seja no estado de natureza, seja em sociedade – deriva da razão divina, expressa nas leis naturais. Deste modo, as leis promulgadas pelo soberano, as leis civis, estão na verdade contidas nas leis naturais (ou divinas). Assim, toda e qualquer espécie normativa (tudo o que receba o nome de “lei”) tem seu conteúdo dado pelas leis naturais, jamais podendo, portanto, ser contrária a elas. Também o soberano, em suas capacidades de julgar, executar e legislar, está submetido às leis naturais, devendo às mesmas obediência no mesmo grau que os seus súditos (POGREBINSCHI, 2003).

Mostrarei agora como se justifica a desobediência dos súditos em relação ao seu soberano, ou seja, o direito de resistirem a ele, no âmbito de uma interpretação teológica da teoria da obrigação política hobbesiana. Em outras palavras, examinaremos como se justifica a conduta dos súditos que devem obediência, simultaneamente, a Deus e ao seu soberano.

no. A questão é, portanto, saber em que medida a obediência devida primariamente a Deus pode justificar a desobediência ao soberano. Vale dizer, quando o dever de obedecer a Deus implica no direito de desobedecer ao soberano?

Hobbes sabia muito bem que, ao fazer de sua teoria do Estado um tratado sobre a obediência e, ao mesmo tempo, a conferisse um fundamento divino, se depararia com o problema de discernir de modo convincente qual é esta obediência devida. Afinal, Hobbes lida, simultaneamente, com a questão da obediência às leis de Deus, dentro de um estado governado por homens. Como compatibilizar a obediência a Deus com os poderes conferidos ao soberano no estado civil?

Com efeito, Hobbes tem a ambição de resolver esse problema, uma vez que conhece o fato que “o pretexto de sedição e guerra civil mais freqüente nos Estados cristãos teve durante muito tempo a sua origem numa dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando suas ordens se contradizem” (HOBBS, 1651, XLIII, 1). Para ele, isto não é tão difícil, pois “é bastante evidente que, quando alguém recebe duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem de seu legítimo soberano (quer se trate de um monarca, quer se trate de uma assembléia soberana) ou a ordem de seu pai” (HOBBS, 1651, XLIII, 1).<sup>20</sup>

Temos então aqui a afirmação de que as ordens de Deus são superiores às ordens do soberano, fato este que já podíamos pressupor, uma vez que demonstramos que os poderes legislativo, executivo e judiciário da soberania são subordinados às leis de natureza, isto é, às leis de Deus. Mas o que temos de novo aqui é a afirmação de que, quando o soberano emite uma ordem contrária à palavra divina, ele deve ser desobedecido. Afinal, os indivíduos hobbesianos são súditos de Deus antes de o serem do soberano. A ordem divina deve ser obedecida sem restrições, mesmo quando o soberano ordene em sentido contrário. Assim, o súdito hobbesiano pode desobedecer ao seu soberano, mas não pode fazer o mesmo em relação a Deus. E mais do que isto: ele pode desobedecer ao soberano justamente para poder prestar sua obediência a Deus.

Como então Hobbes quer compatibilizar a obediência simultânea ao soberano e a Deus? Com que justificativa deseja garantir que as ordens de

Deus serão irrestritamente garantidas? O que garante a obediência primária às leis divinas no sistema hobbesiano? Por que o súdito deseja tanto obedecê-las? Por que, ao mesmo tempo, ele teme tanto desobedecê-las, a ponto de desobedecer antes ao seu soberano? Pelas palavras de Hobbes, a resposta parece ser bem simples:

“Esta dificuldade de obedecer ao mesmo tempo a Deus e ao soberano civil sobre a terra não tem gravidade para aqueles que sabem distinguir entre o que é *necessário* e o que não é *necessário* para sua *entrada* no *Reino de Deus*. Pois se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna, é injusto não lhe obedecer; (...) Mas se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que se seja condenado à morte eterna, então seria loucura obedecer-lhe”  
(HOBBS, 1651, XLIII, 2).

Ora, como bons cristãos os homens hobbesianos desejam, antes de tudo, sua salvação. Vale dizer, sua preocupação maior ao longo da vida consiste em garantir sua entrada no Reino de Deus, de modo que atinjam a vida eterna. E para isso só obedecerão ao soberano na medida em que esta obediência não implique em obstáculos à sua salvação. As ordens do soberano que importem em risco à almejada vida eterna deverão ser desobedecidas.<sup>21</sup> E como sabe, o súdito hobbesiano, distinguir o que é necessário e o que não é necessário para sua Entrada no Reino de Deus? Qual o critério que lhe permite distinguir entre a ordem do soberano que, se cumprida, ameaça a sua salvação e aquela que pode ser obedecida sem riscos?

Mais uma vez, a resposta de Hobbes parece bem simplificada: “Tudo o que é *necessário* à *salvação* está contido em duas virtudes, *fé em Cristo* e *obediência às leis*” (HOBBS, 1651, XLIII, 3).<sup>22</sup> A fé, segundo Hobbes, consiste em um dom divino, o qual Deus concede a quem desejar (HOBBS, 1651, XLIII, 9). E basta um único artigo de fé para que a salvação seja garantida, qual seja, a aceitação de que Jesus é o Cristo (HOBBS, 1651, XLIII, 11).<sup>23</sup> Quanto à obediência às leis, já demonstramos a sua relevância no pensamento hobbesiano ao as examinarmos enquanto fundamento da obrigação política. E estas leis, não há mais dúvidas, são as leis de Deus, ou seja, as leis de natureza, como mais uma vez Hobbes insiste em afirmar<sup>24</sup>:

“As leis de Deus portanto nada mais são do que as leis de natureza, a principal das quais não devemos violar a nossa fê, isto é, uma ordem para obedecer aos nossos soberanos civis, que constituímos acima de nós por pacto mútuo. E esta lei de Deus que ordena a obediência à lei civil ordena por consequência a obediência a todos os preceitos da Bíblia” (HOBBS, 1651, XLIII, 5).

Esta é então a fórmula através da qual Hobbes acredita conciliar a obediência a Deus com a obediência ao soberano: “não pode haver contradição entre as leis de Deus e as leis de um Estado cristão” (HOBBS, 1651, XLIII, 22). Ora, isto não é nenhuma novidade uma vez que, ainda na segunda parte do *Leviatã* (estamos agora à beira de adentrar a quarta e última), Hobbes havia demonstrado que as leis civis e as leis naturais contêm-se reciprocamente. E mais, que o soberano só pode legislar dentro dos limites das leis naturais. Os soberanos são, assim, responsáveis pela positivação das leis divinas (HOBBS, 1651, XLII, 37, 44 e 80).<sup>25</sup> Além disso, como também demonstramos há pouco, estão sujeitos à sua obediência, sob pena de serem desobedecidos pelos seus próprios súditos. Assim sendo,

“Não é difícil reconciliar nossa obediência a Deus com nossa obediência ao soberano civil, que ou é cristão ou infiel. Se for cristão, permite a crença neste artigo que *Jesus é o Cristo*, e em todos os artigos que nele estão contidos, ou que são por evidente consequência dele deduzidos, o que é toda a fê necessária à salvação. E porque é um soberano, exige obediência a todas suas leis, isto é, a todas as leis civis, nas quais estão também contidas todas as leis de natureza, isto é, todas as leis de Deus, pois além das leis de natureza e das leis da Igreja, que fazem parte da lei civil (pois a Igreja que pode fazer leis é o Estado) não há nenhuma outras leis divinas. Quem obedecer portanto a seu soberano cristão não fica por isso impedido nem de acreditar nem de obedecer a Deus” (HOBBS, 1651, XLIII, 22).

É portanto garantindo que o soberano está tão sujeito às leis de Deus quanto seus súditos que Hobbes concilia as duas fontes de obediência devida por estes. Pois os súditos estarão simultaneamente obedecendo a Deus e ao soberano, na medida em que este também esteja obedecendo

a Deus. Afinal, as mesmas recompensas prometidas aos súditos obedientes a Deus, a salvação e a vida eterna, são também oferecidas ao soberano. De modo correspondente, as mesmas penas aplicáveis aos súditos desobedientes às palavras divinas, o purgatório e a morte eterna, são também aplicáveis ao soberano. Assim, o soberano tem o mesmo incentivo que seus súditos para obedecer às palavras de Deus em primeiro lugar. Ambos desejam a recompensa, ou temem a punição divina.<sup>26</sup>

A solução hobbesiana tenta indicar, portanto, que o conflito entre duas ordens díspares e concomitantes enunciadas por Deus e pelo soberano pode ser solucionado pela sua negação, isto é, através da demonstração de que todas as ordens do soberano se coadunam com a palavra divina, de forma que, ao obedecer ao soberano, o súdito também estaria obedecendo a Deus. Mas o que ocorre se o soberano não for um cristão como seus súditos, mas um infiel? Ou se, mesmo sendo um cristão, o soberano pecar? Afinal, o pecado é algo que pode acontecer a qualquer homem.

O soberano infiel ou pecador, portanto, não terá a necessária fé em Cristo e tampouco obedecerá às leis as leis naturais. Assim, ele poderá ordenar aos seus súditos ações contrárias às palavras divinas.<sup>27</sup> Neste caso, como já vimos, a desobediência dos súditos ao soberano é mais do que legítima. As ordens do soberano que contrariem as leis naturais devem ser resistidas.<sup>28</sup>

E o que é uma lei natural senão “um preceito ou regra geral mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (HOBBS, 1651, XIV, 3)? Ora, estamos de volta ao direito de autopreservação hobbesiano. O soberano que desobedecer às leis naturais estará ameaçando necessariamente a autopreservação humana. E o soberano capaz de tal ameaça deve também ser legitimamente desobedecido. Temos assim, portanto, a compatibilidade entre a interpretação que faculta a resistência ao soberano em caso de ameaça à preservação dos súditos e a que a deriva da desobediência do soberano às leis naturais. As interpretações secularista e teológica da manifestação do direito de resistência no sistema hobbesiano são logicamente coerentes e se reforçam reciprocamente.

O soberano que ameaçar a autopreservação dos súditos e o soberano que desobedecer a Deus podem ser resistidos. E, afinal, o soberano que ameaçar a integridade física ou moral de seus súditos estará necessaria-

mente desobedecendo as leis divinas. Vale a pena recordar agora o conteúdo da primeira lei de natureza, a qual em si contém estas duas idéias. Estabelece esta lei: “*Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (HOBBS, 1651, XIV, 4). Se os súditos são impedidos pelo seu soberano de alcançar a paz, seja no mundo terreno, seja no reino de Deus, eles devem então – conforme manda a primeira lei de natureza – rebelar-se, se valendo para tanto de todos os meios de que dispuserem para defenderem-se a si mesmos.

É possível se pensar, portanto, em um retorno às condições do estado de natureza quando se instaura a desobediência por parte do soberano. Conforme viemos argumentando, no estado de natureza, os homens vivem em guerra, pois interpretam cada qual as leis de natureza conforme o seu próprio alvedrio, sendo assim juizes de si mesmos. Faz-se então necessário o pacto, que unifica nas mãos do soberano o poder de interpretação das leis naturais, bem como a aplicação terrena de algumas de suas punições. Este poder tem de ser coercitivo para garantir a obediência a estas leis, isto é, à razão divina. Se um súdito viola o pacto para obedecer a Deus, quando um mandamento seu difere de uma ordem do soberano, esta desobediência é legítima. Se um súdito rompe o pacto para se eximir de ordens soberanas que atentem contra o próprio propósito do pacto ou contra direitos inalienáveis e imprescritíveis, a desobediência também se legitima. E, nestas duas hipóteses, a sociedade e o pacto se mantêm íntegros. No entanto, se um soberano viola o pacto, a existência deste e da sociedade se colocam em perigo. Pois, ao romper o pacto desobedecendo às leis naturais, o soberano deixa de ser o detentor do monopólio da interpretação das leis de Deus. As condições do estado de natureza retornam, de modo que são os súditos agora por si mesmos os responsáveis pela interpretação das leis e seu julgamento, a fim de verificar a desobediência de seu soberano em face da autoridade divina.<sup>29</sup>

Resta ainda responder a duas objeções que podem ser opostas a essa interpretação. A primeira delas refere-se ao argumento de que, pela autorização dada ao soberano, seus atos são sempre também atos dos súditos, de modo que o soberano nunca pode agir injustamente, pois isto significaria que os súditos são injustos com eles mesmos e isto é impossível. Ora, decerto que o soberano não pode agir injustamente, pois que

injustiça é a violação das leis civis e o soberano, como sabemos não está a elas obrigado a obedecer. Está, sim, o soberano, obrigado a obedecer às leis naturais, não podendo, portanto, agir com iniquidade. É a ação iníqua do soberano, e não sua ação injusta, que legitima a desobediência. Além disso, podemos também argumentar que o fato de o soberano agir sempre justamente não impede que o súdito o desobedeça. Não se faz necessária a injustiça do soberano para que se legitime a resistência. E mesmo que o soberano aja constantemente de forma justa e equitativa, os súditos podem resistir com base no seu direito natural de autopreservação (BURGESS, 1994, 63).

A última objeção que resta ser solucionada diz respeito à compatibilidade desta interpretação com o ateísmo. Vale dizer, esta leitura só faria sentido se todos os súditos fossem considerados cristãos, pois a teoria da obrigação aqui defendida parece não funcionar para aqueles que não acreditam em Deus. A esta crítica oferecemos algumas respostas: a) por mais que os súditos ateus não obedeçam motivados pelas recompensas e punições divinas, o fazem motivados pelas punições terrenas, isto é, civis; b) e ao evitar as punições civis, os súditos ateus agem conforme às leis civis, que, por sua vez, são consoantes com as leis naturais, de modo que a obediência às leis civis implica na obediência primária – mesmo que involuntária – às leis naturais; c) além das punições civis, os súditos ateus estão sujeitos às *punições naturais*, que Hobbes descreve no final do capítulo XXXI. As *punições naturais* não são punições divinas, mas são “efeitos naturais e não arbitrários” (HOBBS, 1651, XXXI, 40) que decorrem da quebra das leis de natureza. As violações das leis de natureza e suas respectivas punições naturais são assim descritas por Hobbes:

“Estas dores são as punições naturais daquelas ações que são o início de um mal maior que o bem. E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças, a precipitação com desastres, a injustiça com a violência dos inimigos, o orgulho com a ruína, a covardia com a opressão, o governo negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a carnificina. Pois uma vez que as punições são conseqüentes com a quebra das leis, as punições naturais têm de ser naturalmente conseqüentes com a quebra das leis de natureza” (HOBBS, 1651, XXXI, 40).

Deste modo, d) os súditos ateus terão um incentivo *natural* para obedecer às leis naturais, podendo, portanto, prescindir do incentivo divino e, e) além de tudo isto, a presença de ateus no mundo hobbesiano não apenas se compatibiliza, mas também reforça nossa interpretação, pois, uma vez que os ateus jamais obedeceriam às leis de natureza pela fé, se justifica um poder civil que os obrigue a esta obediência pela força. Vale dizer, se o pacto foi feito para garantir a obediência às leis de natureza e a soberania instituída para assegurar esta obediência, certamente eram os próprios ateus um incentivo para o pacto, pois suas ações sempre erráticas e não virtuosas (visto que contrárias às leis de natureza) reforçavam constantemente o estado de guerra. Assim, nossa justificação para o pacto e a soberania se valida, uma vez que é necessário um poder soberano para criar leis efetivas também para aqueles que não acreditam e, portanto, não obedecem às leis de natureza. E para aqueles que agora nos objetam que os ateus não teriam incentivo para pactuar e, portanto, refutam a resposta acima, respondemos: isto também não é um problema, pois os ateus, no mundo hobbesiano, certamente eram minoria.<sup>30</sup>

### Uma teoria hobbesiana da desobrigação política

Este pequeno estudo sobre o direito de resistência – vale dizer, a desobrigação ou desobediência política – demonstrou diversas nuances em relação às três obras de Hobbes aqui analisadas. Essas nuances parecem indicar uma progressão teórica do tema no contexto da filosofia política hobbesiana. Se no *De Corpore Politico* a teoria da resistência é incipiente e elementar, no *Leviatã* ela atinge um estado muito maduro e até mesmo sofisticado. Senão vejamos.

A começar pela modalidade individual de desobediência em Hobbes, ou resistência, observamos que suas causas legitimadoras se ampliam progressivamente do *De Corpore Politico* ao *Leviatã*. No *De Corpore Politico*, há apenas uma razão a legitimar a resistência, qual seja, a violação das leis de natureza pelo soberano. No *De Cive*, a esta causa se soma outra, a saber, o exercício do direito de natureza ou autopreservação. Por fim, no *Leviatã*, a estas duas causas se soma uma terceira: a integridade da finalidade do pacto, ou seja, da paz e da proteção. Ressalte-se que há indu-

bitavelmente elementos destas três causas em todas as três obras, mas estamos aqui nos referindo àquelas características que aparecem de forma explícita e, por conseqüência, consciente ou intencional no pensamento de Hobbes. Isto corrobora a nossa preocupação, ao longo deste artigo, de oferecer uma interpretação que fosse verificável através de uma leitura até mesmo literal dos textos, sem recair em suposições textualmente infundadas ou baseadas meramente em aspectos implícitos.

As hipóteses do direito individual de resistência também variam entre as três obras ora em análise. Ao passo que, no *De Corpore Politico*, havíamos identificado apenas uma causa legitimadora da desobediência, encontramos também apenas uma hipótese em que ela se verifica. Trata-se evidentemente de uma hipótese de *resistência religiosa* (pois que causada pela violação das leis de natureza por parte do soberano), que pode se suceder tanto pelo medo das punições divinas, como pela esperança de recompensas também divinas. Tanto no *De Cive* como no *Leviatã*, encontramos três hipóteses diferentes de manifestação da resistência, as quais denominamos resistência *física*, *moral* e *religiosa* – esta última à semelhança da classificação que empregamos para o *De Corpore Politico*. Dentro destas categorias, porém, identificamos variações entre as duas obras. Assim é que no *De Cive* se apresentam duas hipóteses de *resistência física*, suscitadas pelo direito de resistir à morte e pelo direito de resistir a ferimentos. No *Leviatã* a estas duas hipóteses se soma uma terceira, provocada pelo direito de se abster do serviço militar. Além disso, ao direito de resistir a ferimentos, no *Leviatã* se agrega também o direito de resistir a aprisionamentos. Quanto à *resistência moral*, mais uma vez temos no *De Cive* duas hipóteses e no *Leviatã*, três. No *De Cive* são hipóteses o exercício dos direitos de não se auto-incriminar e de não incriminar outrem. Ao *Leviatã* se soma o direito de não se obrigar pelas próprias palavras. No que concerne à *resistência religiosa*, o *De Cive* é semelhante ao *De Corpore Politico* ao apresentar como hipóteses o medo das punições divinas e a esperança das recompensas divinas. Vale lembrar que, como vimos, em ambos a natureza da obrigação política é, além de deontológica, conseqüencialista. No *Leviatã*, por sua vez, a hipótese de resistência religiosa decorre da fé. E lembremos mais uma vez que a fé, no *Leviatã*, contém em si os elementos de ordem conseqüencialista que operam nas outras duas obras.

No que toca às modalidades coletivas de desobediência, ou seja, a rebelião e a revolução, as nuances entre as três obras são ainda maiores. Começando pela *rebelião*, verificamos que ela apresenta uma única e mesma causa legitimadora no *De Corpore Politico* e no *De Cive*, qual seja, a violação das leis de natureza pelo detentor da soberania. Em consequência disto, ambos os livros também apresentam uma hipótese semelhante de rebelião, a *rebelião religiosa*, que ocorre seja em decorrência do medo das punições divinas, seja em virtude da esperança de recompensas divinas. Diferentemente, no *Leviatã* se agrega mais uma causa legitimadora da rebelião: o exercício do direito natural de auto-preservação. Como resultado, esta obra apresenta duas hipóteses de rebelião, a saber, a *rebelião civil* e a *rebelião religiosa* – esta última já presente, como acabamos de ver, nas duas obras anteriores. A rebelião civil ocorre no caso da união dos indivíduos que já haviam resistido anteriormente e injustamente ao poder soberano. Já a rebelião religiosa se dá aqui de forma diversa do que se passa no *De Corpore Politico* e no *De Cive*: o que a move é a fé.

Quanto à *revolução*, sua única causa legitimadora se repete novamente no *De Corpore Politico* e no *De Cive*, ou seja, a violação das leis de natureza por parte do soberano. Do mesmo modo, as duas obras apresentam a mesma e única hipótese de revolução: a revolução religiosa instaurada pelo medo das punições divinas e/ou pela esperança das recompensas também divinas. E no *Leviatã*, que não esqueçamos, representa a maturidade da teoria da desobediência hobbesiana, é somada a finalidade do pacto (ou seja, a proteção e a paz que a obediência às leis de natureza asseguram) às causas legitimadoras da revolução. E as hipóteses de ocorrência desta são agora duas: a *revolução civil* e a revolução religiosa. A primeira se instaura na ocorrência do que Hobbes chama de discórdia intestina da soberania e, a segunda, mais uma vez, se dá pela fé.

Fé e obediência. O amplo horizonte que uma exegese da teoria da obrigação política de Hobbes com olhos em seus pressupostos teológicos parece abrir nos leva a indagar se um novo elemento – talvez tão arraigado na personalidade do próprio Hobbes quanto o medo – não deve ser estudado com mais zelo: a fé. O homem hobbesiano talvez não obedeça por medo, nem por esperança, como alguns de seus comentadores defendem. O homem hobbesiano talvez obedeça por fé. Possivelmente por isso

o poder supostamente irresistível do Deus mortal acabe por sucumbir, definitivamente, ao Deus Imortal.

<sup>1</sup> Professora de Ciência Política do IUPERJ. Autora de *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes* (EDUSC, São Paulo, 2003), entre outros.

<sup>2</sup> No *De Cive*, I, 7, encontramos também esta mesma definição do direito de natureza: “Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra *direito*, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”. Lembremos mais uma vez a nossa insistência de que, nas palavras de Hobbes, “os ditados da reta razão constituem leis naturais” (HOBBS, 1642, II, 2).

<sup>3</sup> O grifo é meu.

<sup>4</sup> Além disso, no *De Corpore Politico*, não estão presentes as modalidades de resistência que relacionaremos em seguida, em relação ao *Leviatã*. No *De Cive*, apenas estão presentes as possibilidades de resistência à morte e a ferimentos (preservação física) e à acusação (pessoal e alheia: preservação moral).

<sup>5</sup> Richard Tuck, por exemplo, demonstra que o esforço crescente de Hobbes em afirmar a inalienabilidade do direito de autopreservação no *De Cive* e no *Leviatã* – em contraste com o *De Corpore Politico* – se deve ao seu distanciamento filosófico de John Selden e seus seguidores (Tuck, 1979, 128–132). Já Glenn Burgess atribui esta nuance ao alinhamento político de Hobbes com os realistas (*royalists*) ingleses (Burgess, 1994, 69 e segs). Outra causa contextual que merece ser pensada é o fato de que o *De Corpore Politico* foi escrito na eminência da partida de Hobbes para a França; o *De Cive*, foi escrito durante este exílio; já o *Leviatã* foi escrito após seu retorno à Inglaterra.

<sup>6</sup> No *De Cive*, II, 18 e VI, 13, Hobbes já esboça estas idéias: “Ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo”.

<sup>7</sup> O mesmo argumento está presente no *De Cive*, II, 19: “Da mesma forma, ninguém está obrigado, por pacto algum, a acusar a si mesmo, ou a qualquer outro, cuja eventual condenação vá tornar-lhe a vida amarga”.

<sup>8</sup> O grifo é meu.

<sup>9</sup> Note-se que, apesar de todas estas modalidades de resistência individual, tão bem descritas no *Leviatã*, não se encontrarem desenvolvidas no *De Corpore Politico* e encontrarem-se apenas parcialmente descritas no *De Cive*, estes dois livros tratam do fim da sujeição (ou da liberação

do contrato) de outra forma. No *De Corpore Politico*, Hobbes trata do tema no capítulo XXI, 12 a 16, quando diz: “*We have seen how particular men enter into subjection, by transferring their rights; it followeth to consider how such a subjection may be discharged*”. E a partir daí elenca e descreve as seguintes hipóteses: renúncia do soberano (12), exílio (14), conquista (13) e ignorância do direito de sucessão (16). Já no *De Cive*, VII, 18, diz que os súditos estão liberados dos elos de obediência impostos pelo contrato por exatamente as mesmas causas descritas no *De Corpore Politico*.

<sup>10</sup> Hobbes também disserta sobre a rebelião no *De Corpore Politico*, porém com algumas nuances. As hipóteses mencionadas no *Leviatã* não são desenvolvidas e, por outro lado, neste, Hobbes aventa três causas de rebelião que não aparecem naquele (*Leviatã*), quais sejam: o descontentamento, a pretensão de direito (*pretence of right*) e a esperança de sucesso (XXVII, *passim*). Observe-se que Hobbes considera estas causas de rebelião ilegítimas e esforça-se para refutá-las. A leitura sistemática desse capítulo do *De Corpore Politico* parece indicar, como no *Leviatã*, que a rebelião só é legítima quando necessária ao cumprimento da obrigação que todos os súditos têm com Deus. Já No *De Cive*, XII, *passim*, Hobbes amplia estas hipóteses; são várias as causas que podem levar os homens à sedição, entre elas: a opinião segundo a qual o julgamento do bem e do mal pertence aos particulares, a opinião segundo a qual os súditos pecam obedecendo aos seus príncipes, a opinião segundo a qual o tiranicídio é legal, a opinião segundo a qual estão sujeitos às leis (civis) os soberanos, a opinião segundo a qual o poder soberano pode ser dividido, a opinião segundo a qual a fé e a santidade não se adquirem através do estudo e da razão, mas são infundidas e inspiradas sobrenaturalmente, a taxaçaõ elevada, a ambição e a esperança de sucesso.

<sup>11</sup> O grifo é meu.

<sup>12</sup> Estas categorias são formuladas por Jean Hampton (1986 e 1997). Um contrato de alienação (*alienation social contract*) é aquele através do qual a autoridade política é dada pelo povo ao soberano como uma doação irrevogável, estabelecendo como consequência a relação súdito-soberano como uma relação mestre/escravo. Já o contrato de agenciamento (*agency social contract*) é aquele através do qual o povo empresta a autoridade política para o soberano, podendo tomá-la de volta se e quando julgar necessário. Este contrato estabelece entre os súditos e soberanos uma relação agente/dirigente.

<sup>13</sup> Propositadamente, não levamos em consideração aqui a etimologia de cada uma destas palavras, pois como afirma G.W. Gough, “não há nada a se ganhar com isso e a diferença é, na verdade, uma diferença de palavras. Se chamamos isso de contrato ou pacto, não importa à teoria que está por trás da expressão, ou para as suas implicações”. E quanto à conceituação e distinção jurídica destes termos, ela deixa de ter importância se lembrarmos que “a teoria política sempre, e naturalmente, tomou emprestado do direito boa parte de sua fraseologia” (GOUGH, 1936, 4-5). O que importa, e aqui concordamos ainda com Gough, é que o contrato ou pacto consiste em uma analogia, emprestada que seja do direito, que explica o problema da obrigação. No nosso caso, rejeitamos para Hobbes o termo “contrato social”, pois o *objetivo primário* de seu argumento contratualista não é a formação da sociedade e tampouco a instituição do governo, conforme argumentaremos a seguir.

<sup>14</sup> Recorde-se que há duas modalidades de soberania. A soberania por instituição, obtida por consenso e a soberania por aquisição, obtida pela força. A modalidade que envolve o argu-

mento contratualista é, evidentemente, a soberania por instituição. E neste caso, Hobbes é taxativo ao afirmar que o acordo é feito pelos os homens entre si, e não entre estes e o soberano. Apenas a soberania por aquisição permite pensar que o pacto se dá entre o soberano e os súditos. Cf. *Leviatã*, XIX, *passim*.

<sup>15</sup> Essas duas modalidades contratuais remontam a Pufendorf e Althusius. Em linhas gerais, o pacto de associação se dá entre indivíduos (*singuli cum singulis*) que, ao prometerem viver permanentemente juntos, passam do estado de natureza à sociedade. Este pacto precede o pacto de sujeição (ou submissão) que instaura o poder político ao qual os indivíduos submetem sua obediência. Assim, o primeiro pacto cria a comunidade e o segundo, o governo. Veja-se, a este respeito, J.W. Gough (GOUGH, 1936, cap. 8). Note-se que o autor apresenta também uma discussão comparativa das modalidades contratuais de Hobbes e Pufendorf.

<sup>16</sup> No *De Cive*, I, 8, a mesma idéia também está presente: “Como é vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se”.

<sup>17</sup> Howard Warrender assim define direito e dever em Hobbes: “*A duty is what a person is obliged to do; a right is what a person cannot be obliged to renounce*”. (WARRENDER, 1957, 21). Sobre os conceitos de direito e dever em Hobbes, além de Warrender (WARRENDER, 1957, 18 e segs), veja-se Hampton (HAMPTON, 1986, 51 e segs).

<sup>18</sup> Raros, e talvez possamos ainda afirmar, primeiros. Afóra os autores contemporâneos de Hobbes que, conforme mencionaremos ainda a seguir, muito problematizaram a presença do direito de resistência em sua obra, foram poucos os autores que trataram deste tema posteriormente. Conforme argumentei alhures (POGREBINSCHI, 2003), nem mesmo os principais expoentes das interpretações secularistas e teológicas priorizaram a questão da resistência. Pode-se pensar assim que, no século XX, antes de Janine, um dos únicos autores relevantes que aludiram ao direito de resistência hobbesiano foi Carl Schmitt, e mesmo assim com o fito de negá-lo. Além de Schmitt se tem notícia também da obra de Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Apenas depois de Janine tratar do direito de resistência em seu livro *A Marca do Leviatã*, em 1978, é que foram publicadas outras obras relevantes que tematizam o assunto, tais como as de Hampton e Kavka.

<sup>19</sup> Cf. John Bramhall, “*The Catching of Leviathan, or the Great Whale*”; Robert Filmer, “*Observations on Mr. Hobbes’s Leviathan*”; Edward, Earl of Clarendon, “*A Survey of Mr. Hobbes his Leviathan*”. Todos estes textos foram reunidos em um único volume editado por G. A. J. Rogers e intitulado *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*.

<sup>20</sup> A mesma idéia está presente desde o *De Corpore Politico*, XXV, *passim*: “*We have amongst us the Word of God for the rule of our actions; now if we shall subject ourselves to men also, obliging ourselves to do such actions as shall be by them commanded; when the commands of God and man shall differ, we are to obey God, rather than man: and consequently the covenant of general obedience to man is unlaufil*” (HOBBS, 1640, XXV, 1, grifo meu). No *De Cive*, este tema já recebe tratamento muito maior, à semelhança do que acontece no *Leviatã*. Há passagens com este conteúdo nos capítulos: XV, 1; XV, 18; XVII, 25, além do capítulo XVIII, *passim*. Vale reproduzir algumas passagens: “(...) os súditos devem obedecer em tudo a seus príncipes e governantes, excetuando apenas aqueles tópicos que forem contrários ao mandamento de Deus”

(HOBBS, 1642, XVIII, 13); “(...) devemos obedecer à cidade até quando ela nos mandar afrontar diretamente a Deus, ou quando nos proibir de adorá-lo? Afirmo que isso não se segue, e que em tal caso não devemos obediência” (HOBBS, 1640, XV, 18).

<sup>21</sup> A mesma idéia está presente desde *De Corpore Politico*: “*The actions we are forbidden to obey them (soberanos) in, are such only as imply a denial of that faith which is necessary to our salvation (...)* For why should a man incur the danger of a temporal death, by displeasing of his superior, if were not for fear of eternal death hereafter?” (HOBBS, 1640, XXV, 5). E no *De Cive*: “(...) se eles (os soberanos) nos mandarem fazer aquelas coisas que são punidas de morte eterna, seria loucura de nossa parte não preferir morrer de morte natural, em vez de obedecer e morrer eternamente” (XVIII, 1, a observação entre parênteses é nossa); “E ninguém é tão louco que, entre aqueles que podem reter seus pecados, e os reis mais poderosos, não escolha obedecer antes os primeiros” (HOBBS, 1642, XVII, 25). Há ainda uma nuance no capítulo XVIII, 13, do *De Cive*, que até mesmo Renato Janine Ribeiro ressalva por sua radicalidade: Quando Hobbes trata da incompatibilidade das ordens divinas e civis, diz que, no caso de um soberano não cristão que desobedeça a Deus, não há como o súdito também por sua vez desobedecê-lo em virtude do contrato devendo, portanto, “ir a Cristo pelo martírio”. Na verdade, esta passagem não aparece nem no *De Corpore Politico* e nem no *Leviatã* e parece destoar em relação ao resto da obra.

<sup>22</sup> O grifo é meu.

<sup>23</sup> Hobbes reitera a necessidade de se acreditar que Jesus é o Cristo em inúmeras passagens do capítulo XLIII. Esta é apenas uma das indicações de sua própria fé cristã.

<sup>24</sup> Sobre as coisas necessárias à salvação Hobbes também disserta desde o *De Corpore Politico*, embora com alguns pequenos detalhes a mais ou a menos. Vejamos rapidamente: Hobbes explica com mais detalhes a idéia de que para a salvação importam a fé e a obediência (HOBBS, 1640, XXV, *passim*). No que tange à fé, o mais fundamental é que se acredite que Jesus é o Cristo e, como conseqüência imediata desta crença, é também fundamental acreditar: que Deus é o Pai, nas Sagradas Escrituras e na imortalidade da alma (HOBBS, 1640, XXV). Além destas, outras crenças são mencionadas por Hobbes como não tão fundamentais (ou superestruturais) (HOBBS, 1640, XXV, 7), mas ele deixa claro que nada importa se não se acreditar que Jesus é o Cristo (HOBBS, 1640, XXV, 8). Vale dizer, em termos de fé, esta crença basta para garantir a salvação. Agora, em termos de obediência (“*matter of obedience*”), o homem, além de não poder se opor a isso, deve também, para obter a salvação, fazer fundamentalmente uma coisa: observar as leis de natureza (HOBBS, 1640, XXV, 10). No *De Cive*, o mesmo se repete: tudo o que é necessário à salvação são a fé e a obediência. Esta “nada mais é que a vontade ou o apetite de obedecer, isto é, de agir em conformidade com as leis de Deus, ou seja, as leis morais, que são as mesmas para todos os homens, e com as leis civis, que são as ordens dos soberanos nos assuntos temporais, e as leis eclesiásticas, suas ordens em assuntos espirituais” (HOBBS, 1642, XVIII, 3) e a fé se resume em “acreditar que Jesus é o Cristo” (HOBBS, 1642, XVIII, 5-6). No capítulo XVIII, 5 do *De Cive*, há uma longa nota de Hobbes ressaltando que sabe que esta idéia (de que basta acreditar que Jesus é o Cristo para se ter fé) pode parecer para muitos nova, então tenta longamente demonstrar os motivos pelos quais está inteiramente convencido disso. Há outra passagem que vale ser reproduzida no capítulo XVII, p. 13: “A justiça e a obediência civil, bem como a observância de todas as leis naturais, constituem um dos meios para a salvação. E eles

podem ser ensinados de duas maneiras: primeira, como *teoremas*, pela via da razão natural, derivando-se o direito e as leis naturais de princípios e contratos humanos; (...) A outra maneira é como *leis*, por autoridade divina, mostrando que a vontade de Deus é tal ou qual.” Como se vê, o tratamento do assunto é o mesmo desde *De Corpore Politico* até o *Leviatã*. A única diferença parece ser o grau de detalhes e exemplos usados por Hobbes em cada uma das obras para demonstrar o mesmo conteúdo.

<sup>25</sup> Há também várias outras passagens como estas no mesmo capítulo XLII, o maior do *Leviatã*.

<sup>26</sup> Em reforço disso, vale ver como tais idéias estão presentes no pensamento hobbesiano desde os primórdios de sua filosofia política. No *De Corpore Politico*, XIX, 1, Hobbes diz: “*It hath been shewed, that the opinions men have of the rewards and punishments which are to follow their actions, are the causes that make and govern the will to those actions*”.

<sup>27</sup> No *De Cive*, XVI, 18, Hobbes afirma explicitamente que o soberano peca quando manda os súditos fazerem algo contrário às leis naturais.

<sup>28</sup> Em posição contrária à nossa se encontra Renato Janine Ribeiro, ao afirmar que “(...) Hobbes precisa provar que o súdito não tem nenhum direito de julgar seu soberano, nem segundo a razão nem na esteira da fé, que se o rei ordena ao súdito que cometa um pecado este deve obedecer, pois a falta recairá sobre o monarca e de outro lado o pior dos pecados seria a desobediência ao legítimo detentor do poder”. (RIBEIRO, 1978, 34).

<sup>29</sup> Há no *Leviatã* passagens que sustentam este argumento nos capítulos XXIX, XXX e XXXI, e no *De Cive*, I, 9.

<sup>30</sup> E, como sabemos, “se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes”. (HOBBS, 1651, XVIII, 5).

## Referências bibliográficas

BAUMGOLD, D. 1993. Pacifying Politics: resistance, violence, and accountability in seventeenth century contract theory. *Political Theory*, 21.

BAUMRIN, B. (org.). 1969. *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

BRAMHALL, J. 1995. The Catching of Leviathan, or the great whale. In: ROGERS, G.A.J. (org.). *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*. In: Bristol: Thoemmes Press.

BURGESS, G. 1994. On Hobbesian Resistance Theory. *Political Studies*, 42

COOKE, P. D. 1996. *Hobbes and Christianity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

- CRANSTON, M. e PETERS, R. (orgs.). 1972. *Hobbes and Rosseau: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books.
- CURLEY, E. 1996. Calvin and Hobbes, or Hobbes as an orthodox christian. *Journal of the History of Philosophy*, 34.
- FLATHMAN, R. 1993. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*. New York: Sage Publications.
- FOISNEAU, L. 2000. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF
- FORSBERG, R. 1990. *Thomas Hobbes' Theory of Obligation: A Modern Interpretation*. Wakefield: Longwood Academic.
- GAUTHIER, D. P. 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- GOOCH, G. P. 1939. *Hobbes*. Vol. XXV, London: The Proceedings of the British Academy.
- GOUGH, J. W. 1936. *The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMPTON, J. 1997. *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. [1651 (1999)]. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. [1642 (1998)]. *Do Cidadão*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. [1640 (1994)] *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*. In: GASKIN, J. C. A. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Leviathan. With selected variants from the latin edition of 1668*. CURLEY, E. (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Thomas White's De Mundo Examined*. London: Bradford University Press.

- \_\_\_\_\_. 1993. *Textes sur l'Herésie et sur l'Histoire*. In: LESSAY, F (ed.). Paris: Librairie Philosophique.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Correspondence*. vols. I e II. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Prose Life: A New Translation in The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*. In: GASKIN, J. C. A. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Verse Life: A Contemporary Translation in The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*. In: GASKIN, J. C. A. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- HOOD, F. C. 1964. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University
- KING, P. (org.). 1993. *Thomas Hobbes: Critical Assessments*. volume IV: religion. London: Routledge.
- KAVKA, G. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- LAZZERI, C. 1998. *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF
- MARTINICH, A. P. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOREAU, P-F. 1989. *Hobbes: Philosophie, science, religion*. Paris: PUF
- MOORE, S. 1971. Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part One: Moral Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, 9
- OAKESHOTT, M. 1991. *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Press
- PACCHI, A. 1988. Hobbes and the Problem of God. In: ROGERS, G. A. J. e RYAN, A. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press

- POCOCK, J. G. A. 1960. *Politics, Language and Time*. Chicago: The University of Chicago Press
- POGREBINSCHI, T. 2003. *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*. São Paulo: EDUSC
- POLIN, R. 1981. *Hobbes, Dieu et les hommes*. Paris: PUF
- RIBEIRO, R. J. 1978. *A Marca do Leviatã: Linguagem e Poder em Hobbes*. São Paulo: Editora Ática
- \_\_\_\_\_. 1998. “Apresentação” In: HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Editora Martins Fontes
- \_\_\_\_\_. 1999. *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2a ed. Belo Horizonte: Editora UFMG
- ROGERS, G. A. J.(org). 1995. *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press
- ROGERS, G. A. J. e RYAN, A. (org.). 1988. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press
- ROGOW, A. 1986. *Thomas Hobbes: A Radical in the Service of Reaction*. London: W. W. Norton & company
- SCHMITT, C. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press
- SKINNER, Q. 1966. The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought. *The Historical Journal*, vol. 9.
- \_\_\_\_\_. 1965. Hobbes on Sovereignty: an unknown discussion. *Political Studies*, 13
- STRAUSS, L. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press
- \_\_\_\_\_. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press
- STRAUSS, L. 1963. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press

- TAYLOR, A. E. 1938. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy* 13
- TRICAUD, F. 1990. Les lois de nature, pivot du système. In: ZARKA, Y. C. e BERNHARDT, J. *Thomas Hobbes, Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*. PUF, Paris
- TUCK, R. 1979. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press
- \_\_\_\_\_. 1989. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press
- WARRENDER, H. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press
- WOOTTON, D. (org.). 1986. *Divine Right and Democracy*. Middlesex: Penguin Books
- ZARKA, Y. C. 1995. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. Paris: PUF