

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DIREITO À RESISTÊNCIA NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS**

CLÓVIS BRONDANI

CURITIBA  
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

CLÓVIS BRONDANI

DIREITO À RESISTÊNCIA NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e  
Artes da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Profa. Dra. Maria Isabel Limongi

CURITIBA  
2007

## Agradecimentos

Que fiquem aqui expressos meus agradecimentos especiais a Maria Isabel Limongi, pela orientação sempre atenta e pela sua disponibilidade, sem a qual este trabalho não teria sido realizado; a André M. Duarte e Natália Maruyama, que participaram de minha banca de qualificação; aos meus colegas do programa de Pós- Graduação da UFPR com os quais tive oportunidade de discutir partes deste texto; a Vinícius B. Figueiredo e Luís A. Alves Eva, professores do programa de Pós-Graduação em filosofia da UFPR, ao meu amigo Rafael Segal, que sempre incentivou e apoiou meus estudos; e por fim à Andréia, por todo incentivo e paciência durante todo o processo de pesquisa.

## Resumo

O direito à resistência é concebido por Hobbes como a “verdadeira liberdade dos súditos”. Segundo o filósofo inglês, nos momentos em que a vida é ameaçada os súditos podem, sem injustiça, recusar obediência ao soberano. Entretanto, toda a argumentação de Hobbes conduz à concepção de que a injustiça consiste no rompimento das promessas do contrato. Como então conceber uma resistência por parte dos súditos que não seja injusta? Esta consiste na primeira questão de nosso trabalho: a busca de uma justificativa do direito à resistência. Esta justificativa será encontrada em dois conceitos fundamentais para Hobbes: o direito natural e o contrato social. O direito natural consiste no fundamento do direito à resistência na medida em que esta consiste naquela parte do direito natural que permanece com o súdito após a instituição do Estado Civil. O argumento do contrato social serve de complemento para pensar o direito à resistência, dado que é o artifício pelo qual se transferem direitos. Desta forma, o próprio artifício do contrato se coloca como um impedimento à transferência total do direito natural por parte do indivíduo, constituindo-se desta forma numa justificativa para o direito à resistência. A partir da admissão do direito à resistência no interior do Estado Civil, partimos para uma análise da articulação deste direito com o poder soberano. A ciência civil hobbesiana produz um poder soberano irresistível. Como pensar então a admissão da resistência diante de um poder soberano irresistível? A análise desta relação constitui a segunda questão deste trabalho. Procuramos apontar que a resistência, ao se colocar contra o poder soberano, produz uma tensão interna no Estado civil. Procuramos então provar que, apesar de inegável, esta tensão não se constitui como uma contradição no pensamento hobbesiano, dado que a tensão permanece na esfera da positividade, constituindo-se como uma disputa de poder e não como uma contradição jurídica. Desta forma, é possível admitir que o direito à resistência não se constitui como uma incoerência no pensamento hobbesiano, apesar de provocar uma tensão com o poder soberano.

Palavras-Chave: Resistência, direito natural, obediência, contrato social, Thomas Hobbes.

## Abstract

The right to resistance is conceived by Hobbes as the “true freedom from the subjects”. According to the English philosopher, when life is threatened the subjects can, without rightness, to refusal obedience to the sovereign. However, all these Hobbes’s arguments lead to the conception that the injustice consists of the rupture of the covenant promises. How can one conceive a resistance by the subject’s part which is not unjust? This consists on the first question of our research: the search for a justification of the right to resistance. This justification will be met in two fundamental concepts to Hobbes: the natural right and the social covenant. The natural right consists on the basis of the right to resistance according to this consists on that part of the natural right which remains with the subject after the establishment of the Civil State. The argument of the social covenant is a complement to thinks the right to resistance, given that is the artifice by which rights are transferred. So, the artifice of the social covenant is an obstruction to the total transference of the natural right by the individual, this way composing in a reason to the resistance right. Since the acceptance of the right to the resistance in the interior of the Civil State, we go to an analysis of the articulation of this right as a sovereign power. The hobbesin civil science produces an irresistible sovereign. How to think about the admission of the resistance in front of an irresistible sovereign power? The analysis of this relation constitutes the second question of this work. We tried point out that the resistance, placing against the sovereign power, produces an internal tension in the civil state. We tried to prove that, despite of evident, this tension does not constitute as a contradiction in the hobbesian thoughts, since that the permanent tension in the positive sphere, establishing as a power dispute and not as a juridical contradiction. So that, it is possible to admit that the right to the resistance does not constitute itself as an incoherence to the hobbesian thought, by no means, it provokes a tension in the sovereign power.

Key-words: Resistance, natural right, obedience, social covenant, Thomas Hobbes.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	8
<b>Capítulo I: O direito à resistência</b> .....	16
1.O problema do direito à resistência.....	16
2.Resistência e Rebelião.....	29
2.1. O problema da Rebelião.....	30
2.2. A rebelião e a análise das doutrinas sediciosas no Leviatã.....	34
<b>Capítulo II: O fundamento do direito à resistência</b> .....	41
1. O direito natural como fundamento do direito à resistência.....	41
1.1. O estado natural.....	43
1.2. O conceito de direito natural.....	50
1.3. Liberdade natural.....	52
1.4. A noção de posse e o direito a todas as coisas.....	59
1.5. O sentido negativo do direito natural.....	67
2.O contrato como justificativa do direito à resistência.....	74
2.1. Razão e linguagem.....	75
2.3. O contrato como possibilidade de outra perspectiva para a compreensão do direito à resistência.....	91
<b>Capítulo III: O direito à resistência e o poder soberano</b> .....	94
1. Os Direitos do Soberano e o Direito à Resistência.....	94
2. O Direito de Punir como contraponto ao direito à resistência.....	116
<b>Conclusão</b> .....	128
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	132

### **Nota sobre as referências.**

As referências às obras de Hobbes são feitas no corpo do texto, entre parênteses. A numeração das páginas do *Leviatã* refere-se à edição brasileira da Abril Cultural de 1997. As referências ao *Elementos da Lei*, ao *Do Cidadão* e ao *Sobre o Corpo* indicam em algarismo romano a parte ou seção da obra, e em algarismos arábicos o capítulo e o parágrafo, sucessivamente. A numeração das páginas do *Elementos da Lei* tomam por base a edição brasileira da Editora Ícone, de 2002. Para o *Do Cidadão* as páginas referem-se à edição brasileira da Martins Fontes, de 2002. A numeração das páginas do *Sobre o Corpo* referem-se à edição do IFCH/UNICAMP, DE 2005. As referências às obras de comentadores ou demais autores são feitas em notas de rodapé, apresentando o autor e a obra, respectivamente.

#### ABREVIATURAS:

EL = *Elementos da Lei Natural e Política*.

L = *Leviatã*

DCi = *Do Cidadão*

DCo = *Sobre o Corpo*

B = *Behemoth*

## INTRODUÇÃO

No capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes propõe que a liberdade dos súditos está “apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu” (L, XXI, p. 173). Esta concepção de liberdade civil proposta inicialmente por Hobbes é derivada diretamente do seu conceito geral de liberdade concebida como “ausência de impedimentos”. O conceito em questão, por sua vez, é derivado por Hobbes de um conceito da física: a inércia. A liberdade é tratada aqui como ausência de impedimentos à ação humana, ou seja, liberdade existe apenas naquelas ações que não são proibidas pela lei. A lei torna-se o impedimento para a ação e, na sua ausência, a liberdade se efetiva. Por isso o súdito tem liberdade de comprar, vender, realizar contratos, escolher residência, entre outras ações que são permitidas pelo soberano.

Entretanto, ainda no mesmo capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes trata de outra forma de liberdade civil, à qual ele denomina “a verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer” (L, XXI, p. 175). Esta “verdadeira liberdade” ultrapassa os limites do conceito de liberdade como ausência de impedimento, caracterizando-se como uma forma de reação ao impedimento, ou seja, um reação à lei. Quer dizer que, de acordo com Hobbes, há situações na vida do súdito em que, mesmo havendo a lei, ele pode desobedecer, sem com isso cometer injustiça. Esta desobediência consiste no objeto de estudo desta pesquisa: o direito à resistência. Este direito deve ser compreendido como a liberdade de desobedecer à lei, sem que esta desobediência constitua uma forma de injustiça.

Porém, não é sem percalços que podemos conceber a desobediência em Hobbes como sendo justa, tendo visto que, para o filósofo, a justiça consiste no cumprimento do contrato, artifício que fundamenta a obediência civil. Logo, aparentemente, toda desobediência deveria ser compreendida como injusta tendo em vista que todos os súditos contrataram em obedecer ao soberano em troca da proteção de suas vidas. No *Leviatã* Hobbes funda a obrigação a partir do argumento da autorização, que se dá através do ato contratual:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fosse seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes dos homens. (L, XVIII, p. 145).

O artifício da autorização cria a lógica da obediência através da qual o soberano é instituído com poder absoluto sobre os súditos. O contrato de autorização funda a obediência e se os súditos autorizaram todas as ações do soberano como sendo as suas, é evidente que o soberano possui o direito de realizar qualquer ação sem ser limitado pela vontade dos súditos. Seguindo esta lógica, toda a desobediência constituiria uma injustiça, em virtude de que o contrato cria o vínculo da obediência incondicional. A desobediência torna-se uma injustiça na medida em que representa o não cumprimento de uma promessa feita no contrato: “Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é injusto. E a definição de injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto. E tudo que não é injusto é justo.” (L, XVIII, p. 145).

Se a justiça se caracteriza pelo cumprimento de contratos, como podemos conceber um direito à resistência, caracterizado como uma forma de desobediência, dado que por desobediência compreende-se o não cumprimento das promessas feitas no contrato? Este é um dos problemas ao qual nos dedicamos nesta pesquisa: a busca dos fundamentos para o direito da resistência, que nos permitem pensar este direito como uma forma justa de desobediência.

O outro problema ao qual nos dedicamos consiste na admissão da resistência, mesmo que fundamentada, no interior do Estado absoluto. A forma como Hobbes concebe a soberania, através do conceito de autorização, concede-lhe um caráter irresistível. O poder do soberano é de tal forma que, por ser absoluto, não pode ser resistido pelos súditos. O poder absoluto na mão do soberano não somente é uma decorrência lógica da autorização, mas também uma necessidade para o bom funcionamento do sistema. A partir da constatação hobbesiana de que os contratos, por si só, não obrigam, e que a lei de natureza somente obriga em *foro interno*, faz-se

necessário um poder forte o suficiente para poder conformar as individualidades à vontade do soberano, que se traduz em forma de lei. A descrição psicológica que Hobbes faz do homem nos conduz à conclusão de que ele é um ser eminentemente passional, e que suas paixões são contrárias à lei natural. Isto de certa maneira invalida a possibilidade coercitiva da lei natural. Isto pode ser tomado como válido também para a lei positiva. Por si só, a lei positiva não tem força de coerção, da mesma maneira que o contrato também não a possui. Necessita-se assim da força concentrada no soberano que, através da punição, força os homens à obediência. Com isso não se quer dizer que o fundamento da obediência seja simplesmente a força. O fundamento da obediência está no contrato de autorização, mas a força é necessária para fazer as vontades individuais convergirem à obediência da lei. Desta maneira o direito à resistência se coloca como um contraponto ao poder soberano. Percebe-se em Hobbes o surgimento de uma tensão entre o poder irresistível do soberano e direito à resistência. É possível admitir esta tensão no interior do Estado, sem que se coloque em risco a coerência argumentativa de Hobbes? Esta questão perfaz nosso segundo problema.

Um primeiro capítulo de nosso trabalho tratará então de uma descrição do direito à resistência e de uma análise dos casos propostos por Hobbes nos quais ela se efetiva. Procuramos apontar uma distinção que percebemos no texto hobbesiano quanto ao direito à resistência. De acordo com nossa leitura, Hobbes propõe fundamentalmente dois modos de resistência ao poder soberano. A primeira forma de resistência consiste na desobediência a uma ordem do soberano que possa ameaçar a vida do súdito. É o caso da seguinte passagem:

Portanto, se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile 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. (L, XXI, p. 175)

Neste caso específico trata-se de uma ordem direta do soberano que, ao ameaçar a vida do súdito, justifica o direito à resistência. Nesta circunstância, o súdito desobedece a uma ordem específica do soberano que está a ameaçá-lo.

Uma segunda forma de resistência ocorre quando o Estado perde a capacidade de garantir uma condição de segurança favorável à manutenção da vida. Neste caso, o

Estado não está ameaçando diretamente o súdito. Mas é a sua insuficiência no exercício do governo que motiva ao súdito desobedecer e escolher ele mesmo os próprios meios para a defesa da vida. Hobbes afirma: “Entende-se 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” (L, XXI, p. 178).

Procuramos desenvolver os problemas específicos que cada uma das formas de resistência produz no interior da filosofia política de Hobbes. A segunda forma nos parece mais problemática do que a primeira, em virtude da tese hobbesiana de que somente o soberano pode decidir acerca de assuntos relativos à segurança pública. O problema é que no caso desta forma de resistência ocorre justamente a possibilidade de uma decisão por parte do súdito a respeito da segurança pública, o que, de acordo com Hobbes não poderia acontecer. Logo, esta segunda forma de resistência apresenta uma dificuldade maior, em relação à primeira, de articulação com o poder soberano.

Ainda neste capítulo apontamos a distinção importante feita por Hobbes entre resistência e rebelião. Os dois conceitos não podem ser tomados como sinônimos no pensamento de Hobbes, e nos parece essencial ao nosso trabalho apontar esta distinção. A resistência, como já afirmamos, é a desobediência sem injustiça. A rebelião ou revolta, segundo Hobbes, é a desobediência injusta. Ou seja, a desobediência em virtude de outros motivos que não a defesa da vida. Procuramos, portanto, demonstrar a essência irracional da rebelião proposta por Hobbes, analisando as suas causas para comprovar que a rebelião não possui qualquer fundamento na lógica contratual.

O segundo capítulo trata do fundamento do direito à resistência. Procuramos responder à pergunta: como pode uma desobediência ser justa? Para Hobbes, a injustiça consiste no descumprimento da palavra dada no contrato. Se o homem prometeu obediência, como pode haver ainda um direito à resistência? Para tanto procuramos o fundamento para a resistência a partir de duas vias: o conceito de direito natural e a perspectiva do artifício contratual. Sob estes dois conceitos está erigida uma lógica que nos permite pensar a resistência como uma forma justa de desobediência.

O primeiro fundamento do direito à resistência é encontrado no conceito de direito natural. O direito à resistência pode ser compreendido a partir da perspectiva de que o direito natural não pode ser totalmente abandonado pelo súdito no ato contratual. Permanecendo assim, após a instituição do Estado, uma parte do direito natural, especificamente, o direito à auto-defesa. Este direito, segundo Hobbes, não pode ser abandonado. Entretanto, não é de modo simples que se retira esta característica de

inalienabilidade do direito natural a partir unicamente de seu conceito. Isto por que o conceito de direito natural possui um sentido negativo em Hobbes. Demonstramos esta tese no texto a partir de dois argumentos. O primeiro se baseia na constatação de que há uma dificuldade em precisar o conteúdo específico do direito natural em Hobbes, devido à sua definição como liberdade de usar o poder para se preservar. Este argumento tem como base a concepção de liberdade hobbesiana, à qual é essencialmente negativa. Derivada do conceito de inércia, a liberdade hobbesiana é entendida negativamente a partir da ausência de impedimentos. Portanto, somente se efetiva na falta de um impedimento que a limite. Esta falta de positividade da noção de liberdade nos conduz a outro argumento: sendo o direito uma liberdade que só se efetiva na ausência de impedimento, no momento da instituição do Estado, que consiste num impedimento, este direito seria cancelado. Porém, o que ocorre na teoria hobbesiana é que não há este cancelamento total do direito natural. Ao contrário, parte dele permanece no Estado civil. Desta forma, unicamente a partir da noção de direito natural, torna-se difícil a compreensão da sua permanência após a instituição do Estado. Sendo assim, complementamos a questão dos fundamentos, a partir da perspectiva do artifício contratual.

O recurso ao contrato nos permite a análise da resistência de outra perspectiva. Tomado como ato da vontade humana, o contrato deve estabelecer sempre a possibilidade de um bem futuro. Porque todos os atos da vontade humana devem necessariamente contemplar um benefício futuro. Por essa perspectiva podemos pensar que seria impossível a realização de um contrato no qual o súdito se comprometeria a não se defender da força que ameaça sua vida. Desta forma, a própria lógica da construção racional exige o direito de resistência ao impossibilitar a transferência do direito de auto-defesa. Demonstramos assim toda a argumentação de Hobbes a respeito da razão como um artifício da linguagem, analisando os conceitos de razão e linguagem propostos por Hobbes, e sua conseqüente influência na determinação do artifício contratual. Fundamentalmente a tese que defendemos a respeito desta questão é que um contrato em que alguém se comprometa a não se defender da força é logicamente contraditório e, portanto, nulo.

O terceiro capítulo deste trabalho é dedicado à análise da articulação entre direito à resistência e poder soberano. Procuramos demonstrar o modo como Hobbes constrói o conceito de soberania a partir do argumento da autorização, através da qual os súditos autorizam todas as ações do soberano. A partir deste argumento Hobbes

demonstra o caráter irresistível do poder soberano. Esta conclusão a respeito do caráter irresistível do poder soberano embasa a nossa proposta de que há uma tensão entre direitos do soberano e direito à resistência perpassando a teoria de Estado proposta por Hobbes. Nosso objetivo então é compreender qual o estatuto desta tensão, procurando provar que ela não compromete a construção lógica da ciência hobbesiana. Ou seja, a tensão não significa uma contradição lógica e, portanto, não compromete a estrutura jurídica da filosofia de Hobbes. Entretanto, é inerente ao sistema hobbesiano esta tensão entre súdito e soberano que, ao se efetivar no direito à resistência, abre espaço para uma disputa de poder entre súdito e soberano. Esta disputa de poder está estribada sobre o sistema jurídico de Hobbes, pois encontramos tanto um argumento coerente para retirar os direitos do soberano como também para o direito à resistência.

Desta forma, a nossa leitura do problema do direito à resistência em Hobbes nos permite vislumbrar que, mesmo sendo o objetivo de Hobbes a construção de um sistema que substitua relações de poder por relações de direito, sua construção jurídica ainda assim permite a existência de uma disputa de poder devidamente fundamentada na própria lógica. O que, de maneira alguma desmerece a tarefa desse ilustre pensador do século XVII. Natureza e artifício se fazem presentes em toda obra Hobbesiana. A natureza - o homem e suas paixões - está na base do conceito de estado de natureza. O propósito de Hobbes é resolver o problema da guerra através do artifício – a razão, o contrato e, conseqüentemente, o Estado - mediante a construção de um sistema racional que cancele as relações de poder. Entretanto, em toda construção racional proposta transparece um conteúdo da natureza (direito natural tornado resistência) que provoca uma tensão constante no Estado civil entre súdito e soberano.

Para o desenvolvimento da pesquisa tomamos por base a argumentação exposta nas três apresentações da filosofia política de Hobbes: *Elementos da Lei*, *Do Cidadão* e *Leviatã*. Sendo esta última tomada como fonte principal, tendo em vista que o tema da resistência não aparece de modo similar nas três obras. Efetivamente percebe-se um desenvolvimento progressivo do conceito da primeira à última obra. Nos *Elementos da Lei* o problema da resistência é inexpressivo. Somente a partir do *Do Cidadão* é que lhe é conferido o tratamento mais adequado e, finalmente, no *Leviatã* o tema merece uma exposição mais profunda e detalhada. Portanto, é principalmente sobre esta última obra que nossos esforços se concentrarão, sem, no entanto, deixarmos de nos utilizar, oportunamente, das outras duas obras políticas.

Quanto aos Elementos da Lei e ao Do Cidadão é importante frisar que mesmo não se encontrando neles um desenvolvimento do tema da resistência no mesmo nível do que está exposto no Leviatã, os textos se tornam importantes se considerarmos que para tratar do problema da resistência é necessário compreender os inúmeros outros conceitos Hobbesianos tais como direito natural, liberdade, moral, obediência, entre outros, os quais se encontram nos referidos textos. Sendo assim, recorrer também a essas duas obras nos parece adequado na tentativa de compreender a argumentação hobbesiana a respeito do direito à resistência. Ainda que ocorra uma pequena, mas nítida, mudança na estrutura conceitual de alguns temas da política hobbesiana no decorrer das suas três apresentações sobre o tema, tentamos considerar o aspecto sistemático da obra hobbesiana exposto nesses três textos. Desta forma, mesmo considerando as possíveis mudanças conceituais, tendemos a conceber as três obras como parte de um sistema coerente de pensamento.

Ainda na tentativa de uma compreensão abrangente do problema da resistência, outros textos de autoria do filósofo inglês também são utilizados, na medida em que possam oferecer algumas luzes para o problema, assim também como comentadores autorizados da obra hobbesiana.

Para a análise do problema da resistência em Thomas Hobbes nos propusemos, na medida do possível, a nos concentrarmos na estrutura argumentativa dos seus textos, deixando de lado a análise do contexto histórico no qual o filósofo esteve envolvido e que, como se sabe, teve grande influência no desenvolvimento de sua filosofia. Entretanto, Hobbes sempre foi considerado um pensador extremamente sistemático, um dos maiores do século XVII, o que nos permite a possibilidade de fazer uma leitura de seus textos separadamente da condição histórica na qual foram produzidos. As menções aos fatos históricos não foram totalmente abolidas em nosso texto, tendo em vista justamente a motivação política por trás dos textos do filósofo inglês. Entretanto, o caráter sistemático da obra de Hobbes faz dele um autor que está acima das simples discussões político-ideológicas de seu tempo, permitindo a leitura de seus textos a partir unicamente de seu esquema conceitual. Ou seja, Hobbes não é um simples panfletário como o foram muitos dos autores envolvidos na revolução de 1642 e sobre os quais recai apenas um mero interesse histórico atualmente. Assim, as menções a fatos históricos do contexto político em que Hobbes esteve inserido são feitas apenas em momentos extremamente necessários, mas nunca são tratadas de modo profundo como seria necessário a uma análise historicista dos textos. Tais eventos são mencionados

muito mais num sentido de compreender as motivações hobbesianas do que no sentido de compreender a estrutura de sua argumentação.

## Capítulo I

### O Direito de Resistência

#### 1. O problema do direito de resistência

A existência do direito à resistência é questão de extrema relevância para a filosofia política hobbesiana. Sua admissão no pensamento hobbesiano conduz a implicações bastante sérias para a sua filosofia. Ao admitirmos que sua existência não seja efetiva, o argumento contratual torna-se discutível, pois seu objetivo é a preservação dos indivíduos. Logo, dever-se-ia admitir a possibilidade de autodefesa. É o medo que os indivíduos têm dos seus semelhantes que conduz ao pacto. Diante de uma situação de insegurança no estado de natureza, na qual a vida é constantemente ameaçada, os homens racionalmente concebem que o melhor meio para a conservação da vida é a busca da paz, a qual somente é possível mediante um contrato no qual todos cedem parte de seu direito natural. Porém, Hobbes deixa claro que os indivíduos não podem ceder o direito a se defender de um ataque, seja ele proveniente de um indivíduo ou do próprio soberano. Concordar em não se defender de um ataque futuro seria uma incoerência, porque os indivíduos somente contratam em nome de uma garantia de vida. Ou seja, o pacto é feito com vistas à proteção da vida. Um pacto feito dessa maneira, com o objetivo de preservação da vida, no qual o indivíduo não teria mais o direito a se defender de um ataque, seria contraditório.

Ao mesmo tempo em que se configura um direito à resistência ao súdito, também se deduz, a partir do argumento contratual, a necessidade de um poder absoluto por parte do soberano, cuja característica principal é justamente seu caráter “irresistível”. Este poder absoluto é constituído a partir da prerrogativa do contrato, do qual são deduzidos direitos que outorgam ao soberano um estatuto de potência superior a todas as vontades individuais.

Ocorre assim uma tensão no interior da estrutura estatal proposta por Hobbes: de um lado o direito à resistência e de outro o poder absoluto e irresistível do soberano. Como é possível então, conciliar o direito à resistência com os direitos do soberano que conferem a ele um poder absoluto sobre seus súditos? A tensão se aprofunda

especialmente ao se contrastar, especificamente, direito à resistência com o direito de punição, o qual faz parte do conjunto de direitos atribuídos ao soberano. O direito de punir é uma das bases da soberania. Esta, para poder subsistir, deve possuir poder suficiente para conformar as vontades individuais aos ditames da lei. Trata-se de uma prerrogativa do Estado, sem a qual é impossível garantir a segurança dos indivíduos. A punição é essencial para conformar as vontades individuais em uma só, evitando assim as transgressões da lei. Os súditos, em contrapartida, possuem, em casos específicos, o direito de resistir à punição: “Porque pelo que anteriormente ficou dito ninguém é considerado obrigado pelo pacto a abster-se de resistir à violência” (L, XXVII, 235). Este é apenas um dos possíveis casos onde a autoridade do soberano entra em conflito com um direito específico do súdito. Hobbes inicia o capítulo XXVIII do *Leviatã* abordando este conflito. O que nos leva a crer que ele estava consciente da sua existência no interior de sua ciência civil.

O problema do direito à resistência, no entanto, deve ser colocado de modo mais abrangente do que no estrito círculo da punição. O súdito - é o que queremos aqui demonstrar - possui em algumas situações específicas o direito de resistir não só à punição, mas ao Estado como um todo. E é esta tensão entre direito de resistir e o poder soberano instituído que motiva o presente trabalho. Buscaremos apontar, em nossa leitura, como Hobbes concebe o direito à resistência, demonstrando seus fundamentos racionais a partir da lógica contratual proposta pela ciência civil de Hobbes, e, finalmente, apontar os casos nos quais o direito de resistência e poder soberano operam uma tensão, um jogo de forças no interior do Estado. Para tanto, partiremos dos casos apontados por Hobbes nos quais se efetiva o direito à resistência. Somente depois disso poderemos analisar a tensão entre o direito à resistência e o poder soberano e as implicações desta questão para filosofia política de Hobbes.

O direito de resistência no pensamento de Hobbes se coloca em duas vias: o direito de resistir diretamente a uma ordem do soberano, quando tal ordem ameaça diretamente a vida, e a resistência ao Estado quando este não supre mais as garantias de uma vida segura e tranqüila, não realizando assim o fim para o qual ele foi instituído. Vejamos mais detalhadamente em que momentos a resistência é apontada por Hobbes em seus textos.

No *Leviatã* a resistência é definida como “... a verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles

podem sem injustiça recusar-se a fazê-lo” (L, XXI, 175). Na seqüência do texto são enumerados os momentos em que a resistência se apresenta.

O súdito tem direito a resistir contra qualquer ação por parte do Estado que coloque em risco a preservação da sua vida. Isto porque, “os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos” (L, XXI, p.175). A resistência neste caso não pode ser pensada apenas como a simples defesa física, se estendendo a qualquer ordem do soberano que possa vir a ameaçar a sua sobrevivência:

Portanto, se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, e que não resista aos que o ataquem, ou de se abster 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. (L, XXI, p. 175)

É permitido ao súdito também recusar a confissão, mesmo sendo culpado, por que para Hobbes um pacto não pode obrigar ninguém a acusar a si mesmo. “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” (L, XXI, p. 176). Em outras palavras, o súdito jamais pode ser obrigado a testemunhar contra si mesmo. Hobbes outorga ao súdito o direito de mentir ou recusar-se a falar quando acusado de qualquer infração.

Nas missões perigosas, que coloquem em risco a vida do súdito, Hobbes também aponta o direito de resistir. Neste caso, para determinar se o direito é justificado, deve-se observar o objetivo da missão. Ela deve estar em concordância com o objetivo da própria instituição do Estado: a paz e a segurança. Hobbes afirma: “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” (L, XXI, p. 176).

Outra possibilidade de direito à resistência ocorre em relação ao serviço militar. Existem dois casos em que, segundo Hobbes, não é ilegítimo negar-se a combater no exército. Um súdito pode recusar legitimamente o serviço militar, caso ele se faça substituir por um soldado suficiente em seu lugar. A recusa pode acontecer também devido ao medo natural da morte. O medo, de acordo com Hobbes, justifica a fuga de uma batalha. Alguns homens têm uma natureza mais fraca, feminina, e no momento do combate não possuem coragem suficiente. É natural que debandem, e o fazem sem

cometer injustiça. “Quando dois exércitos combatem sempre há os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente” (L, XXI, p. 176). O medo, de acordo com Hobbes, é o recurso à natureza, que impele o homem a fugir da morte iminente, o maior de todos os males possíveis. Não se trata, portanto, de traição, mas de um impulso natural que deve ser perdoado.

Estes são casos nos quais o súdito tem direito à resistência individualmente. Hobbes aponta também um direito coletivo de resistência. Este ocorre quando um grupo de homens, já condenados, que esperam a morte, se unem, pegando em armas, resolvem defender-se:<sup>1</sup>

Mas 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 a têm: por que se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como um inocente podem fazer. (L, XXI, p. 176-77)

A resistência é assim ampliada para a coletividade. Um grupo de homens, já culpados por algum crime anterior, une-se e luta em legítima defesa. “Este é o único texto em que Hobbes dá uma dimensão coletiva ao direito de resistência”<sup>2</sup>. Nos demais casos, Hobbes apenas reconhece que individualmente o homem pode resistir.

Os casos expostos até aqui se referem à resistência diretamente a uma lei ou ordem do soberano. Toda resistência a uma lei específica é também uma resistência ao Estado como um todo. Mas o que queremos apontar é o fato de que a resistência ocorre porque a ordem do soberano ameaça diretamente à vida do indivíduo. Razão pela qual ele tem direito a se defender.

Entretanto, existe um outro modo de resistência, a qual não é motivada devido a uma ordem ou lei do soberano, mas sim pela insuficiência da garantia de segurança por parte do Estado. Nesses casos, o súdito não se sente ameaçado diretamente pelo Estado,

---

<sup>1</sup> Este direito coletivo de resistir não deve ser apressadamente entendido como o direito à revolta social. Trata-se tão somente de um grupo de condenados, que tendo a morte como única perspectiva, fazem valer o seu direito de defender a vida. Iremos, mais adiante analisar esta questão e sua relação possível com a rebelião ou revolta social. Ainda sobre esta questão da rebelião, ver o Behemoth de Hobbes, ou também A Marca do Leviatã de Renato Janine Ribeiro.

<sup>2</sup> Riberio, R. J. A Marca do Leviatã. Linguagem e Poder em Hobbes. São Paulo: Editora Ática, 2003, p. 78-79

mas se sente desprotegido por este. Trata-se de uma situação na qual aquelas promessas feitas no pacto se invalidam porque o próprio objetivo pelo qual o pacto foi feito não está sendo cumprido pelo soberano. Este modo de resistência ocorre quando o soberano não apresenta mais garantias efetivas de segurança. Não há aqui uma ameaça do soberano sobre o súdito. É a incapacidade do Estado para garantir a segurança que coloca a vida em risco. Ou seja, para Hobbes, quando o soberano não apresenta mais condições de garantir a paz e a segurança, os súditos não lhe devem mais obrigação. “Entende-se que a obrigação dos súditos para com soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los” (L, XXI, p. 178). Desta forma, se o Estado não garantir a segurança necessária, ele não cumpre o objetivo do pacto, que é a garantia da vida. Sem proteção estatal, os súditos devem procurá-la por si próprios: “O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la” (L, XXI, p. 178).

Todas estas formas de resistência são abordadas de forma definitiva no *Leviatã*. No entanto, as teses já aparecem de maneira menos clara nos textos políticos anteriores de Hobbes. Nos *Elementos da Lei Natural e Política*<sup>3</sup> a resistência pouco é mencionada. No capítulo 8 da parte II, intitulado “Das Causas da Rebelião”, Hobbes aponta apenas as causas da rebelião e se ocupa em contestar o direito de rebelião, concebido por ele como uma forma ilegítima de revolta. Coloca-se desta forma contra a rebelião, tomando-a como uma das causas da “morte da república”. Poder-se-ia afirmar que há neste texto uma posição teórica contrária ao direito de resistência. Porém, neste capítulo dos *Elementos da Lei* Hobbes não está tratando do direito legítimo de resistência, o qual é descrito de maneira mais profunda nos textos posteriores. Por mais que Hobbes utilize em algumas passagens deste capítulo o termo resistência, não podemos conceber nesta passagem dos *Elementos* o termo como significando aquele direito à resistência apontado no capítulo já mencionado do *Leviatã*. A utilização do termo “resistência” se dá no sentido de que a rebelião é uma forma de resistir ao soberano, mesmo que não possua um fundamento nas premissas básicas da sua ciência civil. E Hobbes deixa claro, no entanto, que não se trata de uma resistência de direito. Há apenas uma pretensão de direito, mas não um direito legítimo como aquele tratado no *Leviatã*. Desta forma, neste capítulo dos *Elementos da Lei* Hobbes se posiciona contrariamente à rebelião,

---

<sup>3</sup> Doravante *Elementos da Lei*.

demonstrando que existem três motivos que levam os homens a sedição: o descontentamento, a pretensão de direito, e a expectativa de êxito. Os três são sistematicamente analisados por Hobbes no texto, que procura demonstrar a falta de fundamento para estes. Concluimos então que daqui não podemos retirar elementos que nos levem a justificar uma posição de Hobbes contrária à tese exposta no *Leviatã*. Até porque existem no *Leviatã* e também no *Do Cidadão* capítulos correspondentes, nos quais as causas da rebelião são também analisadas, e a pretensão de direito é refutada.

Tomemos então como objeto de análise o texto definitivo sobre a questão da resistência: o *Leviatã*. Neste texto a resistência encontra-se exposta em dois grupos básicos, que podem ser subdivididos em outros dois.

A primeira das formas é a resistência do súdito diretamente a uma ordem, lei ou punição por parte do soberano a qual ameaça diretamente a sua vida. É o caso da resistência à punição de morte, aos ferimentos e aprisionamentos, aos interrogatórios e ao serviço militar. Essa forma de resistência subdivide-se em outras duas: a resistência individual e a resistência coletiva. A resistência desse tipo em sua forma coletiva ocorre quando um grande número de homens que já tenha resistido injustamente ao soberano, tem liberdade de tomar armas, unir-se e defender-se uns aos outros (Cf. L, XXI, p. 176).

A outra forma de resistência é aquela feita não diretamente a alguma lei específica por que esta ameace a vida dos indivíduos, mas aquela feita ao Estado como um todo, ou seja, a não obediência a todas as leis, ou a recusa ao Estado, não porque este ameace a vida dos indivíduos, mas porque ele não garante mais a segurança. No momento em que o súdito entende que o Estado não lhe garante mais a segurança, este teria direito de resistir à espada pública e busca a proteção onde sua razão melhor determinar.

As duas formas de resistência, apesar de justificadas pela lógica contratual, inserem problemas específicos no interior do Estado Civil. De forma mais geral, o problema mais claro é o surgimento de uma tensão entre o poder absoluto do soberano e o direito de resistir a esse poder. É difícil compreender como um Estado absolutista nos moldes hobbesianos possa garantir aos súditos alguma forma de resistência. Isto pareceria operar uma contradição no interior do pensamento hobbesiano. Enquanto numa passagem Hobbes demonstra que o poder soberano é irresistível, em outra concede aos súditos a liberdade de lhes resistir em alguns casos. Seria realmente difícil entender que o soberano absoluto de Hobbes pudesse garantir aos súditos um direito de resistência.

A garantia do direito de resistência remete à positividade jurídica da resistência. Entretanto, a questão da positividade da resistência não é uma tese que pode ser retirada de maneira clara e segura da lógica hobbesiana. Podemos entender o direito de resistência como um direito estabelecido na constituição? Ou será ele meramente o direito natural inalienável, que somente se efetiva no momento em que há a ameaça ao súdito? Esta é uma questão difícil de ser respondida, já que Hobbes trata a resistência apenas como uma liberdade de resistir. Desta forma, a resistência não se circunscreve necessariamente numa constituição, mas é uma prerrogativa do contrato, que, ao entrar em cena reportaria o homem novamente ao estado natural, restituindo-lhe aqueles direitos cedidos no pacto. Entretanto, independentemente do fato de constituir um direito positivo garantido pela constituição feita pelo poder soberano, a resistência não tem necessidade de ser garantida pela constituição para se tornar efetiva, podendo ser apenas uma liberdade, no sentido de que, mesmo o poder soberano jamais poderia tolher completamente o direito natural dos indivíduos. O contrato garantiria, desta forma, a permanência do direito natural de auto-defesa. A questão central, desta forma, é esta: até que ponto pode haver um fundamento para que os indivíduos permaneçam com parte de seu direito natural depois da fundação do estado civil? Caso exista uma fundação racional para a permanência de parte do direito, não há necessidade de uma existência positiva desse direito, pois ele estaria racionalmente fundamentado e se efetuariá nos próprios indivíduos e não na lei positiva.

O direito à resistência pode, de acordo com nossa leitura, ser fundamentado na argumentação hobbesiana, independentemente da necessidade de estar circunscrito na lei positiva. Entretanto, ainda assim, a resistência conduz a uma tensão com o poder soberano. O fato de que o direito à resistência não se efetive como direito positivo não anula a conclusão de que ele se coloca em contraposição à força estatal. Não há como negar que a resistência constitua uma força contrária ao poder soberano absoluto. Inúmeros comentadores de Hobbes perceberam esse fato e, com o objetivo de salvaguardar o conteúdo absolutista de sua filosofia política, procuraram negar qualquer forma de resistência no pensamento hobbesiano. Carl Schmitt talvez seja o melhor exemplo desse tipo de interpretação, entre os importantes comentadores de Hobbes. Para ele não existe qualquer possibilidade de resistência ao soberano no pensamento do filósofo inglês. O Estado hobbesiano, segundo Schmitt, é irresistível. Dessa forma os súditos não podem possuir um direito que ameace destruir o Estado, já que este foi

instituído com objetivo de por fim ao estado de guerra.<sup>4</sup> O que Schmitt percebe é o quanto é problemática a admissão do direito à resistência no Estado absolutista. Ele coloca em risco o próprio Estado.

A. E. Taylor também não admite a existência do direito de resistência no pensamento de Hobbes, e aponta que ela poderia colocar em risco a existência do Estado e o seu poder de obrigar os indivíduos a cumprirem a lei. Segundo Taylor, o soberano foi autorizado pelos súditos a fazer qualquer lei a qual pense ele ser necessária para a manutenção da paz e da segurança. Portanto, como foi autorizado, não pode ser resistido. A partir de uma leitura que entende a lei natural como obrigação incondicional por ser uma lei divina, Taylor afirma que quebrar uma promessa é contra a lei natural, e conseqüentemente, contra a própria vontade divina: “Recusar a obedecer, ou resistir à execução de um comando do soberano é assim uma quebra de minha promessa dada, e contra a ‘lei de natureza’”.<sup>5</sup> Uma promessa dada não pode ser quebrada, esta é uma das leis naturais para Hobbes e, segundo Taylor, no sistema hobbesiano elas tem estatuto de obrigação absoluta. O soberano não pode ter contra ele nenhum tipo de ação por parte do súdito que possa vir a sustentar uma espécie de violação do pacto. A admissão do direito à resistência se constituiria assim num grande problema para a teoria da obrigação hobbesiana, e não se sustentaria no interior do argumento do contrato, de acordo com a leitura de Taylor. A questão não poderia ser resolvida de qualquer forma, portanto não é admissível que o direito de resistência possa se efetuar. A interpretação de Taylor nos propõe a tese de que antes do direito à resistência constituir uma ameaça ao soberano, ele não pode se sustentar no pensamento hobbesiano. Não haveria nenhum argumento que pudesse demonstrar que ele realmente se efetua.

A posição destes dois autores é contrária àquela que move o presente trabalho. No entanto, suas teses servem de ilustração para representar o quanto é problemática a questão da resistência no pensamento de Hobbes. Pensamos que a possibilidade de um direito à resistência realmente encontra um fundamento na lógica da construção hobbesiana, apesar de que sua admissão consiste num problema difícil de ser resolvido. Para Taylor e Schmitt, o problema nem se coloca no pensamento hobbesiano. Pensar a resistência seria enfrentar um problema sem solução, já que, de acordo com seus estudos, a resistência não encontra fundamentos racionais.

---

<sup>4</sup> Cf. *The Leviathan In the State Theory of Thomas Hobbes*, London: Greenwood Press, 1996.

<sup>5</sup> Taylor. A. E. Hobbes. Bristol: Thoemmes Press, 1997, p. 102.

Passemos agora às dificuldades específicas de cada uma das formas de resistência. A começar pela resistência a uma ordem. Esta forma de resistência, que tanto pode ocorrer coletiva ou individualmente, permite aos indivíduos a recusa a uma ordem ou lei imposta pelo soberano que tenha como consequência direta a ameaça à vida do indivíduo. É o caso da pena de morte, dos interrogatórios e do serviço militar, apontados no *Leviatã*. Esta forma de resistência se colocará inicialmente em conflito com o direito do soberano, que lhe confere um poder absoluto sobre os súditos. Além da tensão geral provocada por qualquer direito de resistir ao Estado, o direito de resistir a uma ordem irá provocar outra tensão mais específica com o direito de punir do soberano. É o caso da já citada passagem do *Leviatã* na qual Hobbes afirma que um grupo de homens condenados possuem o direito de unir-se para defender suas vidas enfrentando o poder soberano (Cf. L, XXI, p. 176)

Este direito permite a livre defesa das vidas dos indivíduos, mesmo que justamente condenados à pena capital. Acontece assim, um confronto direto entre o soberano - que para manter o respeito à lei não pode prescindir do poder de punir os transgressores - e os súditos. Por hora nos basta apontar esse problema específico do conflito entre direito de punir e resistir, o qual será mais aprofundado subsequentemente.

Um outro problema se coloca quando Hobbes aponta a possibilidade da coletivização da resistência. Homens já condenados podem unir-se para defender suas vidas. A união de um grupo de resistentes irá permitir a constituição de um poder com força suficiente para ameaçar o poder soberano. Haveria assim uma ameaça de fato ao poder do Estado, colocando em risco a sua própria existência. Ameaça esta difícil de ser admitida a partir da filosofia hobbesiana. Se nos é difícil imaginar o que pode o indivíduo solitário frente ao poder do Estado, o mesmo não ocorre se pensamos num grupo numerosamente razoável. Um indivíduo solitário certamente seria esmagado pela força descomunal do *Leviatã*, e não representaria uma ameaça suficientemente forte para colocar em risco a estabilidade do Estado. No entanto, um grupo de dissidentes poderia realmente se tornar um poder alternativo ao Estado. Ocorre que é difícil pensar que Hobbes poderia admitir a simples possibilidade de permissão para o surgimento de tal força. Nada mais estranho ao pensamento de Hobbes do que a admissão de um poder paralelo ao poder soberano. Para Hobbes o poder soberano é o único acima das individualidades, e a consequência lógica do pacto é inexoravelmente a criação de um poder artificial absoluto, a partir das vontades individuais. Admitir um poder que possa

ter força suficiente para ameaçar o Estado não é comum na interpretação dos textos de Hobbes. Ainda que a resistência deva ser pensada apenas como defesa da vida e, portanto, não poderia tornar-se um risco para o poder soberano, ela abre a possibilidade de que neste confronto para defender a vida o poder do estado seja ameaçado, tendo em vista que, para defender suas vidas, os súditos devem necessariamente opor o seu poder ao soberano. Assim, em última instância, a união de um grupo em defesa da vida pode apontar a possibilidade de um conflito que ganha contornos de uma tentativa de derrubada do poder. Esta derrubada do poder pode parecer impensável, mas não é, porque já está prevista pela resistência. Porque o homem, no momento da resistência, volta a usar o seu direito natural, ou seja, volta a escolher os melhores meios para defender sua vida. O que pode ser pensado também como uma derrubada do poder, se isto for a melhor possibilidade de salvar sua vida.

A segunda forma de resistência, motivada pela insegurança, insere uma dificuldade ainda maior no interior da teoria hobbesiana do Estado. Admitir que o súdito pudesse recusar a obediência em caso de o soberano não poder garantir mais a segurança até parece se coadunar com a exposição inicial de Hobbes a respeito da manutenção do direito de defesa. A conclusão é admitida a partir da observação rigorosa do método geométrico, sendo consequência das premissas de Hobbes acerca do direito natural e do contrato. Porém, não representa um grande perigo à paz pública a consciência desta liberdade por parte dos súditos anteriormente a uma situação de insegurança efetiva? Ou seja, não há perigo no fato de os súditos em momentos de paz e tranquilidade, enquanto o soberano estiver mantendo a segurança e a paz, estarem conscientes de que podem recusar a obediência e se desvincular do Estado em caso de este, futuramente, não possuir mais condições de manter a paz? O problema se colocaria neste caso em termos de relação de forças entre súdito e soberano, o que, de todo modo, sempre ocorre na resistência, abrindo margem para a guerra civil, através da contestação da capacidade do poder soberano de manter a segurança. A diferença para a outra forma de resistência é que o conceito de insegurança não é tão nítido quanto a ameaça à vida. O risco que apontamos é derivado da própria concepção do conceito de “insegurança”. Até onde iria o limite que separa insegurança e segurança? A concepção desses limites certamente irá variar entre os súditos. Portanto, se assim fosse, haveria momentos em que algum súdito poderia muito bem determinar que o Estado não esteja garantindo sua segurança e assim recusar a obediência, enquanto que os demais poderiam não agir dessa maneira. Deixar a decisão dos limites entre segurança e insegurança inteiramente

nas mãos dos súditos ampliaria demasiadamente o horizonte da resistência, e certamente faria o Estado perder o controle. Este processo poderia facilmente se converter em mais uma causa da insegurança. Por outro lado, se considerarmos a segurança como um bem público, não podemos admitir que o súdito possa decidir sobre ela. Isto porque, para Hobbes, após o pacto, é o soberano que decide sobre o bem e o mal, e decide o que é bom e o que é nocivo para a paz. Portanto, somente o soberano possuiria autoridade para decidir a respeito da segurança pública. Um caso de exceção seria apenas quando a vida do súdito é diretamente ameaçada. Dessa forma, então, falar em resistência não faria muito sentido, já que ela somente se daria em momentos nos quais o soberano se decidisse por ela, o que jamais poderia acontecer. Pois tal decisão, contra si mesmo, jamais seria levada a cabo pelo soberano.

O direito à resistência motivado pela insegurança insere na interpretação hobbesiana duas questões importantes. Em primeiro lugar o fundamento para esta resistência ao Estado como um todo é menos evidente. Em segundo lugar, a tensão gerada por esta forma de direito em relação ao direito absoluto do soberano é de uma instância ainda maior. O problema em relação à fundamentação é maior porque nesse caso se está inserindo a questão dentro dos limites da decisão individual. Caberá apenas ao súdito opinar sobre a segurança pública. Quando a vida do súdito está ameaçada diretamente pela pena de morte, por exemplo, caso admitamos que exista realmente a impossibilidade de transferência do direito de defesa, fica claro o momento em que a vida é ameaçada. Entretanto, ao pensarmos no conceito de insegurança, o mesmo não acontece, por que a delimitação do significado do termo é uma tarefa mais complicada. A decisão estaria exclusivamente circunscrita à vontade individual do súdito.

Podemos admitir que o súdito possua um poder de decisão num ponto como este onde o que está em jogo não é só a sua segurança individual, mas a segurança pública?

Algumas passagens dos textos nos apontam para a negação dessa possibilidade. No *Leviatã*, Hobbes afirma que compete exclusivamente ao soberano o direito de fazer “tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas” (L, XVIII, p. 148). Seguindo a letra do texto, parece óbvia a conclusão de que o súdito, ao pactuar, ainda pode defender sua vida, mas perde o direito de decidir qualquer questão sobre a segurança pública. Há uma dificuldade então, a partir das afirmações de Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*, de se deduzir em que momento

exato o súdito poderia ter direito de negar a obrigação ao Estado durante uma situação de aparente insegurança. Imaginemos a hipótese de o Estado estar sendo atacado por uma força externa. Há duas hipóteses para se pensar uma possível reação do súdito. Uma reação possível seria ele decidir obedecer ao Estado e cumprir o seu papel na defesa deste. Outra possibilidade seria de o súdito compreender o fato como gerador de uma insegurança tal que ameace sua vida e recusar a obediência em nome da auto-defesa. De acordo com a tese hobbesiana de que somente o soberano decide os meios para a paz e a segurança, o súdito não poderia pensar em recusar a obrigação, já que ele não tem o poder de avaliar aquele momento em relação à segurança. Então, a não ser que o soberano pudesse desobrigá-lo diretamente, o súdito não poderia concluir pela desobrigação como a melhor medida para a sua segurança, pois em última instância, teria como obrigação a defesa da paz, objetivo do soberano.

O súdito não possui, após o contrato, o direito de julgar sobre o bem e mal, algo que compete apenas ao soberano. O bem e o mal, para o súdito, derivam diretamente do que o soberano impõe como obrigação. A partir da instituição do Estado o justo e o injusto são calculados a partir da lei positiva. Portanto, se procuramos uma forma de resistência que não seja injusta, faz-se necessária uma delimitação da possibilidade de resistir perante a mais leve ameaça à segurança. Se a base para a resistência é a defesa da própria vida, esta se concretizará na ameaça direta à vida e não no julgamento de uma questão que se refere à coisa pública, instância que compete apenas ao soberano julgar. Ao desobrigar-se voluntariamente num caso destes, o súdito estaria cometendo injustiça, pois está ferindo o pacto, pelo qual autorizou ao soberano a tomada de decisões referentes à segurança pública. Esta decisão tomada estritamente a partir de um julgamento particular em relação à segurança, ao qual o súdito não está mais autorizado, não está de acordo com a lógica contratual, consistindo em injustiça e colocando em risco a paz pública. Está claro o risco de se estender o direito de resistência para este campo. A admissão da resistência devido à insuficiência do Estado necessariamente coloca para a consciência particular do súdito uma decisão que deveria ser unicamente tomada pelo soberano, de acordo com as premissas do contrato hobbesiano. Poderíamos admitir que em caso de perigo iminente, quando o cidadão se encontra diretamente ameaçado por uma outra força, ele simplesmente poderia reagir defendendo sua vida. Mas pensar que ele pode decidir pela recusa à obrigação através de uma análise sobre as condições de segurança do Estado é um tanto problemático. A questão está justamente em se definir o significado de “insegurança”. A variação do significado do conceito

seria muito ampla, pois se trata de um julgamento subjetivo que depende da consciência dos súditos.

Hobbes é bem cuidadoso ao tratar do problema. Limita-se a afirmar que “Entende-se 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” (L, XXI, p. 178). E aponta alguns casos que delimitam bem situações nas quais o Estado não tem mais o poder de manter a segurança dos súditos: no caso da renúncia do monarca, durante um período de banimento ou em caso de o monarca ser feito prisioneiro de guerra. Nestes casos é nítida a insuficiência do Estado, já que de certa forma, ele deixou de existir. A dificuldade encontra-se na possibilidade de o súdito entender que a insegurança no interior do Estado é tal que sua vida se encontra em sério perigo, e por isso ele pode resistir. Podemos retirar daí um direito de resistir à obediência quando o Estado não é mais capaz de proteger o cidadão? Como podemos delimitar o que significa a “incapacidade de proteção”? Diante da falta de um tratamento mais extenso para a questão da desobrigação motivada pela insegurança, voltamos novamente à questão da decisão por parte do súdito. Como os casos especificados por Hobbes são poucos, a decisão recai inteiramente ao súdito, e esta tomada de decisão por parte do súdito, como já demonstramos, é negada ao súdito no Estado Civil.

De todo modo, podemos concluir a respeito dos dois casos de resistência que: há um direito à resistência nitidamente estabelecido no caso da motivação ser uma ordem do soberano que ameaça o súdito, e há um direito à resistência motivado pela insegurança que não parece ser tão nítido. No segundo caso, apesar de Hobbes mencionar casos no texto, não há como se avançar além dos exemplos citados sem incorrer em riscos interpretativos. Há um direito à resistir pelo motivo de falta de segurança, mas, por outro lado, há um argumento preciso que impede a liberdade de decisão a respeito da segurança por parte do súdito. Pensamos que não há uma conclusão nítida para o problema oferecido no segundo caso e, portanto, se tomarmos por critério apenas o texto do capítulo XXI, há apenas três casos nítidos de resistência por insegurança.

Tentaremos doravante englobar as duas formas de resistência sob o mesmo prisma: a tensão gerada em relação ao poder soberano. Tanto uma como a outra operam no interior do Estado de modo a se contraporem ao poder soberano. Procuraremos também, num segundo capítulo, levar em conta a distinção entre as duas formas na tentativa de encontrar um fundamento racional para a resistência. No capítulo sobre os

direitos do soberano manteremos a distinção apenas oportunamente em caso de exigirem tratamentos diferenciados, caso contrário tomaremos sempre as duas formas como um único conceito.

## 2. Resistência e Rebelião

Os conceitos de resistência e rebelião não possuem o mesmo estatuto na filosofia de Hobbes. Por mais que possam ser tomados por sinônimos, os dois conceitos possuem definições diferentes no pensamento hobbesiano. O direito de resistência é admitido por Hobbes nos momentos em que a vida do súdito se encontra ameaçada. Hobbes fundamenta a legitimidade da resistência através do direito natural e do argumento contratual, segundo o qual um contrato é invalidado se não permite a defesa da vida pelos contratantes. Por outro lado, a rebelião é concebida como uma revolta ilegal contra o poder soberano, motivada por questões de disputa de poder, que vão além da simples defesa da vida. Por rebelião Hobbes entende a sedição que coloca em risco o Leviatã. A sedição é “(...) também uma morte da república (...)” (EL, II, 8, 1, p. 196). Hobbes não admite direito à rebelião. Ela é apontada em várias passagens como uma das principais causas, se não a principal, da dissolução do Estado. Hobbes dedicou-se em grande parte de seus escritos a apontar os perigos da rebelião para o poder soberano. Há um livro inteiro, o *Behemoth*, dedicado à sua análise.

A resistência, mesmo que legitimamente fundada, também encerra uma oposição ao poder do Estado. Um indivíduo que resista, ou um grupo de resistentes, certamente se coloca como uma força contrária às ações do soberano. Se a resistência se caracteriza também como uma oposição ao Estado, em que ela difere da rebelião? Antes de procurar desvendar o conceito de rebelião, cabe uma distinção essencial entre esta e a resistência.

Resistência e rebelião caracterizam-se por uma negação da obediência e, portanto, uma oposição ao Estado. Porém, enquanto a resistência é concebida por Hobbes como uma desobediência legitimamente fundada no direito natural, a rebelião constitui uma revolta ilegítima. A resistência se opõe de fato o poder soberano, enquanto a rebelião, além de se opor de fato ao poder, também produz um problema jurídico, já que não é compreendida como um direito. No caso da resistência não há um problema jurídico envolvido, já que ela seria juridicamente fundamentada no direito

natural, via contrato social, instância racional que garantiria a defesa da vida. No caso específico da rebelião, ocorre um problema jurídico, já que não há um fundamento lógico que possa ser deduzido diretamente do artifício do contrato para sustentá-la. A rebelião carece de uma fundamentação racional, oriunda da própria lógica da instituição da soberania.

Estabelecida esta primeira diferença entre resistência e rebelião, partimos para um exame mais aproximado da questão da rebelião no texto hobbesiano.

## **2.1 O problema da rebelião**

Quem observasse a Inglaterra entre as décadas de 1640 e 1660, encontraria um panorama deplorável gerado pela guerra civil. A rebelião proporcionava aos olhos do filósofo um espetáculo nada agradável: “um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pode proporcionar, e de como foram geradas pela hipocrisia e presunção” (B, II, p. 31). A justiça e a paz estavam definitivamente comprometidas e “O povo em geral estava corrompido” (B, II, p. 31). Os sedutores pregavam livremente doutrinas que faziam germinar a revolta contra o poder soberano. A descrição da deplorável situação da Inglaterra durante a guerra civil que Hobbes nos faz lembra a descrição do estado de natureza, no qual a vida do homem é embrutecida e curta. Se não são todos os elementos daquele estado pernicioso a se fazer presentes, pelo menos reinam igualmente a desordem e a insegurança. A rebelião é uma volta ao estado de natureza originada por alguma falsa doutrina, cujo objetivo está apenas em destruir o Estado. Não encontramos em Hobbes algum fundamento jurídico que possa legitimá-la. Ela é contraditória em si mesma porque racionalmente o homem não encontraria outro motivo para a desobediência que não seja a defesa da vida. E as causas da rebelião estão longe disso. Se a razão conduz o homem para a paz porque ela é a melhor das possibilidades para garantir a sobrevivência, em hipótese alguma o homem racionalmente abandonaria a paz por algum outro motivo que não envolvesse unicamente a sua vida.

Porém, os sedutores estão na praça. E lançam seus discursos sediciosos, que convencem alguns ouvintes de que existem outros motivos importantes para se entrar em controvérsia com o soberano.

Nas suas três obras políticas de Hobbes aponta os perigos da rebelião, e tenta refutar prováveis justificativas teóricas para ela. O assunto é tratado em capítulos correspondentes nos *Elementos da Lei, Do Cidadão e Leviatã*.

Nos *Elementos da Lei* Hobbes dedica um capítulo inteiro (VII, parte II) à análise das causas da rebelião. Três causas gerais são apontadas: o descontentamento, a pretensão de direito e a expectativa de êxito.

O descontentamento pode ser de dois tipos: causado por uma dor corporal presente ou esperada, ou ainda por aquilo que Hobbes denomina confusão da mente. Quanto à primeira forma de descontentamento, a dor corporal, existe a possibilidade de fazermos uma breve relação com o texto do *Leviatã* que trata da resistência. Neste texto, Hobbes afirma que um grupo de homens, já condenados, poderia legitimamente unir-se em defender suas vidas. Já nos *Elementos da Lei*, fazendo alusão ao medo da dor física, ele afirma:

Por exemplo, quando uma grande multidão ou montante de pessoas concorre num crime que merece a morte, elas se agrupam e tomam as armas para defender a si mesmas do medo daquela. Da mesma forma, o medo da miséria, ou na miséria presente, o medo dos arrestos e da prisão levam a sedição. (EL, II, 8, 2, p. 196)

Trata-se da mesma situação apresentada no *Leviatã*: um grupo de condenados resiste à morte. A diferença é que nos *Elementos Da Lei* a situação é entendida apenas como o exemplo de um caso no qual o descontentamento devido às dores corporais conduz os homens à rebelião. Neste caso específico, Hobbes não aponta um direito legítimo para ela. Ademais, em várias outras passagens do texto ele se posiciona contrariamente à revolta. Entretanto, no *Leviatã*, a mesma situação é utilizada como exemplo de um direito à resistência legítima, estando os condenados apenas lutando para defender as suas vidas, o que todos têm direito de fazer. Ocorre assim, uma mudança significativa entre estas duas apresentações da filosofia política hobbesiana. Nos *Elementos da Lei* a união de um grupo de homens já condenados com o objetivo de lutar por suas vidas é concebida por Hobbes como um caso de rebelião. Entretanto, no *Leviatã*, este caso é tomado para exemplificar o direito coletivo à resistência. É bem perceptível esta evolução do conceito de resistência que ocorre da primeira para a

última apresentação de sua filosofia política. Aquilo que era ilegítimo nos *Elementos da Lei*, passará a ser legítimo no *Leviatã*.

“A segunda coisa que leva à rebelião é a pretensão de direito” (EL, II, 8, 4). Isso ocorre devido a opiniões ou falsas doutrinas que pregam a legitimidade da rebelião em muitos casos. Os homens deixam-se fascinar muitas vezes por doutrinas errôneas as quais afirmam que: “em certos casos eles podem legitimamente resistir àquele ou aqueles que detêm o poder soberano, ou privá-los dos meios de executar esse poder” (EL, II, 8, 4, p. 198). Mas a rebelião não pode ser legitimada. É isto que Hobbes quer demonstrar ao refutar tais falsas doutrinas. Daqui pode-se extrair a distinção hobbesiana entre a rebelião ilegítima e à resistência legítima, se compararmos este texto com o *Do Cidadão* ou o *Leviatã*. Especialmente no último texto Hobbes procura legitimar o direito de resistência sobre o direito de auto-preservação que não pode ser abandonado através do contrato. Este não é o caso das falsas doutrinas condenadas por Hobbes. Tais doutrinas estão além da simples defesa da vida e da segurança. Consistem em sofismas que conduzem os homens à sedição. Encontra-se aqui a essência da distinção entre resistência e rebelião. Enquanto a resistência é a defesa da vida e suas circunstâncias, e ocorre quando esta se encontra ameaçada, a rebelião tem outros motivos, entre os quais está a pretensão de um poder de julgamento sobre o certo e o errado, que na opinião de Hobbes só cabe ao soberano. Desta forma, Hobbes concede um tratamento aprofundado à análise das falsas doutrinas, visto o perigo que representam ao Estado. Pregadas por falsos ideólogos, são instrumentos que desvirtuam e colocam em risco o Estado. Elas enganam os indivíduos, fazendo-os crer que podem eles decidir sobre o bem ou mal ou que a constituição atual do poder soberano não esteja embasada numa edificação bastante segura.

As doutrinas corrompem os homens, levando-os a questionar as leis e as ações do poder soberano. Apesar da variedade de pregações, todas elas conduzem a uma consequência: imprimem nos homens uma crença de que existem casos nos quais legitimamente podem não só resistir ao soberano, mas também impedi-lo de exercer seus direitos. São propagadas publicamente, e o poder soberano corre sérios riscos, ao permitir que elas sejam divulgadas livremente. Apesar do risco, parece que os Estados da época de Hobbes, especialmente a Inglaterra, ainda não haviam se dado conta do perigo que representavam as doutrinas, levando-se em conta as constatações do filósofo: “Todas essas opiniões são afirmadas nos livros dos dogmáticos, e vários dentre estes ensinam nas cadeiras públicas, entretanto são deveras incompatíveis com a paz e o

governo, e contraditórios as regras necessárias e demonstráveis do mesmo” (EL, II, 8, 5, p. 198).

Nos *Elementos da Lei* Hobbes analisa seis doutrinas que constituem a pretensão de direito que leva a rebelião. Resumidamente tratam-se das seguintes: que os homens não têm obrigação de fazer nada contra sua consciência; que os soberanos estão sujeitos às suas próprias leis; que a soberania é divisível; que os súditos têm uma propriedade distinta do domínio do soberano; que o povo é uma pessoa distinta do soberano; e, finalmente, que o tiranicídio é legítimo. Hobbes aponta o perigo que representam, e se empenha em demonstrar que são ilegítimas e inconsistentes.<sup>6</sup>

Ao lado do descontentamento e da pretensão, os *Elementos da Lei* apontam uma terceira causa: a expectativa de êxito. Um indivíduo solitário desesperançado da possibilidade de ajuda mútua dificilmente empenhar-se-á na perigosa empresa da rebelião. A união dos indivíduos, a sua concordância mútua, paralelamente à constituição do Estado é também fundamental para a constituição da rebelião. Assim a expectativa de êxito requer:

*i.* Que o descontentamento tenha entendimento mútuo; *ii.* Que eles tenham número suficiente; *iii.* Que eles tenham braços; *iv.* Que eles concordem com uma cabeça. Pois estes quatro pontos devem concorrer a causa de algum corpo de rebelião, no qual o entendimento é a vida, o número são os membros, os braços são a força, e a cabeça é a unidade, pela qual eles são direcionados a uma e a mesma ação. (EL, II, 8, 11, p. 201)

Nas apresentações posteriores da sua filosofia política, a questão da rebelião também merecerá a devida atenção por parte de Hobbes. No *Do Cidadão* Hobbes começa por tratar diretamente das doutrinas sediciosas, às quais acrescenta, em relação aos *Elementos da Lei*, duas novas: A opinião segundo a qual pertence aos particulares o julgamento do bem e do mal, e aquela que afirma ser a fé e a santidade adquiridas através da inspiração sobrenatural e não pelo estudo e pela razão. E também acrescenta outras quatro causas da rebelião: Uma taxa alta, a ambição, a esperança do sucesso e a eloquência desprovida de sabedoria. É importante observar que já no *Do Cidadão* Hobbes concede mais importância à análise das doutrinas que levam à rebelião,

---

<sup>6</sup> Grande parte dessas teses acabaram por ser adotadas pelos filósofos liberais posteriores a Hobbes, mas já eram defendidas por diferentes teóricos contemporâneos a Hobbes.

destacando a sua força como motivadora da rebelião, ao convencer os homens de que há outros motivos, além da defesa da vida, para desobedecer. Esta mudança de foco se estenderá até o *Leviatã*, no qual, como veremos, o tratamento dado às doutrinas ocupa a grande parte da argumentação de Hobbes a respeito da rebelião.

## **2.2. A rebelião e a análise das doutrinas sediciosas no Leviatã**

No *Leviatã* o problema da rebelião é tratado no capítulo XXIX chamado “Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado”. Hobbes afirma que a dissolução do Estado por uma desordem interna tem como causa os homens enquanto organizadores. Um Estado dirigido de um modo precário e de maneira pouco hábil está disposto a enfermidades. Segundo Hobbes há várias causas que contribuem para a dissolução do Estado, entre elas, as doenças provocadas pelas doutrinas sediciosas, às quais nos esforçaremos para retratar aqui, dada a sua contribuição para surgimento da rebelião.

Hobbes se propõe a examinar as doenças que debilitam o Estado e que tem origem nas falsas doutrinas. Neste texto, a análise das doutrinas é a preocupação essencial de Hobbes ao tratar do problema da dissolução do Estado. A rebelião é uma doença que coloca em risco o Estado e deriva do “veneno das doutrinas sediciosas” (L, XXIX, p. 244). Hobbes procura atacar a rebelião através da demonstração de que as doutrinas que conduzem a ela são infundadas. Portanto, a rebelião não pode ser justificada juridicamente, visto que não há um argumento baseado na lógica contratual que possa justificá-la. As doutrinas são analisadas a partir de um horizonte comum aos outros textos: o perigo que representam à paz.

A primeira doutrina analisada é aquela que propõe ser o indivíduo particular o juiz das boas e más ações. Porém, para Hobbes o direito de julgar sobre o bem e o mal faz parte da essência da soberania, não podendo ser alienado pelo soberano, sob o risco de perder o controle da paz. Afirmar que o indivíduo é juiz do bem e do mal é uma falsidade. “Isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis e também sob o governo civil nos casos que não estão determinados pela lei” (L, XXIX, p. 244). A partir da fundação do Estado é este que determina através da lei positiva quais são as ações boas e más. Uma ação será boa ou má se está de acordo ou

em desacordo com a lei. O indivíduo, diante da lei, não tem autoridade para decidir sobre o justo ou o injusto. Pretender a reserva de tal autoridade ao indivíduo é uma ameaça grave ao poder soberano.

Hobbes também está preocupado com as doutrinas sediciosas que corrompem os indivíduos a partir de suas crenças religiosas. “Outra doutrina incompatível com a sociedade civil é a de que *é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência*” (L, XXIX, p. 244). Ou, em outras palavras, a opinião segundo a qual os súditos pecam ao obedecerem a seus príncipes. A verdade dessa tese depende também do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal, o que só é possível no estado de natureza, no qual é a consciência do homem que dita as regras a seguir. Mas no Estado, como diz Hobbes, “a lei é a consciência pública” (L, XXIX, p. 245). Esta dificuldade da sujeição absoluta ao poder soberano em função da consciência religiosa que leva à obediência de Deus não é tão antiga. Segundo Hobbes este fato não ocorria no passado, pois os homens tinham plena consciência de que o poder soberano e o poder religioso estavam extremamente unidos. O problema acontece justamente no tempo em que Hobbes vive, porque outros poderes pretendem para si a exclusiva interpretação da palavra. Hobbes afirma:

Esta dificuldade não tem sido tão antiga sobre o mundo. Não existia dilema desse tipo entre os judeus, pois para eles a lei civil e a lei divina eram uma e a mesma lei de Moisés; os intérpretes desta eram os sacerdotes, cujo poder estava subordinado ao poder do rei; dessa forma era o poder de Aarão com relação ao poder de Moisés. (EL, II, 6, 2, p. 174)

O que Hobbes pretende é a submissão do religioso ao político, pois dessa forma evita-se justamente a tentação de uma interpretação das escrituras independente do poder soberano, o que conduz à doutrina de que se peca agindo contra a consciência. Esta doutrina adentra no espaço público através da religião. Pois os religiosos pretendem estar acima da lei positiva, e apelam à consciência dos indivíduos. A sedição causada por doutrinas religiosas é uma preocupação pertinente em Hobbes, as quais ele procura combater com veemência, especialmente no *Behemoth*. A pretensão da superioridade da religião em relação ao poder soberano pregada por inúmeras doutrinas conduz o súdito ao questionamento da lei positiva. Observando a realidade inglesa,

Hobbes percebeu o quanto as doutrinas religiosas contribuíram para a revolução. O catolicismo lhe preocupa profundamente pela pretensão de um poder universal superior aos Estados sediado em Roma. O presbiterianismo causa-lhe temor por sua tendência revolucionária. Para a manutenção da paz o poder temporal deve submeter o espiritual: “Atacar o clero, desmontar-lhe as pretensões é essencial se queremos a paz”<sup>7</sup>. O clero carrega uma pretensão ao acesso às verdades sagradas, coloca-se perante os cidadãos acima da lei do Estado, e nas suas palavras destilam o veneno da sedição que corrompe o coração dos homens. O risco da volta a uma situação de guerra é evidente. A situação de guerra somente é possível fora do Estado, ela é a contradição do Leviatã. Por isso a revolta é contraditória. Carece de lógica dentro do sistema hobbesiano. O que está em jogo não é a defesa na vida neste caso específico de revolta por motivos religiosos, e sim a religião e sua pretensão de superioridade à lei positiva. Associadas a esta estavam a pretensão do clero de ser o poder supremo, a questão da salvação da alma, entre outras questões propriamente religiosas. Hobbes entende que o problema da salvação da alma é realmente mais importante do que a sobrevivência do corpo, e por isso admite que o súdito escolha a salvação da alma diante do perigo da danação eterna, em detrimento do corpo. O que Hobbes quer condenar é justamente a doutrina que prega que, em alguns casos, o súdito ao obedecer uma ordem que vai contra a sua consciência religiosa, não conseguirá obter a salvação. Logo, o problema para Hobbes é a doutrina e não a salvação, pois conduz os homens à desobediência.

O único poder possível dentro do Estado é o poder soberano do próprio Estado. Outros poderes constituídos tornam-se uma ameaça à paz porque se colocam como uma ameaça ao poder soberano. O clero, com sua pretensão ao acesso às verdades eternas, ao julgamento do bem e do mal, impõe um limite ao poder soberano. Constitui um poder invisível que se levanta como uma sombra ao poder soberano. O poder da espada do soberano é deveras forte, porque traz consigo o signo da punição. Mas não temerão os homens talvez mais ainda a ameaça da danação, da morte eterna, da qual o clero se crê o legítimo juiz? Eis o risco que Hobbes vislumbra na ação espiritual de todo o clero. E eis porque não pode admitir um Estado laico.

Uma doutrina que leva o homem a tal situação de dualismo, prostrado entre a necessidade de obedecer a sua consciência religiosa e a necessidade de cumprir a lei positiva é uma ameaça à unidade do Estado. Ao pregar esta doutrina o clero acaba por

---

<sup>7</sup> Ribeiro, R.J. Prefácio ao Behemoth, 2001, p. 14.

dicotomizar o Estado. Pretende assim retirar parte da sua autoridade absoluta anteriormente concedida pelas vontades individuais através do pacto. A unidade, grande princípio lógico do contrato, erigida racionalmente a partir das vontades individuais, que a partir do contrato tornam-se uma só, perde a sua essência ante esta doutrina sediciosa. Portanto, a doutrina segundo a qual o homem peca obedecendo ao soberano não se encaixa à lógica do contrato. A partir dele inúmeras vontades individuais tornaram-se uma só vontade. A multidão de homens do estado de natureza tornou-se uma *persona* artificial, o Leviatã. Dividi-la é voltar ao estado de natureza, voltar à situação de simples multidão na qual os indivíduos agem de acordo com um julgamento particular a respeito do bem e do mal.

Há outra doutrina de origem religiosa que ameaça a ordem estatal. Trata-se daquela que afirma que “*a fé e a santidade não podem ser atingidas pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural, ou infusão*” (L, XXIX, p.245). Para Hobbes o perigo desta doutrina está em que, uma vez aceita, os súditos, sem uma justificação racional para a fé, não teriam mais motivo para seguir as leis do seu país, e seguiriam apenas a sua inspiração. Hobbes aqui contrapõe a racionalidade do Estado e suas leis à irracionalidade da crença na inspiração. Portanto, defende que toda a fé e a santidade são alcançadas mediante o estudo e o esforço racional, e não mediante uma inspiração irracional. Através da crença na inspiração irracional os homens caem novamente no erro de julgar o bem e o mal, esquecendo-se de que a instância racional de julgamento do bem e do mal é o Estado.

Entre as demais doutrinas ilegítimas que conduzem à rebelião, merece atenção de Hobbes aquela que diz que “o detentor do poder soberano está sujeito às leis civis” (L XXIX, p. 245). Para Hobbes esta doutrina fere a lógica de toda a sua construção política. Ele admite que todo soberano está sujeito à lei de natureza, tendo em vista que ela é derivada de Deus. Mas essa não é a questão em discussão. Discute-se aqui a relação entre o soberano e a lei civil. Estar sujeito à lei é estar sujeito ao próprio Estado, conseqüentemente ao próprio soberano. O soberano sujeito à lei civil está sujeito a si mesmo, o que, segundo Hobbes, não é sujeição, mas liberdade. Eis o erro lógico. Erro que se estende se pensarmos que estando o soberano sujeito à lei, deve haver um juiz acima dele para poder condená-lo. Como o soberano é a *persona* na qual foram depositadas todas as vontades, não pode haver ninguém acima dele. A doutrina portanto é contraditória, já que ninguém pode estar sujeito a si mesmo.

A quinta doutrina analisada por Hobbes refere-se à questão da propriedade. Trata-se da doutrina que ensina que “todo indivíduo particular tem propriedade absoluta dos seus bens, a ponto de excluir o direito do soberano” (L, XXIX, p. 247). Para Hobbes a propriedade do súdito não é um direito absoluto. O direito à propriedade do súdito exclui apenas os outros súditos, mas esse direito é garantido pelo soberano. Não fosse o poder soberano o súdito não possuiria segurança dos seus bens. Logo, a propriedade absoluta é sempre do Estado. Em Hobbes não há uma teoria da propriedade como direito natural intransferível. No estado de natureza os homens têm apenas um direito a todas as coisas, que acaba por gerar conflitos entre os indivíduos. Ao fazer o pacto o indivíduo abandona esse direito a todas as coisas, em nome da garantia de vida. Por isso a vida é um direito absoluto, pela qual o súdito pode resistir ao soberano. Mas no que toca à propriedade não há esse direito absoluto. Se uma das fontes de discórdia no estado natural era justamente a posse dos objetos, para que seja efetivado um estado de paz, será o poder soberano a regulamentar a propriedade. Consequentemente, o soberano tem direito sobre a propriedade do súdito. É claro que o objetivo do soberano é proteger também a propriedade do súdito em relação aos outros, mas em certos casos o soberano pode ter necessidade de utilizar a propriedade do súdito para a própria defesa do Estado. Logo, esta tese é infundada, e conduz o homem à rebelião sem motivo justo.

A última doutrina analisada por Hobbes é a tese da divisão do poder soberano. Dividir o poder é uma incoerência, e o filósofo de Malmesbury a aponta de modo bastante direto: “Pois em que consiste dividir o poder de um Estado senão em dissolvê-lo, uma vez que os poderes se destroem mutuamente uns aos outros?” (L, XXIX, p. 246). Na lógica de Hobbes não existe paz possível num sistema constituído de poderes independentes. Eles tendem à mútua destruição. É o que ocorre no estado de natureza. Os homens constituem poderes independentes, lutando individualmente por *power after power*. A guerra é constantemente declarada. Por isso a necessidade de um poder único, que possa transformar uma simples multidão de homens numa pessoa única, e assim moldar as vontades individuais numa única vontade e direcioná-la a um objetivo maior: a paz. Poderiam poderes individuais unir-se sempre em torno de um objetivo comum? Eis a dúvida de Hobbes. Eis a falha da divisão dos poderes. Contra todos os defensores da divisão do poder soberano, e antecipando-se aos célebres Locke e Montesquieu, Hobbes a condena como “uma opinião quase sempre fatal para as repúblicas” (DCi, II, 12, 5, p. 186).

É importante apontar que, mesmo condenando a tese política da divisão dos poderes de forma bastante dura, Hobbes permanece ainda preocupado com a questão religiosa. Seu ataque parece ser mais diretamente dirigido à divisão do poder no sentido político-religioso, do que na divisão política tradicional entre dois ou três poderes defendida mais tarde pela teoria liberal, sistematizada por Locke e Montesquieu. No *Do Cidadão*, isto fica claro. Hobbes afirma: “Assim alguns repartem a supremacia do poder civil no que diz respeito à paz e às vantagens desta vida, porém a transferem a outros nos assuntos referentes à salvação da alma” (DCi, II, 12, 5, p. 186-187).

Fundamentalmente trata-se da questão da relação entre poder civil e poder religioso. A existência de dois poderes, civil e religioso, é um risco para a paz. O poder sobre a salvação das almas nas mãos de outros indivíduos que não constituam o poder soberano levará necessariamente ao não cumprimento da lei e à sedição. Porque o temor dos castigos eternos pode ser mais forte do que o dos castigos temporários nesta vida. O que na realidade não condiz com a verdade segundo Hobbes. O medo da morte é o maior medo. É o medo que faz os homens pactuarem e procurar a vida social. Entra aí o papel ideológico da doutrina, convencendo indivíduos a não cumprir a lei positiva, a qual conduz os homens para o fim em busca do qual pactuaram, impondo de maneira enganosa um medo de castigos eternos. Assim os homens agem contra si mesmos:

(...) então, por mero temor supersticioso, eles não ousarão cumprir a obediência devida a seus príncipes, caindo assim, graças ao medo, justamente naquilo que eles mais temiam. Ora, o que pode ser mais pernicioso para um Estado do que ter seus membros, por receio de tormentos intermináveis, convencidos a não obedecer ao príncipe, isto é, às leis; ou tê-los impedidos de ser justos? (DCi, II, 12, 5, p. 187)

Está, portanto, bem evidente a posição de Hobbes a respeito da rebelião. Sua admissão não encontra justificativa na construção filosófica do autor inglês. A partir disso cabe uma distinção mais precisa entre resistência e rebelião. Enquanto a resistência é a defesa da vida, a rebelião é motivada pela disputa de poder no interior do Estado. O que as duas noções têm em comum é sua oposição ao poder soberano. Tanto a resistência como a rebelião permitem o surgimento de um outro poder que faça frente ao poder soberano. Existe uma oposição de fato ao poder do Estado. Cabe ao poder soberano definir qual a melhor ação a ser levada a cabo para combater aqueles que por algum motivo resolveram negar a obediência.

A diferença entre as duas consiste, a partir do que expomos até aqui, que enquanto a resistência oferece uma oposição de fato ao Estado, a rebelião apresenta um problema jurídico, pois não se encontram fundamentos lógicos que possibilitem deduzi-la do contrato. Toda a lógica hobbesiana se estabelece no sentido de não permitir que a rebelião possa ser entendida como um direito fundamentado racionalmente. Enquanto que no caso da resistência existem fundamentos racionais de onde ela pode ser deduzida. A rebelião é uma contradição, e não há um argumento ou fundamento racional de onde ela possa ser extraída no interior do pensamento hobbesiano.<sup>8</sup> Todos os fundamentos da rebelião se encontram em bases falsas, as doutrinas sediciosas. O súdito que se revolta, portanto, não possui direito, mas apenas a pretensão de direito. Essa pretensão de direito nasce das doutrinas sediciosas que convencem os súditos de que existem outros motivos além da defesa da vida para desobedecer ao soberano.

Admitir a rebelião, como foi exposta acima, seria admitir que toda a construção hobbesiana seria inválida. A rebelião, portanto, é irracional, e a construção hobbesiana assentada em sólidas bases racionais não a comporta. Se, por um lado, Hobbes demonstrou a necessidade racional da constituição de um Estado para a manutenção da vida dos indivíduos, isto impossibilita, de outro, a racionalização da rebelião. A resistência possui uma explicação racional. Podemos encontrar uma base assentada na necessidade racional, a partir da construção do pacto que tem por objetivo maior seguir a lei natural, a qual impele os homens a fazer tudo para manter-se vivos. O argumento da resistência não fere a lógica contratual proposta por Hobbes. Pelo contrário, a própria lógica contratual exige o direito à resistência por parte do súdito. O mesmo não ocorre com a rebelião. Não há argumentos na construção da ciência hobbesiana que nos permitam encontrar um direito à rebelião. Portanto, a rebelião é sempre ilegítima e infundada, baseando-se apenas numa falsa crença derivada de doutrinas enganadoras que não podem ser permitidas pelo soberano.

---

<sup>8</sup> Apesar de que nessa questão Gregory Kavka admite que existe em Hobbes um direito de revolução, fundado no direito de auto-preservação, quando o Estado não oferece perdão a um grupo de pessoas que anteriormente já se recusaram a obedecer, não entendemos esse direito como propriamente rebelião, mas sim como resistência, se encaixando na forma coletiva de resistência apontada no capítulo XXI, onde homens já condenados unem-se para defender-se uns aos outros. (Cf. *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 433)

## Capítulo II

### O fundamento do direito à resistência no pensamento de Hobbes.

Neste capítulo queremos investigar qual é a fundamentação para o direito à resistência em Hobbes. Comumente tem-se apontado para o direito natural como o fundamento da resistência. Entretanto, apensar de concordarmos com tal posição, queremos demonstrar que, dada a definição do direito como “liberdade”, a tarefa de fundamentar a resistência no direito torna-se complexa, apesar de ser a resistência a permanência do direito natural no interior do Estado civil. Queremos propor então um estudo mais detalhado da definição de direito, e demonstrar que, apesar de se constituir como fundamento da resistência, a tarefa é complexa tendo em vista que há uma dificuldade em precisar o conteúdo para o direito, o que, por sua vez torna esta concepção de direito eminentemente negativa. Queremos então problematizar acerca desta tese comum entre os intérpretes de se fundar o direito à resistência unicamente em vista do direito natural. E a partir desta problematização, queremos propor que é possível também pensar o direito à resistência a partir de outra perspectiva: a do contrato social. Desta forma, apesar de ser o direito natural o fundamento do direito à resistência, podemos pensar esse direito a partir de uma necessidade posta pelo próprio contrato para a manutenção do direito natural no interior do Estado civil.

#### **1. O Direito Natural como fundamento do direito à resistência**

A noção de direito natural no pensamento de Hobbes geralmente é concebida como o fundamento do direito à resistência. Na tradição da interpretação de Hobbes inúmeros estudiosos apontaram que o direito natural de auto-preservação não pode ser abandonado e, portanto, justifica o direito à resistência. Hampton, por exemplo, afirma que este direito não pode ser abandonado pelos súditos e garante assim a resistência em defesa da vida.<sup>9</sup> A tese encontra confirmação no texto de Hobbes que, no *Leviatã*,

---

<sup>9</sup> Cf. Hobbes and The Social Contract Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 201 e seguintes.

afirma que o direito de resistir à força não pode ser alienado (Cf. L, XIV). No entanto, uma análise mais próxima do conceito de direito natural aponta que esta tese não é tão simples quanto parece. Para saber se realmente o direito de natureza pode fundar o direito à resistência é necessário um estudo detalhado deste conceito. A problemática se coloca no momento em que atentamos para o sentido do direito, o qual, segundo Hobbes, é apenas liberdade. Esta definição dificulta a determinação exata para o conteúdo do direito natural, que por sua vez complica a possibilidade de precisar em que medida o direito natural pode ser entendido como o fundamento do direito à resistência. Ainda que a maioria dos intérpretes conceba que o conteúdo do direito natural em Hobbes seja a vida, queremos aqui problematizar esta tese, apontando que, apesar de sua possível validade, entendemos que há certa dificuldade em determinar a vida como conteúdo do direito, dada a definição de direito como “liberdade”.

O direito natural hobbesiano é concebido como liberdade que o homem tem de usar o poder para realizar qualquer ação em benefício da preservação de sua vida. Esta definição se apresenta de maneira semelhante no *Leviatã* e no *Do Cidadão*. Mas há nas duas obras uma pequena disparidade, não na definição de direito em si, mas no contexto em que ela é descrita. No *Do Cidadão* o direito natural é utilizado como uma premissa para descrever a guerra no estado natural. No *Leviatã* o direito é definido de forma independente da guerra. Hobbes descreve primeiro a guerra (cap. XIII) e depois o direito (Cap. XIV).

No *Do Cidadão* Hobbes afirma:

Se agora, a essa propensão natural do homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo, graças ao qual um com todo direito invade, outro, com todo direito, resiste, e portanto surgem infinitos zelos e suspeitas por toda parte; se considerarmos que tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar, ainda que ele venha a com pequena tropa e escasso abastecimento; não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra de todos contra todos. (DCi, I, 1, 12, p. 33)

O direito natural no *Do Cidadão*, associado à propensão natural dos homens à violência, é um pressuposto para a guerra. No *Leviatã* ele é definido de forma independente. A guerra é definida antes como fruto de três paixões básicas: competição, desconfiança recíproca e busca de glória. O direito, portanto, não é um elemento na consecução da guerra. Porém, ainda no *Leviatã*, existe uma implicação do direito

natural com a própria guerra. Ele é descrito numa condição de guerra, e dada a condição de guerra irá se tornar direito a todas as coisas: “...segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (L, XIV, p. 113). Trata-se de uma ampliação do conceito inicial de direito, que só ocorre numa situação de guerra. No Leviatã é a guerra que precede o direito natural que, inicialmente definido de forma independente, é ampliado para direito a todas as coisas ao ser aplicado a uma dada situação de guerra. Fica aqui uma discussão: até quanto pode-se compreender a noção de direito sem compreender o conceito de estado natural e todas as suas implicações?

A resposta a esta questão não perfaz o objetivo deste trabalho. Portanto, abordar o problema no sentido de buscar uma solução para esta controvérsia se encontra em outros horizontes que não os nossos. Porém, tendo em vista as implicações do estado natural para a compreensão do direito natural fazem-se necessárias algumas considerações a respeito daquele. O percurso da demonstração de Hobbes parte das paixões, *conatus*, e prossegue até a condição de guerra, de tal modo insuportável que se coloca como um impedimento para a auto-conservação, conduzindo então os homens à busca de um estado de segurança. Esta demonstração perpassa pelo conceito de direito natural. Para Hobbes os homens desejam a conservação, e o *conatus* é movimento, então a preservação é possível se o movimento for possível. Só há possibilidade de movimento se há liberdade. O direito natural consiste justamente na liberdade de usar o poder. Portanto para compreendermos o direito natural é necessário apontar algumas premissas básicas a respeito das concepções de Hobbes sobre o homem em seu estado natural.

### **1.1. O estado natural**

A concepção de estado natural, apesar de seguir algumas linhas gerais a todos os pensadores do contrato, possui elementos específicos em cada um deles. Em geral concebe-se o estado natural como um estado não político e anti-político, no qual indivíduos não associados<sup>10</sup> vivem em liberdade e igualdade. À condição de não

---

<sup>10</sup> Alguns autores como Locke, por exemplo, admitem associações anteriores ao estado civil, como a família por exemplo. (Cf. Dois Tratados Sobre o Governo. São Paulo: Martins Fontes, 2001, Livro II, Cap. II)

associação segue-se a ausência de um poder comum que possa submeter à todos. Na ausência de um poder coercitivo superior que oriente a vida dos indivíduos, estes procuram conduzir suas vidas de acordo com aquilo que sentem ou pensam. Alguns pensadores, como Locke, por exemplo, crêem que a razão seja o parâmetro pelo qual os homens se comportam nesse estado. Hobbes pensa que os homens agem de acordo com o direito natural, entendido como uma “liberdade que cada homem possui de usar o próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza” (L, XIV, p. 113). E, nesse sentido, agem conforme a sua razão ditar como sendo o meio mais eficaz para sua preservação.

O conceito de estado natural na filosofia moderna não é pensado como um momento histórico pelo qual a humanidade passou, mas sim como uma hipótese, ou um modelo teórico para que se possa compreender os fundamentos do poder político. O que os contratualistas modernos querem, na verdade, é propor um modelo de construção política baseado no consenso e racionalidade, demonstrando através do recurso ao estado natural e ao contrato que o Estado é uma construção humana e artificial, e, portanto, fundada na vontade livre dos indivíduos. Enquanto na maioria dos contratualistas estes argumentos servirão para fundamentar uma teoria do Estado Liberal, em Hobbes estes mesmos argumentos embasarão a construção racional de um Estado absoluto.<sup>11</sup>

Em linhas gerais essas são as principais características do conceito de estado natural concebidas pelos contratualistas modernos. Partiremos agora para as características específicas desse conceito no pensamento hobbesiano.

A interpretação tradicional do pensamento de Hobbes entende que a análise psicológica hobbesiana trata o indivíduo natural completamente abstraído da sociedade, fazendo uma descrição de suas paixões para, então, a partir delas, deduzir logicamente a necessidade de um Estado soberano.<sup>12</sup> A análise hobbesiana do homem, compreendido de forma mecanicista, parte da análise das paixões, e da influência que estas provocam no comportamento humano no estado de natureza. Hobbes procura entender a origem

---

<sup>11</sup> Quanto ao absolutismo e anti-liberalismo de Hobbes, não há um consenso entre o interpretes, pois alguns apontam elementos liberais na sua construção teórica. C. B. Macpherson, aponta o individualismo, como uma característica liberal do pensamento de Hobbes. (Cf. A Teoria Política do Individualismo Possessivo, De Hobbes até Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 13-14)

<sup>12</sup> A tese de que a análise das paixões é feita a partir do homem abstraído da sociedade é contestada por Macpherson. Segundo ele, Hobbes parte de um conceito de homem inserido na sociedade capitalista: “Porque o método redutivo-compositivo que ele tanto admirava em Galileu e que adotou era reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples e então recompor esses elementos em um todo lógico”. (Ibidem, p. 41)

interna das paixões como fator determinante do comportamento dos indivíduos. Esta análise servirá de ponto de partida à fundamentação da teoria do contrato.

Paixão, segundo Hobbes, é um esforço (*conatus*) gerado nos homens, a partir da sensação provocada por um objeto externo. O *conatus* está relacionado com o poder de auto-preservação dos indivíduos. Todos os seres vivos esforçam-se para preservar-se e estão constantemente envolvidos com tentativas de aumentar esse poder. “O *conatus* é uma característica necessária de tudo na natureza, pois esta tendência à autoconservação faz parte da definição do que é ser uma coisa distinta e identificável.”<sup>13</sup> Quando o *conatus* é direcionado a um objeto, chama-se *apetite* ou *desejo*. Quando este esforço surge no sentido de evitar um objeto, Hobbes o chama de *aversão* (Cf. L, VI). São estes dois movimentos os móveis do comportamento humano, um de aproximação e outro de afastamento em relação a objetos que cercam o homem. Hobbes também utiliza, para designar esses movimentos, os termos “amor e ódio”:

Do que os homens desejam se diz também que o *amam*, e que *odeiam* aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala de ódio pretende-se indicar a presença do objeto. (L, VI, p. 57)

Além destas paixões iniciais, Hobbes aponta também o desprezo, relacionado às coisas que o homem não deseja e nem odeia, mas permanece indiferente perante as mesmas. A partir dessas paixões primárias originam-se também os conceitos de bom, mau e vil, que estão relacionados com o próprio indivíduo que as usa, não possuindo validade universal:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo do homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. (L, VI, p. 58)

---

<sup>13</sup> Barbosa Filho, B. Condições de Autoridade e autorização em Hobbes, in *Filosofia Política* 6, 1991, p.63.

As noções de bom e mau não são concebidas a partir dos objetos em si mesmos. Tais noções são extraídas subjetivamente a partir das paixões humanas, sendo que desejo ou aversão determinam se um objeto será compreendido como bom ou mau. Os objetos em si mesmos não determinam juízos de valor. Não são em si mesmos nem bons nem maus. No *Do Cidadão*, Hobbes afirma: “devemos saber, portanto, que bem e mal são nomes dados as coisas para significarem a inclinação ou aversão daqueles por quem foram dados” (DCi, I, 3, 31, p. 72). Ele insiste também no sentido de que os juízos de valor partem das paixões, e de que os próprios nomes das coisas são conotados pelas paixões ou interesses políticos.<sup>14</sup>

A partir dessa noção inicial de paixão Hobbes descreve uma cadeia de relações produzidas pelas paixões primárias que se desdobram em todas as outras paixões ou juízos de valor presentes no homem, como prazer e desprazer, alegria e tristeza, esperança e medo. Medo e esperança, é importante destacar, desempenham uma função importante no desenvolvimento posterior de sua teoria. São essas duas paixões, aliadas à razão, que conduzirão o homem ao Estado civil. A esperança é o apetite ligado à crença de conseguir, e o medo é a opinião, ligada à crença, de dano provocado por um objeto (Cf. L, VI).

As paixões são determinantes para o surgimento do estado de guerra. Dentro de certas circunstâncias no estado natural as paixões operam no homem um comportamento que inexoravelmente conduz ao conflito. As causas da guerra, portanto, estão diretamente relacionadas com as paixões. No *Leviatã* Hobbes aponta três causas para a guerra: a competição, a desconfiança e a glória.

A primeira das causas – o comportamento competitivo – é determinado por uma paixão – a esperança – que por sua vez é explicada a partir de uma condição de igualdade natural. “A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito (...)” (L, XIII, p. 107) diz Hobbes. Portanto, os homens são naturalmente iguais física e intelectualmente. O primeiro fundamento dessa igualdade é a aspiração a um benefício. Mesmo que entre os homens exista certa desigualdade de força física ou inteligência, ainda assim, todos têm a possibilidade de aspirar aos mesmos benefícios. Quanto a isso Hobbes diz que:

---

<sup>14</sup> Cf. Renato Janine Ribeiro, nas Notas ao *Do Cidadão*, 2002. Nessa nota Janine Ribeiro segue dizendo: “Por isso uma denominação incorreta ou malévola pode levar a revolta e a sedição, e para garantir a paz é preciso que as palavras sejam atribuídas com comedimento ou pelo soberano”.

(...) embora às vezes se encontre um homem manifestadamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (L, XIII, p. 107)

Por maior que seja a disparidade de força e de inteligência entre os homens naturais, somando-se todas as condições de vida, todos os indivíduos têm a mesma possibilidade de aspirar à mesma coisa, e nesse caso, a diferença de força e inteligência é insignificante.

Tratando da questão da igualdade de força, Hobbes aponta o fato de que todos os homens estão sujeitos à morte, independentemente de sua força. O fraco pode matar o mais forte, seja por maquinação, ou aliando-se a outros. Portanto, mesmo sendo desiguais em força física, os homens são todos iguais na possibilidade da morte. Segundo Bobbio:

A principal das condições objetivas é a igualdade de fato: enquanto iguais por natureza, os homens são capazes de causar um ao outro o maior dos males, a morte. Se se aduz depois uma segunda condição objetiva, pelo que pode ocorrer que mais de um homem deseje possuir a mesma coisa, a igualdade faz surgir em cada um a esperança de realizar seu próprio objetivo.<sup>15</sup>

Quanto à inteligência, Hobbes afirma encontrar uma situação de igualdade ainda mais profunda entre os homens. Esta igualdade é nitidamente perceptível, segundo ele, porque por mais que os homens reconheçam nos outros muitas capacidades intelectuais, eles mesmos se consideram mais sábios ou pelo menos tão sábios quanto aqueles:

Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de

---

<sup>15</sup> Bobbio, N. Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 34.

alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube. (L, XIII, p. 107-108)

Esta tese é justificada pelo fato de que todos se encontram suficientemente contentes com a parcela de inteligência que lhes coube, e que cada indivíduo, além de se contentar com sua parcela de talento, ainda concebe-o em maior grau em si mesmo do que nos demais. Mesmo permanecendo certo nível de desigualdade, a possibilidade de ser morto coloca todos no mesmo plano.

É justamente a questão da possibilidade de ser morto pelo outro que torna os homens iguais. Hobbes entende que existem diferenças mínimas quanto aos talentos e à força física. Mas, no estado natural, no qual a qualquer momento o indivíduo pode ser atacado pelo outro, a desigualdade praticamente não tem efeitos práticos.

No *Do Cidadão* (DCi, I, 3) a igualdade se encontra deduzida mais diretamente da capacidade de matar. Segundo Hobbes, especificamente neste texto, iguais são aqueles podem fazer coisas iguais uns aos outros. Se todos têm a capacidade de matar, então todos podem fazer coisas iguais. A dedução aqui não é feita a partir de uma observação empírica de uma absoluta igualdade física. Há uma admissão da possibilidade de igualdade, o que torna necessário, do ponto de vista da razão, afirmar a igualdade. Em *Os Elementos Da Lei*, há uma passagem que descreve bem essa necessidade de admissão da igualdade a partir apenas da possibilidade:

Em primeiro lugar, se considerarmos quão pouca é a diferença de força ou sagacidade existente entre os homens na idade adulta, e com quão grande facilidade aquele que é menos potente em força ou em senso, ou em ambas, pode apesar disso destruir o poder do mais forte, com base nisso não é necessária muita força para que se retire a vida de um homem, podemos concluir que os homens, considerados na sua simples natureza, devem admitir igualdade entre eles. (EL, I, 14, 2, p. 94)

A igualdade permite a Hobbes explicar a primeira das causas do conflito no estado natural: a competição. A igualdade de capacidades ocasionará a esperança dos indivíduos atingirem o mesmo fim, ou conquistarem as mesmas coisas. Porém, quando é impossível que alguma coisa seja desfrutada em comum, a competição se instaura entre os indivíduos. Como não há nenhum poder superior às individualidades, todas as

coisas estarão à mercê dos desejos desses indivíduos. A circunstância da igualdade justifica o surgimento de uma paixão, a esperança, que por sua vez justifica um comportamento que é causa do conflito: a competição. “Trata-se portanto de explicar uma paixão – a esperança – a partir de uma circunstância – a igualdade”.<sup>16</sup>

A segunda causa do conflito é a desconfiança. Trata-se de uma paixão que conduz os indivíduos a conceberem os outros como se fossem prováveis inimigos, os quais a qualquer momento poderiam atentar contra o fruto de suas conquistas e contra a sua própria vida. Para tanto, a melhor prevenção contra o possível ataque do outro é o ataque antecipado. “(...) portanto, surgem infinitos zelos e suspeitas por toda parte (...)”, diz Hobbes no *Do Cidadão* (DCi, I, 1, 12, p. 33). Na busca pela própria conservação, o homem olha o outro com a mais absoluta desconfiança, sempre temendo um possível ataque. Passa o tempo todo de prontidão protegendo os frutos de suas conquistas e a sua própria vida. Nessas condições, o homem ataca em vista de sua segurança, já que não está tranqüilo nesse estado, no qual é apenas a sua própria força e astúcia podem protegê-lo dos perigos que os outros representam. Segundo Limongi “Dessa razoável disputa, segue-se ser também razoável desconfiarmos dos outros homens. Isto é, a desconfiança é uma paixão que se explica pela circunstância de uma possível disputa”.<sup>17</sup>

A terceira causa da guerra do conflito entre os homens no estado natural é a busca de glória. Esta também é deduzida a partir da natureza humana, concebida de modo um tanto pessimista por Hobbes. Segundo ele, os homens não encontram prazer na companhia dos outros no estado natural. Naturalmente, o homem não nutre nenhum sentimento de empatia pelos semelhantes, pelo menos “quando não existe nenhum poder capaz de manter todos em respeito” (L, XIII, p. 108). O homem busca que o outro o valorize tanto ou mais quanto ele valoriza a si mesmo. Essa necessidade de glória leva o homem a buscar na companhia do outro apenas uma forma de confirmar externamente aquele valor que ele próprio se atribui. E se por acaso o outro não lhe tem em tão alta consideração, o conflito é inevitável.

São estes os três argumentos utilizados por Hobbes para fundamentar a sua tese de que o estado natural é necessariamente um estado de conflito: a competição, a desconfiança e a busca de glória.

---

<sup>16</sup> Limongi, M.I. Hobbes. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor 2002, p. 21.

<sup>17</sup> Ibidem.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens. Os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo (...). (L, XIII, p. 107-108)

Esta guerra não é necessariamente uma guerra declarada e permanente onde os homens lutam o tempo todo uns contra os outros. Trata-se de um estado de insegurança no qual os homens estão o tempo todo preparados para o conflito. A preparação permanente para a luta é, na verdade, a única garantia de sobrevivência que os homens têm no estado natural. Como não há um poder geral que submeta as individualidades, o homem deve apenas confiar em si mesmo, nos seus talentos e na sua força para preservar-se.

Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é paz. (L, XIII, p. 109)

Esta condição é permanente num estado sem uma autoridade soberana, porque mesmo que os indivíduos se batam em duelos, e deles saiam vencedores e vencidos, isto não coloca um ponto final no conflito, pois os vencedores não tem nenhuma garantia, e continuam correndo os mesmos riscos, porque as condições de estado natural prevalecem e eles deparam-se com outros indivíduos, sempre inimigos potenciais.

## **1.2. O conceito de direito natural**

É na condição de simples natureza que o direito natural é compreendido. Hobbes propõe inicialmente uma distinção entre direito e lei e aponta para a confusão entre os dois conceitos feita por muitos filósofos (Cf. L, XIV). Direito é uma liberdade de fazer ou omitir, enquanto a lei obriga ou determina a uma dessas duas coisas. “De modo que a

lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria” (L, XIV, p. 113).

A partir desta distinção fundamental, podemos nos debruçar sobre a questão do direito. Hobbes começa o capítulo XIV do *Leviatã* com a sua clássica definição:

O DIREITO de natureza, a que os autores chamam de jus naturale, é a 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. (L, XIV, p. 113)

No *Do Cidadão* a definição é semelhante: “Nada mais significa do que aquela liberdade que o homem tem para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta” (DCi, I, 1, 7, p. 31).

Nos *Elementos da Lei*, primeiro texto a tratar significativamente da questão, Hobbes afirma: “É entretanto um direito de natureza que todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com toda a potência que possui” (EL, I, 14, 6, p. 95).

Segundo esta concepção, direito natural é apenas uma liberdade, não se referindo, inicialmente, a qualquer coisa que poderia se constituir em conteúdo. De acordo com a definição proposta, trata-se de um direito a uma ação de acordo com a reta razão. Na ausência de um poder comum, o homem tem liberdade para agir de acordo com aquilo que sua razão apontar como mais eficaz para a própria conservação. Dada a concepção de direito como “liberdade” torna-se uma tarefa complexa precisar qual é especificamente o conteúdo deste direito. Pode-se conceber – como se faz comumente – que a vida seja o conteúdo desse direito natural. Entretanto, a questão é problemática se atentarmos para o fato de que Hobbes não define inicialmente a vida como um direito natural e sim define o direito natural como a liberdade de fazer tudo para proteger a vida. A vida, em última instância se delinea como objetivo do direito, o que fundamenta a resistência pela vida, entretanto, pretendemos analisar de maneira mais apurada a definição de direito, para entender de que modo ela pode servir de fundamento para a resistência e, ao mesmo tempo, delinear melhor os problemas trazidos por uma definição que supõe o direito apenas como “liberdade”. Porque, se por um lado está claro que a defesa da vida está na base

do direito à resistência, por outro nos parece complexo entender como esse direito permanece após o contrato, dada a sua definição extremamente abrangente. Tentaremos então investigar de modo mais detalhado a definição de direito proposta por Hobbes para determinar em que medida se pode fundamentar de maneira precisa o direito à resistência sobre esta concepção.

### 1.3. Liberdade natural

Inicialmente atentemos para o conceito de liberdade. A concepção hobbesiana de liberdade é retirada da física moderna e, a princípio, não possui um sentido ético. No capítulo sobre a liberdade dos súditos no *Leviatã* Hobbes a define:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. (L, XXI, p. 171)

Ainda no *Leviatã*, Hobbes afirma que um homem livre “...é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”.<sup>18</sup> Nenhuma concepção moral de liberdade parece existir aí, mas apenas uma noção física de liberdade como “ausência de impedimento”. Hobbes não está se referindo ao livre-arbítrio ou à liberdade política, mas ao fato de que espaço externo esteja desimpedido para o movimento. Ou seja, a liberdade está ligada diretamente ao movimento e, portanto, aos fenômenos físicos e não morais.

Percebe-se aqui a influência da ciência de Galileu e do mecanicismo na teoria política hobbesiana. Bernardes afirma que:

A definição de liberdade, em Hobbes, é marcada pelo seu compromisso intelectual com as cláusulas que, como vimos caracterizam a nova ciência. A concepção hobbesiana é tributária da teoria mecanicista e materialista, que

---

<sup>18</sup> Bernardes, J. Hobbes e a Liberdade. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Ediror, 2002, p. 19.

defende a tese de que a realidade é constituída por matéria e movimento e condicionada pela lei da inércia.<sup>19</sup>

A obra de Hobbes sofreu grande influência da nova ciência da Idade Moderna, tanto de Galileu quanto do mecanicismo cartesiano. Sua formação também recebeu desde cedo a influência dos Elementos de Euclides, com a qual o autor teve contato na sua segunda viagem ao continente em 1629.<sup>20</sup> Sobre esse acontecimento, conhece-se a famosa narração de Aubrey:

Encontrando-se na biblioteca de um cavalheiro em... estavam abertos os Elementos, de Euclides, no El. 47 *libri* I. ele leu a proposição. “Santo Deus!”, exclamou, “isso é impossível!” Assim, leu a demonstração, que o remeteu de volta a uma certa proposição; proposição esta que ele leu. Esta o remeteu a mais outra, e leu-a também. *Et sic deinceps*, donde, no final das contas, foi demonstrativamente convencido daquela verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria.<sup>21</sup>

Hobbes contava com quarenta anos de idade na época, e estava começando aí uma espécie de novo direcionamento intelectual, em que abandonava cada vez mais suas influências da retórica humanista do renascimento, para dedicar-se aos estudos da ciência experimental.<sup>22</sup> Essa mudança de rumos ocorre na década de 1630, quando Hobbes fica cada vez mais interessado nos experimentos científicos que acontecem em vários lugares da Europa. “É evidente que ele ficou muito intrigado e cada vez mais fascinado com os experimentos científicos que vinham sendo conduzidos na época na Abadia De Welbeck(...)”<sup>23</sup>, afirma Aubrey. Seu entusiasmo foi tão grande que o levou a marcar um encontro com o próprio Galileu, o qual ele considerava como “o maior filósofo não apenas de nossa época mas de todos os tempos.”<sup>24</sup> Esse entusiasmo para

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Cf. João Paulo Monteiro, In Hobbes. São Paulo: Abril Cultural, 1997, p. 6.

<sup>21</sup> Aubrey, J. Apud Skinner, Q. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1999, p.339.

<sup>22</sup> Sobre essa mudança de postura intelectual, é interessante a obra já citada Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes, de Quentin Skinner, o qual procura analisar a primeira mudança, quando Hobbes deixa de lado suas bases humanistas para concentrar-se na ciência experimental, fato que influenciará vários textos seus como o Do Cidadão, e finalmente mais tarde irá ocorrer uma espécie de revalorização da retórica no Leviatã.

<sup>23</sup> Cf. Aubrey, Apud Skinner, Q. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes, 1999, p. 340.

<sup>24</sup> Hobbes, T. Apud Skinner, Q. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes, 1999, p.342.

com a geometria e a ciência experimental, associado ao mecanicismo cartesiano, foi aos poucos delineando os novos rumos do pensador, influenciando decisivamente na construção de sua teoria política.

Esta dedicação à nova ciência e ao mecanicismo será decisiva para o conceito hobbesiano de liberdade. A noção de movimento, retirada da nova física de Galileu, passa a ser o ponto chave para Hobbes desenvolver o conceito de liberdade. “Cheguei à conclusão de que, no mundo inteiro, só existe uma coisa que é real, embora indubitavelmente seja falsificada de muitas maneiras (...) que é a razão por quem quiser compreender a física deverá, antes de mais nada, fazer um estudo das leis do movimento.”<sup>25</sup> A nova física estava pautada pelas leis do movimento. E Hobbes, interessado na física, passa a utilizar esses conceitos na sua tentativa de entender e descrever a organização social. Para ele, era como se o homem e a vida social também estivessem organizados de acordo com leis da física, e bastava ao filósofo descobri-las, como faz o físico com as leis que regem o movimento do universo. O próprio comportamento humano é explicado em termos de movimento. Ele dá a tônica às paixões humanas fundamentais: desejo e aversão. “As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e outro de afastamento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *hormé* e *aphormé*” (L, VI, p. 58).

A noção moderna de movimento que nasce com a nova física de Galileu sepulta a concepção aristotélica de universo e de movimento. O novo modelo explica o movimento a partir da lei da inércia, que, grosso modo, propõe que todo corpo tende a permanecer no estado em que se encontra. O movimento e o repouso são estados eventuais do ser, e o movimento não mantém nenhuma relação com os aspectos ontológicos do corpo que se move. Movimento e repouso são relações que um corpo mantém com outro tomado como referência. “Logo, um corpo está em movimento somente em relação a outro que se supõe estar em repouso, e vice-versa”.<sup>26</sup> Movimento e repouso são estados opostos e, de acordo com a lei da inércia, se um corpo está em repouso, para que ele passe ao estado cinético do movimento, deverá ser aplicada uma força para que ele entre neste estado, ou então, permanecerá em repouso. Hobbes tomará o movimento como o primeiro princípio da sua filosofia e, além disso, entenderá

---

<sup>25</sup> Hobbes, T. Apud Skinner, Q. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes, 1999, p.342.

<sup>26</sup> Bernardes, J. Hobbes e a Liberdade, 2002, p. 14.

que tudo que existe consiste em corpos em movimento.<sup>27</sup> Quanto à ligação do conceito de liberdade hobbesiano com a lei da inércia, basta pensarmos que o princípio de inércia exige uma condição ideal – como sempre é exigida na física moderna – onde absolutamente não haja impedimentos. Esta condição ideal, que para os físicos modernos somente pode ser pensada, é o vácuo. Somente nessa condição ideal é que podemos conceber a lei da inércia agindo na sua plenitude, sem impedimentos. Nesse estado de vácuo, um corpo em movimento permaneceria eternamente nesse estado, já que nenhuma força, ou obstáculo se transporia no seu caminho. O mesmo se daria com um corpo em repouso. A partir deste pressuposto Hobbes extrai seu conceito de liberdade, como um estado no qual não existem impedimentos externos para que um corpo siga o seu movimento.

A ciência moderna, portanto, encontra-se na base da filosofia social hobbesiana. É nesse contexto, um universo composto de matéria e movimento, que Hobbes apresenta sua clássica concepção de liberdade como “ausência de impedimento externo”. Dessa forma, Hobbes naturalizou a liberdade, ou seja, tornou-a definitivamente uma liberdade ligada ao mundo dos fenômenos físicos. E partindo dos fenômenos físicos ele a amplia também para os campos da moral e da política. É por isso que Hobbes afirma no *Leviatã* que essa liberdade se refere tanto a seres racionais quanto às criaturas irracionais (Cf. L, XXI, p. 171). Além disso, somente há sentido em falar de liberdade para seres que estão sujeitos ao movimento. Um exemplo é quando se usa a expressão “o caminho está livre” (Cf. L, XXI, p. 171). Esta expressão não se refere a nenhuma liberdade do caminho, já que este, por não estar sujeito ao movimento, também não pode ser relacionado à liberdade. Apenas objetos ou seres que trazem a possibilidade de movimento podem ser colocados na esfera da liberdade. Sobre aqueles corpos que, devido à constituição própria, não podem mover-se ou ser movidos não se pode afirmar que não têm liberdade, e sim que lhes falta o poder de se mover. O obstáculo à liberdade aqui, é exterior, e não interior. Caso seja interior, não é um impedimento, mas a falta de poder para realizar uma ação.

Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. (L, XXI, p. 171)

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 18.

A liberdade tratada aqui não é ética ou política, mas uma liberdade puramente física. Porém, esta definição é necessária para a compreensão da liberdade civil. É uma noção generalizada de liberdade que, segundo Júlio Bernardes, “se aplica indiscriminadamente a tudo que existe” e “dela são caudatárias, por definição, as noções de liberdade natural e liberdade civil”.<sup>28</sup> Este conceito geral de liberdade hobbesiana é praticamente igual ao conceito de liberdade natural, característica do homem no estado natural. No capítulo XIV do *Leviatã*, a liberdade natural dos homens se torna uma prerrogativa do direito.

A liberdade adquire uma envergadura moral ao ser contraposta com a lei natural. Esta pode ser pensada como um impedimento que restringe a possibilidade da ação. Entretanto, ela não pode ser pensada como um impedimento físico externo que impeça o movimento dos indivíduos. Desta forma, a concepção de lei natural conduz a noção de liberdade para além da física. Inserida no contexto da lei natural a liberdade deixa de ser compreendida apenas como ausência de impedimento físico externo. Para Hobbes a lei natural só obriga in foro interno (Cf. L, XV), não constituindo assim um fator externo de coerção. O impedimento, ou a obrigação, encontra-se apenas na esfera da consciência. Trata-se de um impedimento moral, o que opera uma modificação da a noção de liberdade conduzindo-a para o campo moral. Desse modo, já no estado natural a liberdade hobbesiana recebe uma conotação de moralidade, ainda que tenha sido derivada do conceito de inércia. Mesmo adentrando para o espaço da moralidade, a liberdade permanece fundamentalmente significando a ausência de impedimento para a ação.

Os obstáculos às ações, na visão hobbesiana, nunca são impedimentos absolutos, pois sempre restará a possibilidade de o indivíduo usar o poder que lhe resta. Não representam uma força grande o suficiente para esgotar todas as possibilidades do uso do poder. Um obstáculo externo pode impedir um homem de seguir numa certa direção, mas não em outra. Resta ao indivíduo ainda um poder. Uma cela pode impedir um indivíduo de andar por onde quiser, mas ainda resta a ele um pequeno espaço para se mover, no qual a liberdade é exercida. Um indivíduo preso, no sentido físico da liberdade, não a possui para se mover para onde quiser. Mas ele ainda possui liberdade

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 22.

para usar o poder que lhe resta na tentativa, por exemplo, de livrar-se daquela prisão. Se existe um obstáculo físico, não existe um obstáculo moral. Neste primeiro sentido há uma perda da liberdade física. O obstáculo físico por si só não pode cancelar o direito de usar o poder que resta ao indivíduo que se encontra de algum modo aprisionado. Apenas a lei poderá exercer essa coerção, já que ela age não sobre as condições físicas, mas sobre a consciência.

A liberdade é alçada para uma esfera moral ao se pensar que o direito não pode ser totalmente impedido pelos obstáculos externos. Trata-se de um sentido moral da liberdade que só pode ser aplicado aos homens. Somente uma lei pode realmente cancelar o direito e, portanto, privar o homem da liberdade. Neste sentido, no estado natural, a liberdade, além de ser ausência de impedimento externo, é também ausência de lei. Como não há lei positiva que possa impedir o homem de se utilizar plenamente de seu poder, ele possui liberdade de usá-lo da maneira que convier à sua razão: eis o direito.

Ao conceber a liberdade a partir da lei da inércia Hobbes se encontrará diante da exigência de resolver o problema da dicotomia liberdade/necessidade. Isto por que a lei da inércia e todo o pressuposto mecanicista inexoravelmente conduzem ao determinismo, enquanto que Hobbes concebe um homem dotado de liberdade no estado natural. Ocorre assim uma nítida oposição entre a liberdade de agir para se proteger e a causalidade natural. Hobbes procura resolver o problema demonstrando que “liberdade e necessidade são compatíveis” (L, XXI, p. 172). Para ele, toda a ação humana deriva da vontade, portanto, é livre. Porém, toda ação também deriva de uma causa, a qual é ligada a uma cadeia de outras causas, chegando até Deus. Partindo da premissa de que Deus é a causa de todas as coisas, toda a ação humana também é determinada. Sob esse aspecto podemos concluir que a ação estará sempre de acordo com a vontade. Em qualquer ação o homem estará agindo em conformidade com a vontade e, portanto, nunca forçado. “Quando alguém atira seus bens ao mar” diz Hobbes, “com medo de afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto da ação de alguém que é livre” (L, XXI, p. 172). Sobre essa questão parece difícil realmente determinar quando uma ação é livre, pressupondo-se que o homem age ao mesmo tempo livremente e ao mesmo tempo determinado. Segundo Bernardes<sup>29</sup> a liberdade ocorre no momento discursivo da ponderação, quando

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 21.

o sujeito, auxiliado pela razão, pondera sobre o que irá fazer em relação a um objeto de desejo ou aversão. Nesse momento de ponderação, a causa da ação, ou seja, a vontade ainda não está determinada. Ela é o último elo dessa cadeia de desejos e aversões, e é dela que se segue a ação. Seria nesse momento de ponderação que a liberdade ocorreria.

Esta tensão entre liberdade e necessidade se torna evidente também quando se trata da liberdade dos súditos no estado civil, da qual trataremos adiante. No Estado civil também há esse jogo de forças. Porque mesmo havendo leis o súdito tem a liberdade de desobedecer algumas. Ao tratar da liberdade dos súditos Hobbes estabelece uma distinção entre a liberdade no silêncio da lei, ou seja a liberdade como ausência, e a “verdadeira liberdade dos súditos”, à qual é representada pelo direito à resistência. O direito à resistência opera justamente onde há lei, mas há liberdade para resistir.

A vontade, então, não é livre, porém, o homem pode ser livre para agir. Como entender isso? O homem, segundo Hobbes, pode agir de forma não ordenada por Deus, porém os desejos, que são os verdadeiros móveis das ações humanas, são causados por Deus. Assim o homem pode fazer o que quer, mas, ao realizar livremente o seu desejo, está realizando a vontade divina, já que dela dependem os desejos. “Embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou (...)” diz Hobbes, “(...) não lhe é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa” (L, XXI, p. 172). Se desejos ou apetites movem o homem, como diz Hobbes, e se Deus é a causa dos desejos e apetites, então é compreensível a tese de que liberdade e necessidade são conciliáveis. O homem é livre, e a própria definição de direito natural aponta para esse fato, mas a vontade não é livre, e sim determinada pela causalidade divina. O homem é livre na sua ação. Liberdade “é, portanto, liberdade da ação e não da vontade”.<sup>30</sup>

Esta argumentação acerca da determinação da vontade conduz Hobbes à enfática negação do livre-arbítrio. A expressão “livre-arbítrio” é desprovida de sentido, pois a liberdade é entendida como ausência de impedimentos e não como liberdade da vontade. Todos os desejos, como determinantes da vontade, são condicionados por Deus: “Se acaso sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo que depende da vontade do homem, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência da liberdade de Deus” (L, XXI, p. 172).

---

<sup>30</sup> Limongi, M. I. Hobbes e as Virtudes, in: Filosofia Política III, n. 6, 2003, p. 89.

O homem concebido de forma mecanicista é determinado pelos movimentos de aversão e desejo. A aversão é um movimento de afastamento em relação a um objeto que causa ódio, é a noção natural de mal. O desejo, ao contrário, é o movimento em relação a algo que causa prazer. É a noção natural de bem, longe de qualquer noção moral de bem. Portanto, o homem, devido à determinação de sua própria natureza, está sempre fugindo do mal e procurando aquilo que é bom. Entre todos os males possíveis, a morte é o pior, afirma Hobbes (Cf. DCi, I, 1). Naturalmente o homem está impelido a se proteger da morte. É a sua própria natureza que o impele a fugir desta terrível possibilidade. Ao usar todo o seu esforço para defender o corpo e os membros de todo o sofrimento, o homem não está de forma alguma agindo contra os ditames da razão. A razão natural, portanto, está na base do direito. O direito, segundo o filósofo inglês, é aquilo que não contraria a reta razão. Proteger a vida de todas as formas possíveis, é agir, não só de acordo com os desejos, mas também de acordo com a razão. Bernardes diz que “Este é o fundamento do direito, a saber, a vida e as ações que visam mantê-la pois é o fim legítimo de toda ação de um ser finito e racional”.<sup>31</sup> Agora avançamos um pouco no conceito de direito. Temos então, a vida como valor máximo, e o homem concebido como um ser que busca o que é bom e foge do que é mau. E ao agir segue a direção apontada pela razão. A liberdade entra aqui como uma liberdade para o homem agir de acordo com o que a sua razão determinar para atingir seu objetivo máximo, que é a vida. A liberdade é uma condição necessária para a proteção da vida. Como não há um poder superior capaz de proteger os indivíduos e, portanto, eles devem julgar o que é melhor para a sua proteção, é necessário que haja uma condição de liberdade para que esses indivíduos possam colocar em prática suas ações, às quais a razão entende como as mais eficazes na defesa e preservação da vida.

#### **1.4. A noção de posse e o “direito a todas as coisas”.**

Essa noção de direito natural como liberdade do homem usar o poder para se preservar, ainda é uma noção vazia de conteúdo. Porque a liberdade é entendida em sentido negativo, como ausência de impedimentos e não como positividade. Não é uma característica da natureza humana, pois em relação à vontade ou aos desejos o homem

---

<sup>31</sup> Bernardes, J. Hobbes e a liberdade, 2002, p. 35.

não possui liberdade. A liberdade não pode ser compreendida então como uma característica imanente ao homem, mas apenas como ausência de oposição, à qual permite ao homem que use seu poder de acordo com sua razão. Conseqüentemente, o direito natural também não pode ser entendido de forma positiva, mas apenas negativamente, sendo ele apenas uma liberdade para proteger a vida. Esta concepção negativa do direito acaba por ser determinante na tentativa de se fundamentar o direito à resistência. Dada a negatividade da noção de direito acaba por se estabelecer uma dificuldade para se determinar em que medida o direito pode fundamentar a resistência. Antes de discutir a questão da negatividade procuraremos avançar ainda mais na análise do direito na tentativa de encontrar no conceito elementos que possam estabelecer um possível conteúdo específico.

Para Hobbes, proteger a vida é o objetivo da ação humana, e como não há nenhum poder que possa proteger os indivíduos, estes têm liberdade para protegerem-se sozinhos. “Por conseguinte”, diz Hobbes, “a primeira fundamentação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (DCi, I, 1, 7, p. 31). E o direito outorga a liberdade de se fazer o possível para atingir este fim. O direito aos fins, de acordo com aquilo que é exposto no *Do Cidadão*, concede também direito aos meios para atingi-los. Se o homem é livre para se defender, e esse é o fundamento do direito natural, é também livre para usar os meios possíveis para se defender. Todo direito é nulo, segundo Hobbes, se ao indivíduo forem negados os meios necessários para a sua fruição (Cf. DCi, I, 1, 8, p. 31). Podemos tentar buscar nesses meios um conteúdo para o direito natural?

Cabe a razão a escolha dos meios mais eficazes entre todos os que se apresentam diante do homem no estado natural. Ou seja, antes de ser dotado de uma liberdade para usar os meios para conservação, o homem também tem a liberdade de, através de uma escolha racional, decidir quais meios irá usar. No *Do Cidadão* Hobbes diz: “Contudo, se aos meios que ele está para usar, ou a ação que está praticando, são necessários ou não à preservação de sua vida e membros – isso só ele próprio, pelo direito de natureza, pode julgar” (DCi, I, 1, 9, p. 32). O direito natural, amplia-se para o terreno da decisão. Na falta de uma autoridade que decida o que é o certo e o errado, e que decida como o cidadão deve agir para se proteger, é o indivíduo, por direito de natureza, que decide. De acordo com Limongi, o raciocínio jurídico de Hobbes é: “Todo homem tem o direito a fazer qualquer coisa que possa ser compreendida com o um bem para ele

mesmo, ou, se quisermos, que possa ser pensada como de algum modo contribuindo para sua conservação ou para o progresso de seu desejo, seja ele qual for.”<sup>32</sup>

A questão dos meios nos possibilita então uma tentativa de ampliar um pouco a compreensão do direito, no sentido de encontrar um possível conteúdo. A noção de “meios” pode também abranger os objetos necessários para a conservação. Ao possibilitar que a razão julgue os meios mais eficazes, permite-se ao homem fazer uma análise de tudo aquilo que possa lhe servir de meios, incluindo ações e objetos, e agir de acordo com a conclusão dessa análise. Por isso “(...) era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter” (DCi, I, 1, 10, p. 32). Esta passagem do *Do Cidadão* refere-se não somente a ações, mas também a “possuir” e “desfrutar”. Desta forma o direito natural poderia ser ampliado para além da liberdade de auto-preservação, passando a englobar uma noção de posse. A questão está em saber se essa noção inicial de posse pode ser entendida como um direito à propriedade. Se isto fosse possível, encontraríamos um conteúdo bem específico para o direito, pelo qual o súdito buscaria a segurança no estado de natureza, e assim facilmente o direito natural poderia fundamentar a resistência, tal como ocorre em Locke. Porém, em Hobbes é difícil conceber essa situação inicial de posse como sendo direito natural à propriedade. E isto dificulta extremamente a adesão à tese de que a propriedade é um direito natural. Desta forma, não há possibilidade de se extrair um possível conteúdo para o direito natural a partir da tese da propriedade. A noção de posse não pode ser compreendida como um direito natural à propriedade, mas apenas como uma forma de apropriação das coisas disponíveis para a preservação, e se estenderá a tudo aquilo que o indivíduo, de acordo com sua racionalidade, calcular como necessário ou útil para sua sobrevivência. Podemos admitir que há apenas uma noção restrita de posse. É restrita porque tal posse só existe enquanto o indivíduo conseguir mantê-la através de sua própria força. Não há nada, além da força individual, que garanta essa posse, o que não aconteceria se houvesse realmente um direito à propriedade. Não há nenhum fundamento para a posse tornar-se um direito à propriedade. É um direito momentâneo de uso, constantemente ameaçado pelos outros indivíduos. A propriedade, de acordo com Hobbes, somente se estabelecerá no Estado. É uma noção diferente de Locke, que concebe a propriedade como um direito anterior à sociedade. A partir de uma comparação com a teoria da

---

<sup>32</sup> Limongi, M. I. A Vontade como Princípio de Direito em Hobbes, Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, V.12, n.1-2, 2002, p. 96.

propriedade de Locke, podemos esclarecer esta questão em Hobbes, demonstrando que nossa proposta de que não há direito natural à propriedade neste autor é coerente.

Em Locke propriedade de um objeto é derivada da propriedade que cada homem possui de sua própria pessoa. Entretanto, Deus concedeu a terra a todos os homens, e os frutos dessa terra são também propriedade comum. Esta circunstância parece dificultar o surgimento da propriedade particular, mas Locke a deduz diretamente da propriedade que cada pessoa tem de si mesmo: “A esta ninguém tem direito senão ele mesmo”.<sup>33</sup> Deriva daí o direito que os homens têm do produto de seu trabalho. Este acrescenta àquilo que era coletivo algo que pertence ao homem, retirando o objeto da situação coletiva, tornando-o propriedade particular:

Uma vez que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem tem direito ao que foi agregado, pelo menos quando houver bastante e também de boa qualidade em comum para os demais.

Aquele que se alimenta das bolotas colhidas debaixo de um carvalho ou das maçãs apanhadas nas árvores da floresta, com toda certeza delas se apropriou para si.

E ninguém poderá negar que tal alimento lhe pertence. Pergunto então: quando começaram a pertencer-lhe? Quando as digeriu? Quando as comeu? Quando as cozinhou? Quando as trouxe para casa? Quando as colheu? E é evidente que, se a colheita, de início, não gerou a propriedade nenhuma das outras ações poderia o tê-lo feito.”<sup>34</sup>

O trabalho, ao retirar as coisas da coletividade, torna-se o fundamento da propriedade, e tem um valor moral realizando o dever de auto-preservação esboçado por Locke. Como enfatizou Tully: “No fundo, esse termo de propriedade significa que alguém tem um direito sobre alguma coisa, que não pode ser tirada sem o seu consentimento”.<sup>35</sup> A propriedade em Locke, portanto, constitui-se na própria natureza humana, dela é deduzida, constituindo um direito anterior ao Estado. O homem lockiano é naturalmente proprietário, e a constitui através de sua ação sobre as coisas naturais que são dadas por Deus. Segundo Janine Ribeiro:

Ontológica, a dimensão lockiana da propriedade: o homem é propriedade do criador, que o produziu; feito à sua imagem, espelha a ação divina ao apropriar-se, trabalhando, da natureza que Deus lhe apontou. O homem é, porque criatura,

<sup>33</sup> Locke, J. Dois Tratados Sobre O Governo, 2001, p. 409.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 409-410.

<sup>35</sup> Tully, J. Apud Michaud, Y. Locke. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 38.

porque imagem de Deus; a sua humanidade – ou a imagem, nele, da Divindade – está em, criando, constituir a propriedade.<sup>36</sup>

Está bem claro em Locke que a propriedade é um direito. E no seu pensamento significa mais do que os bens, estendendo-se à vida, propriedade e bens, “designando o direito de cada um à conservação de si, aos seus atos e às suas posses”.<sup>37</sup> Locke diz:

Tudo isso evidencia que, apesar de a natureza se oferecer a nós em comum, por ser o homem senhor de si próprio e dono de si mesmo, das suas ações e do trabalho que executa, tem ainda em si mesmo os fundamentos da propriedade; e tudo aquilo que aplica ao próprio sustento ou conforto, quando as invenções e artes aperfeiçoam as conveniências da vida, é totalmente propriedade sua, não pertencendo a mais ninguém.<sup>38</sup>

O mundo político de Locke, como Strauss e MacPherson<sup>39</sup> perceberam, é um mundo de proprietários. A propriedade é essencial aos indivíduos, e em nome dela, ou também dela, eles racionalmente decidem que o melhor meio de conservá-la é vivendo sob as condições seguras de um Estado político. Segundo Michaud “O indivíduo lockiano espera da sociedade civil que ela lhe assegure a possibilidade de exercer sua atividade de apropriação e de valorização do mundo.”<sup>40</sup>

O conceito de propriedade se apresenta em nuances variáveis nos textos de Locke. Em muitas passagens o conceito se amplia para além da simples propriedade da terra ou bens materiais. O sentido de propriedade abrange muitas vezes a vida, a liberdade e os bens. No capítulo IX do *Segundo Tratado* ele se refere à “conservação recíproca da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de propriedade.”<sup>41</sup> Mais adiante, no capítulo XV, afirma: “Por propriedade entendo, aqui e alhures, aquilo que os homens têm, quer na própria pessoa, quer nos bens materiais”.<sup>42</sup> Em outras passagens o termo torna-se menos abrangente, designando mais precisamente a propriedade dos bens.

---

<sup>36</sup> Ribeiro, R.J. *Ao Leitor Sem Medo*. Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 81.

<sup>37</sup> Moura, C. A. *Hobbes, Locke e a Medida do direito*. Filosofia Política 6. Porto Alegre: L&PM Editores, p. 150.

<sup>38</sup> Locke, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, 2001, p. 423-424.

<sup>39</sup> *Natural Right and History* de Strauss, e *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, de Hobbes até Locke de MacPherson.

<sup>40</sup> Michaud, Y. *Locke*, 1991, p.59.

<sup>41</sup> Locke, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, 2001, p. 495.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 541.

MacPherson aponta esse estreitamento da noção de propriedade: “Em sua argumentação decisiva quanto às limitações dos poderes dos governos está nitidamente usando propriedade no sentido mais comum, de terras e bens (ou o direito à terra e aos bens), como o faz durante todo o capítulo *Da Propriedade*.”<sup>43</sup>

Independentemente da maneira como Locke concebe a propriedade, sua proposta é bem clara a respeito: o homem possui direito natural à propriedade. Desta forma pode-se afirmar que o conceito de direito natural em Locke possui um conteúdo específico. E é pela preservação desses direitos, para que eles possam ser desfrutados com tranquilidade, que os homens contratam.

A mesma questão em Hobbes possui um tratamento bem diverso. Para ele há apenas uma noção de posse momentânea e não de propriedade. Isto fica claro quando Hobbes afirma que na condição de guerra o homem tem direito a todas as coisas, dado que numa tal situação de insegurança ele pode lançar mão de qualquer coisa que possa servir-lhe de ajuda na proteção contra os inimigos. Porém, Hobbes também diz que nessa situação não haverá para os homens segurança nenhuma (Cf. L, XIV, p113). Como não existe segurança, não existe outra garantia de posse que não seja a própria força, o que não constitui de forma alguma o direito de propriedade.

A passagem da liberdade para uma noção de posse não é um acréscimo à definição inicial de direito natural, e sim muito mais uma conclusão lógica da própria definição de direito. Sendo este uma liberdade que o homem natural tem de auto-preservação, então a idéia de que ele pode realizar qualquer ação e fazer uso de qualquer objeto já está necessariamente contida na definição inicial. Dizer que ele tem liberdade de auto-preservação, necessariamente implica em dizer que ele pode fazer e usar o que quiser. Trata-se apenas de uma consequência necessária de uma proposição inicial. No *Do Cidadão* Hobbes afirma:

Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação (e ademais já o autorizamos, no parágrafo anterior, a ser juiz da questão se ela contribui ou não, portanto consideraremos como necessário à sua conservação tudo o que ele assim entender), e pelo parágrafo sétimo se evidencia que o direito de natureza permite que sejam feitas ou havidas aquelas coisas que necessariamente conduzem à proteção da vida e dos membros – de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado

---

<sup>43</sup> Macpherson, C.B. A Teoria Política do Individualismo Possessivo, 1979, p.209.

daquele dito comum, “a natureza deu tudo a todos”, do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida. (DCi, I, 1, 10, p. 32-33)

Quando Hobbes diz “é legal ter tudo e tudo cometer” está demonstrando que, na falta de um poder instituído, não há, então, nenhum impedimento legal para que o indivíduo se aposses do que sua razão estabelecer como um bem, já que não está legalizada a noção de propriedade ainda. Ainda que esse direito admita a posse de tudo, não é uma garantia, um certificado de posse, já que é apenas o indivíduo, solitariamente e através da sua força, que irá tentar garantir a posse de qualquer objeto. Portanto, ainda é uma liberdade de se apossar de algo, ou liberdade de praticar uma determinada ação.

No *Leviatã*, Hobbes trata dessa questão de modo mais resumido, mas deixa claro duas coisas: que a condição natural é um estado de guerra e que assim sendo o homem só é governado pela sua própria razão, e portanto pode servir-se de tudo nessa luta:

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. (L, XIV, p 113)

Enquanto as leis civis ainda não existem para regulamentar a questão da propriedade, toda a ação no sentido da preservação é válida. Tudo pode ser feito onde ainda não existe a lei positiva, sem que com isso o indivíduo esteja cometendo qualquer tipo de injustiça.

A liberdade natural, no entanto, do mesmo modo em que permite aos indivíduos a defesa da vida, permite a existência de uma situação de extrema insegurança. A liberdade de tudo fazer é desfrutada por todos ao mesmo tempo, logo, ninguém está seguro de sua vida enquanto todos desfrutam da mesma condição de liberdade total. “Enquanto perdurar este direito da cada homem a todas as coisas”, nos diz Hobbes, “não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite ao homem viver” (L, XIV, p. 113-114). A liberdade de usar os meios que o indivíduo tem como única forma de sobreviver, ao mesmo tempo, enquanto liberdade dos outros, torna-se também uma ameaça. Quer dizer que esse direito a tudo por parte de todos, acaba inutilizando o próprio direito. Por que

ao mesmo tempo em que todos dispõem de uma ampla liberdade na falta da lei positiva, não há nada que garanta essa liberdade, pois ela resume-se apenas na falta de oposição externa. No *Do Cidadão*, Hobbes aponta para o fato de que esse direito de todos a tudo torna-se nulo:

Mas foi pequeno benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum. Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, “isto é meu”, não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa. (DCi, I, 1, 11, p. 33)

Ou seja, o direito a todas as coisas, como uma extensão do direito natural numa condição de guerra, acaba por ser invalidado, porque não há garantia de que algo possa pertencer a um determinado indivíduo, a não ser sua própria vontade e força particular para conquistá-lo. Conclui-se com isso que o direito natural, ao se transformar, numa condição de guerra, em direito a todas as coisas, persiste sendo apenas liberdade de usar o que a razão calcular como melhor meio para sobrevivência, não atingindo o estatuto de direito à propriedade. Se liberdade é ausência de impedimentos, quando um indivíduo busca fazer uso de um bem que já está sendo usado por outro, não poderemos então dizer que ele tem liberdade para usar aquele objeto. O uso de algum objeto pode até tornar-se posse, se o objeto não estiver sendo usado, ou se o indivíduo o fizer pela força. Mas isto não implica jamais em direito a propriedade, que, como vimos, é invalidado pelo direito natural do outro. Portanto não podemos retirar qualquer positividade dessa noção de direito como “direito à todas às coisas”. Esta noção não significa direito à propriedade e, portanto, não atribui nenhum conteúdo ao conceito hobbesiano de direito natural. Se o direito natural significasse direito intransferível à propriedade encontraríamos nele um fundamento suficiente para o direito à resistência. Em nome da propriedade o súdito poderia, sem cometer injustiça, resistir ao poder soberano. Entretanto, não podemos concluir que o direito natural é direito à propriedade. A propriedade, então, não atribui um conteúdo positivo ao direito natural.

### 1.5. O sentido da negatividade do direito

A concepção de direito como liberdade pode ser entendida como uma concepção negativa de direito. Isto se justifica por dois motivos: primeiro porque há uma dificuldade em precisar o seu conteúdo específico, apesar de poder-se entender a vida como conteúdo, e segundo porque ele se efetiva numa condição de liberdade também concebida negativamente, ou seja, como ausência de impedimento. E o direito a todas as coisas torna-se nulo diante da situação de insegurança geral que a guerra provoca. No estado natural não há comunidade, não há propriedade, mas apenas os homens permanentemente dispostos à luta. O direito é concebido então no sentido negativo. Faz-se presente na falta da lei. Eis aqui o problema de tratar o direito natural como fundamento da resistência. Se ele não pode ser entendido de maneira positiva, ou seja, como o direito a algo muito bem definido, pelo qual os indivíduos contratam, então fica difícil entender em que medida ele serve de fundamento para a resistência no interior do Estado Civil. O direito natural servirá de fundamento da resistência na medida em que parte dele permanecerá após o pacto, porém, a dificuldade está em retirar do conceito de direito, que é negativo, a característica da inalienabilidade.

Pensemos mais detalhadamente na primeira questão da negatividade do direito: que a definição de Hobbes é vazia e não se refere especificamente a nada. Isto torna difícil determinar em que casos a resistência é legítima. Como não encontramos uma especificação do direito natural (como existe em Locke), não podemos determinar, se entendermos o direito como fundamento da resistência, em que momento preciso ele é ferido e, portanto, se a resistência se legitima. Em Locke isso é claro, porque se entende claramente quando a vida, a propriedade ou a liberdade são ameaçadas. O que torna claro o momento em que o direito de resistência é legítimo. Quando a liberdade é ameaçada, por exemplo, a resistência se legitima. O mesmo acontece com a propriedade ou a vida. Mas em Hobbes isso não fica claro.

Poderíamos partir do conceito de direito como “liberdade de usar o poder para se auto-preservar”, e afirmar então, que no caso de a vida ser ameaçada, o direito de resistência se legitimaria. Isto pareceria bem claro e até poderia resolver a situação, porém, devemos atentar que a compreensão hobbesiana de vida vai muito além da simples preservação física, o que dificultaria especificar o exato momento em que a vida se encontra ameaçada. O direito à vida para Hobbes vai muito além da compreensão da

vida bruta, e se amplia para outras questões que devemos especificar. A vida, em Hobbes, é muito mais do que simplesmente o corpo.

Hobbes entende que o desejo é o princípio da ação humana. Portanto, o direito à vida inclui também o direito ao movimento do desejo. No *Leviatã*, ele afirma que: “ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados” (L, XI, p. 91). Ou seja, a ameaça à vida não se restringe apenas à vida diretamente e, portanto, há momentos em que os desejos são impedidos nos quais ocorre, indiretamente, uma ameaça à vida. O problema é justamente a dificuldade de determinar exatamente em que momento isso acontece. Ainda no *Leviatã* Hobbes diz: “A Felicidade é um contínuo progresso do desejo” (L, XI, p. 91). O desejo se encontra de tal modo vinculado com a noção de vida, que é impossível dissociá-los. A vida só é possível na sua plenitude se o movimento dos desejos for permitido. O direito à vida não se refere somente à pura sobrevivência do corpo, mas há uma vida realmente satisfatória de acordo com aquilo que o indivíduo entende por vida satisfatória:

Portanto as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças do conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. (L, XI, p. 91)

Isto posto, torna-se então difícil determinar os momentos da legitimação da resistência. Não se trataria somente da ameaça direta à vida do indivíduo alçada pelo poder soberano. A vida é mais do que isso, a vida é desejo e a consecução do desejo consiste na vida. E, portanto, o Estado pode ameaçar a vida do indivíduo não somente quando atenta diretamente contra ela, mas também quando impede que o movimento do desejo seja realizado, ou quando impede que as ações que garantem a vida do indivíduo sejam realizadas. De todo modo, neste conceito alargado de vida insere-se também a questão da vida satisfatória. As ações do homem visam à vida satisfatória, e não somente à vida simples e bruta. Mas o problema é determinar o que é a vida satisfatória, já que esse julgamento depende de cada indivíduo em particular. Não podemos deixar de avaliar o conceito de vida por esse viés. Uma das paixões que leva os homens

naturais ao contrato é o desejo de uma vida confortável, e não somente o desejo de viver. A primeira paixão é o medo da morte, mas uma segunda paixão é o desejo de uma vida confortável, e uma terceira é a esperança de consegui-la através do trabalho ( Cf. L, XIII, p. 111).

Proteger a vida é também proteger uma condição de vida confortável. Determinar até onde se amplia o horizonte do conforto é mais difícil. Porque se pensarmos, mais uma vez, que o direito ao fim também é direito aos meios, a possível ameaça ao conforto também pode se constituir indiretamente numa ameaça à vida. O direito à resistência ganharia uma amplitude imensa. Estender-se-ia para um espaço quase inesgotável de possibilidades, nas quais a vida estaria ameaçada, quando o conforto também é ameaçado. Poderia se pressupor então que o indivíduo teria legitimamente direito a resistir a uma ordem do soberano não somente quando sua vida estivesse diretamente ameaçada, mas também quando ele sentisse que uma ordem ameaçasse também uma idealizada condição de vida confortável.

Ao afirmar que a felicidade é um contínuo progresso do desejo Hobbes está relativizando o fim último das ações humanas. Ou seja, não se trata de conceber a vida humana como o bem máximo em si, em virtude do qual todas as ações são realizadas, mas apenas enquanto ela permite a livre progresso do desejo de um objeto ao outro. Hobbes é enfático nesse ponto, ao afirmar que “não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (L, XI, p. 91). Podemos então compreender que, em última instância, é à preservação da vida que tendem todas as ações humanas, na medida em que ela consiste na permanente fruição. Entretanto, como não há um *summum bonum*, segue-se apenas que é ao eterno movimento dos desejos que tendem as ações humanas. Desta forma, ainda que a vida possa vir a se constituir no conteúdo desse desejo, não podemos afirmar isto de forma precisa, tendo em vista a falta de um fim último. Conclusão esta que acaba por constituir uma dificuldade na tarefa de propor o direito natural como fundamento do direito à resistência.

Passamos agora ao segundo sentido da negatividade do direito. Por essa perspectiva podemos pensar em um direito natural que só se efetiva no estado natural, porque não existe uma lei positiva que possa servir de oposição a esse direito e que poderia garantir a segurança. O direito então só vigoraria no estado natural na ausência de uma oposição, dada a concepção hobbesiana de liberdade como ausência de impedimento. Desta forma, a instituição do Estado civil não se colocaria como uma

oposição positiva colocando um fim a esse direito? O Estado passa a existir e institui a lei positiva e se torna um obstáculo a liberdade. O direito natural então, que só se constituía a partir da ausência de obstáculo, deixa de existir. A partir do contrato é Estado que vai fundar o direito.

Sobre este ponto Tönnies comenta, citando Gierke:

Na opinião de Gierke, Hobbes intenciona desfazer o direito natural, colocando pé sobre ele com suas próprias armas, ‘já que rebaixa o direito pré-estatal do estado de natureza à categoria de um jus inútil, que, na realidade, não contém nem o germe de um direito; diante do Estado, mediante cuja ordem e coação nasce o direito, desaparece qualquer direito não pronunciado por ele; rechaça pura simplesmente toda idéia de um vínculo jurídico que não seja o poder estatal, definidor soberano do justo e do injusto’.<sup>44</sup>

O *jus naturale* torna-se *jus inutile*, segundo a análise de Gierke. Isto ocorre porque a ordem estatal revoga o *jus naturale*, estabelecendo um direito positivo que passa a vigorar. Não existe outro vínculo jurídico que não seja aquele do poder estatal. Esta revogação do direito natural também é apontada por Renato Janine Ribeiro. Para ele o Estado:

Suprime a autonomia e mesmo a existência (a não ser física) das antigas individualidades, exceto em poucos casos precisos, os únicos a justificarem uma espécie de resistência, de que trataremos e que nem se pode chamar de rebelião. Nem deve nem pode haver um contra peso para o Estado: seu poder não prolonga uma realidade anterior, mas possui o peso do novo e o vigor do inaugural. Não é instrumento para a obtenção de fins bem precisos; é verdade que visa a garantia da paz e da vida, mas para isso urge que se torne ele a pedra de toque do novo organismo.<sup>45</sup>

Janine Ribeiro aponta o Estado como fundador de uma nova realidade que se opõe totalmente à anterior. É justamente o que tentamos demonstrar quando afirmamos que o direito natural é apenas uma liberdade de se defender quando não existe Estado. Quando o Estado funda uma nova realidade esta liberdade, se não é totalmente apagada,

<sup>44</sup> Tönnies, F. Hobbes. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.241.

<sup>45</sup> Ribeiro, R.J. A Marca de Leviatã, 2003, p. 77-78.

pelo menos encontra na soberania e na lei impedimentos que a limitem. O que torna problemática a tentativa de fundamentar juridicamente o direito de resistir somente no direito natural.

Pretender apontar no texto de Hobbes o fato de que é o Estado que funda o direito, e que o mesmo Estado nega todo e qualquer direito anterior não é uma tarefa sem percalços. Nem todos os estudiosos concordam com esta interpretação. Dentro dessa perspectiva ficaria difícil compreender a primeira parte do *Leviatã*, na qual Hobbes procura elaborar um conceito de direito natural. Mesmo que o conceito de direito natural em Hobbes tenha uma definição negativa, sem um conteúdo específico, entender que é o Estado absolutamente que funda o direito é uma compreensão radical da relação entre direito natural e Estado civil. Porém, essa visão aponta um caminho para questionar a tese de que somente o direito natural seja a base da resistência por ser um direito inalienável, como já fizemos. Não que necessitemos concordar totalmente com essa tese ou negá-la por completo, mas podemos tomá-la como ponto de partida para o questionamento da inalienabilidade do direito natural.

Acontece que em Hobbes essa questão não é tratada da mesma forma como em outros autores do contrato, como Locke, por exemplo, para quem o Estado apenas garante os direitos. Esses direitos já preexistem ao Estado, estão no estado natural, são inerentes ao homem, e ao Estado cabe assegurá-los. Até mesmo por isso o direito à resistência em Locke é bem mais nítido.

O fim do Estado, segundo Locke, é a garantia de que os indivíduos possam usufruir seus direitos, isto é, sua vida, sua liberdade e sua propriedade, sem ser ameaçados por outros indivíduos, o que não é de modo algum garantido no estado natural, já que nem todos os indivíduos respeitam a lei natural. A situação repleta de perigos no estado natural conduz os homens à busca de uma convivência social regida por um poder comum que lhes garanta a tranqüila fruição de todos os seus direitos. Diz Locke no *Segundo Tratado*:

Tais circunstâncias forçam o homem a abandonar uma condição que, embora livre, atemoriza e é cheia de perigos constantes. Não é, pois, sem razão que busca, de boa vontade, juntar-se com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para conservação recíproca da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de propriedade.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Locke, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, 2001, p. 92.

Os homens buscam o Estado Civil não somente para a proteção de suas vidas, mas também para a garantia de sua liberdade e propriedade, direitos fundamentais do homem. O Estado aqui não funda os direitos, mas surge como uma necessidade para garanti-los, para salvaguardá-los das possíveis ameaças que existiam antes, no estado natural. No parágrafo seguinte do *Segundo Tratado*, Locke reafirma o papel do Estado: “O maior e principal objetivo, portanto, dos homens se reunirem em comunidades, aceitando um governo comum, é a preservação da propriedade. De fato, no estado de natureza faltam muitas condições para tanto”.<sup>47</sup>

O Estado lockiano de forma alguma pode se constituir como fonte do direito. O homem possui naturalmente propriedade sobre si mesmo, e o seu trabalho acrescenta algo seu às coisas comuns, o que fundamenta a propriedade. Portanto o homem é naturalmente proprietário. Naturalmente portador de direito. Cabe ao Estado apenas constatar e garanti-los. O Estado, segundo Moura, “deverá apenas reconhecer e preservar direitos que preexistem a ele. O trabalho toma o lugar da convenção: a sociedade constata direitos mas não os constitui, como supunha Hobbes”.<sup>48</sup>

O Direito Natural em Locke possui uma definição bem clara, constitui-se não somente da liberdade, mas de coisas concretas também, o corpo e os bens adquiridos através do trabalho. A propriedade, segundo Michaud “é a forma concreta dos direitos, algo distinto do sujeito, mas que é uma parte dele mesmo.”<sup>49</sup> E no momento do contrato os indivíduos não cedem esses direitos fundamentais. Eles apenas cedem seu direito de autodefesa a um juiz comum, a partir de um consentimento entre os cidadãos, que vai instaurar o Estado. Cabe ao Estado a condição de ser juiz que serve de protetor daqueles três direitos fundamentais, os quais constituem o objetivo de manutenção permanente pelos indivíduos, e que por isso mesmo, em função dessa proteção, confiam o direito de autodefesa ao Estado, na esperança de que este proteja aqueles direitos.

No caso de Hobbes, além da dificuldade de se precisar um conteúdo específico para esse direito, ou pelo menos sendo esse conteúdo discutível entre os comentadores, nota-se também que não há uma argumentação mais ampla sobre ele. O direito é descrito de forma extremamente concisa, apenas como liberdade de usar o poder para se

---

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Moura. C. A. Hobbes, Locke e a Medida do Direito, 1989, p.144.

<sup>49</sup> Michaud, Y. Locke, 1991, p. 52

preservar. Esta constatação realmente dificulta a discussão a respeito do direito natural, de sua amplitude e de seus conteúdos. Pois se precisa extrair de passagens extremamente breves uma noção fundamental para a filosofia política hobbesiana.

A compreensão clara do que é o direito natural em Hobbes é fundamental para saber se ele pode ser transferido ou se ele é inalienável. Porque se compreendermos, por exemplo, que o direito designa diretamente alguma coisa, a vida, por exemplo, e que, por ser um direito natural, o Estado de forma alguma pode cancelá-lo por completo depois do pacto, então ele realmente pode fundamentar um direito de resistir. Isto por que ele seria realmente inalienável, já que é natural, e está inscrito na natureza humana, que é uma criação divina, e que o homem, portanto, o possui de forma radical antes do Estado, ficando este impossibilitado de atentar contra a vida humana.

Mas se o pensarmos concebido por Hobbes de forma negativa, ou seja, somente existe por que o Estado ainda não existe, porque ainda não existe nenhuma lei positiva que limite a ação do homem, e que por isso, devido às características naturais do homem, entre elas o medo, este indivíduo, de forma natural e instintivamente irá se defender, então parece que ele não apresenta conteúdo suficiente para permanecer depois do pacto. Ou seja, ele não constituiria uma instância suficientemente absoluta para se manter dentro do Estado. Ele existe porque o Estado não existe e, portanto, depois do Estado não pode permanecer. Entretanto, o que efetivamente ocorre a partir da argumentação de Hobbes é justamente a permanência de parte desse direito natural no Estado. O direito à resistência pode ser compreendido como aquela parte do direito natural que é inalienável e, portanto, permanece após a instituição do Estado, e pode ser compreendida como o direito de resistir à força que provoque ameaça à integridade. “Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem que o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio” (L, XIV, p. 115). Parece que desta forma se coloca aí uma tensão entre a inalienabilidade (o fato de que ele permanece no Estado) e a alienabilidade (sentido negativo do direito). Ou seja, por um lado é difícil compreender por que não se pode alienar completamente o direito em virtude de sua negatividade e, por outro, ele é inalienável porque não se pode admitir a alienação da resistência à força. Pode-se perguntar então se é possível pensar o direito natural como inalienável apenas em virtude de seu conceito. A dificuldade nesta tarefa, como já propomos, é a característica negativa do direito natural. Entretanto, se pensarmos que no momento do contrato aliena-se o direito aos meios e não o direito aos fins, parece-nos que há uma

possibilidade de pensar a inalienabilidade deste direito em virtude de uma análise exclusiva a partir de seu conceito. Ou seja, no momento da alienação dos direitos, os indivíduos o fazem em nome da garantia de outro direito, que é a proteção das suas vidas. Logo, há um objetivo maior para a transferência que é a defesa da vida. O indivíduo concorda, então, em abandonar uma liberdade absoluta na escolha dos meios para a defesa da vida, mas não abdica do objetivo final que é a vida.

De todo modo, pensamos que a referência ao artifício contratual seja também exigida para pensar a resistência. Isto porque o contrato é o artifício pelo qual se faz a transferência de direitos. Logo, se no problema da resistência está envolvida a questão da transferência, uma compreensão deste artifício se faz necessária.

## **2. O contrato como justificativa para o direito à resistência**

Neste capítulo analisaremos a questão da resistência por outra perspectiva: a do contrato. Procuraremos demonstrar como é possível pensar a resistência a partir do contrato, o qual é concebido por Hobbes como um artifício da razão, um ato puramente lingüístico. O contrato encontra-se, portanto, na esfera do artifício, que, ao lado da natureza, sustenta o edifício político hobbesiano.

Na medida em que a natureza é representada pelo direito natural, o qual acaba também por fundamentar o próprio contrato, tentaremos buscar no texto hobbesiano a possibilidade de entender de que forma a estrutura do contrato pode servir de justificativa para pensarmos o direito à resistência no interior do estado civil.

A resistência não deve ser pensada como uma criação objetiva do contrato, portanto, não é por esse caminho que pretendemos seguir. O contrato hobbesiano cria objetivamente direitos do soberano que lhe outorgam um poder absoluto. Torna-se difícil imaginar a resistência como uma regra estabelecida pelo contrato ou então um direito estabelecido por uma constituição positiva. O que tentaremos buscar na estrutura do contrato é uma justificação para a resistência por outra via. Procuraremos determinar em que sentido a não admissão da resistência poderia anular o contrato. Ou seja, para o próprio contrato poder se tornar válido, há a necessidade lógica de se admitir certos momentos de possibilidade de resistência no Estado civil. Procuraremos demonstrar que, de acordo com a estruturação do contrato hobbesiano, a validade deste depende da

admissão de certas condições pré-estabelecidas de acordo com a razão, entre as quais está a resistência.

O contrato é concebido por Hobbes como um artifício da razão. Esta, por sua vez, também é também como um artifício. Desta forma, tanto a razão, quanto o seu fruto contratual, se encontram numa esfera não natural. Há duas esferas transparecendo na teoria hobbesiana do contrato. Uma esfera natural, na qual estão as paixões do homem originadas pelo movimento e, conseqüentemente, o direito. A outra é a esfera artificial, na qual se encontra o ato contratual. Porém, há uma articulação bem estreita entre as duas esferas, já que todo o artifício do contrato é feito em nome da esfera natural. Em busca de sobrevivência, em busca de poder continuar desejando, é que o homem cria o artifício contratual. É a partir desta dinâmica entre natureza e artifício que o contrato hobbesiano traz consigo muitas especificidades que o tornam, sob determinados prismas, distante dos outros teóricos contratualistas. Uma destas especificidades é exatamente o tratamento dado por Hobbes ao direito de preservação da vida também no interior do Estado civil. Procuraremos então demonstrar como se constrói no interior do pensamento hobbesiano este artifício, para entendermos como ele pode servir de fundamento para a resistência.

## 2.1. Razão e Linguagem

O contrato é um artifício da razão. Hobbes entende a razão como simples cálculo feito pelo homem tendo em vista a consecução de um determinado objetivo (Cf. L, V, p. 51, DCo, I, 1, EL, I, 5). O verdadeiro sentido da razão hobbesiana é o cálculo ou raciocínio com nomes. É neste âmbito e apenas nele que a verdade pode ser encontrada. Os raciocínios são efetuados através do cálculo de nomes, o qual pode conferir necessidade e universalidade aos resultados encontrados.<sup>50</sup>

Para compreendermos a noção hobbesiana de razão é necessário que se atente para a distinção que Hobbes propõe entre discurso mental e discurso verbal. A primeira esfera, o discurso mental, é o campo da imaginação, enquanto a segunda é o campo específico da razão, ou da ciência, e conseqüentemente é a esfera do artifício. É o

---

<sup>50</sup> Hobbes aponta para o significado originário do termo raciocínio significando cálculo: “Os latinos chamavam os cálculos de moeda rationes, e ao cálculo ratiocinatio, e àquilo que nós em contas ou livros de cálculo denominamos intens, chamavam nomina, isto é, nomes; e daí parece resultar a extensão da palavra ratio à faculdade de contar em todas as outras coisas”. (Cf. L, IV, p. 47)

discurso verbal que irá gerar toda a estrutura jurídica do Estado civil, substituindo as relações de poder estabelecidas no estado de natureza pelas relações de direito.<sup>51</sup>

O discurso verbal é uma cadeia de pensamentos ou de imaginações. “Por conseqüência, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) *discurso mental*” (L, III, p. 39). Este é o discurso que se dá exclusivamente no âmbito da imaginação, constituindo uma forma de cálculo, sem palavras, onde ocorre a passagem, através da adição ou subtração, de um pensamento a outro. Efetivando-se, portanto, no campo da imaginação, o discurso mental não pode atingir a instância de universalidade da ciência, já que a imaginação é fruto da memória, atingindo apenas o nível da prudência: “(...) visto que a Experiência nada mais é que memória; e a Prudência ou prospecção do tempo futuro, nada mais que a expectativa das coisas das quais já tivemos experiência, a Prudência tampouco pode ser considerada filosofia” (DCo, I, 1, 2, p. 13).

Diretamente da imaginação não podemos produzir conhecimento científico. É claro que há uma vinculação entre imaginação e ciência, já que é a partir da imaginação que se constitui o conhecimento para Hobbes. Mas o conhecimento do universal, isto é, da ciência, vai além da imaginação, e atinge uma outra esfera para além da imagem: aquela das palavras.

A teoria da imaginação está inserida na concepção mecanicista de universo de Hobbes. A imaginação tem origem na sensação, cuja causa é o movimento de um corpo exterior que pressiona o órgão próprio de cada sentido. Esta pressão é conduzida ao cérebro e ao coração, e causa ali uma contrapressão. Esta contrapressão é o que se chama de sensação. Esta é forte e dura o tempo que dura a pressão exercida pelo objeto exterior. A imaginação ocorre quando o homem, através da memória, recorda-se daquelas sensações, torna-as imagens enfraquecidas: “A imaginação nada mais é portanto que uma sensação diminuída, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos” (L, II, p. 34-35).

O discurso mental é o cálculo que ocorre sem a utilização de palavras situado no plano da imaginação. Esta cadeia de pensamentos, efetuada sempre através de adição e subtração entre os pensamentos, um a partir do outro, conduz o homem a uma forma

---

<sup>51</sup> Nos Elementos Da Lei Hobbes utiliza o termos discursão da mente (mental discursion) e discurso (discourse) da língua. É a partir do Leviatã que ele opta por fazer a distinção entre discurso mental (mental discourse) e discurso verbal (discourse in words). Tomamos por base então o texto definitivo da política hobbesiana que é o Leviatã e preservamos a sua terminologia, tendo em vista que conceitualmente não há diferenças profundas entre os dois textos.

específica de conhecimento: a prudência. Esta não garante a certeza, não produz necessidade universal, diversamente do cálculo com palavras. Há dois tipos de raciocínio mental: um é livre, quando o pensamento vagueia sem um desígnio maior que o controle, e outro é constante, regulado por um desejo ou desígnio (Cf. L, III, p. 41-42).

Este é o plano daquilo que Hobbes denomina prudência, a faculdade de calcular mentalmente através de imaginações. A prudência nasce da experiência, a qual nada mais é do que “(...) a recordação de quais antecedentes foram seguidos por quais conseqüentes” (EL, I, 4, 6, p 35). Durante a vida, o homem cotidianamente depara-se com certos efeitos seguidos de certas causas. Em outro momento, ao deparar-se novamente com as mesmas causas ele inferirá os mesmos efeitos antes percebidos. A este cálculo de antecedentes e conseqüentes Hobbes dá o nome de prudência, e enfatiza sempre a sua estreita ligação com a experiência. No *Leviatã*, Hobbes afirma:

(..) (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida – como a prudência – ao mesmo tempo em que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que a experiência (...). (L, XIII, p. 107)

Sendo a prudência nada mais do que a experiência que o homem tem através da observação de eventos, ela não garante a necessidade universal de suas conclusões, já que se refere sempre ao particular. A partir da experiência um homem pode conjecturar sobre o passado e o futuro. É impossível ao homem ter presente em seu pensamento o futuro, pois este ainda não foi. Mas, através da prudência, o homem pode imaginar, depois de ter visto inúmeras vezes das nuvens se seguir a chuva, que o mesmo se seguirá a partir das nuvens que estão no céu naquele momento. Da mesma forma, para usar o exemplo de Hobbes, ele conjectura sobre o passado, ao olhar as cinzas conclui que ali houve fogo, após ter visto inúmeras vezes os dois fenômenos ligados (Cf. EL, I, 4). A repetição da experiência com antecedentes e conseqüentes leva os homens a tomar os antecedentes e conseqüentes como sinais um do outro “assim como as nuvens são sinais de chuva por vir e a chuva é sinal de nuvens passadas” (EL, I, 4, 9, p. 35). O

problema é que a prudência como cálculo através desses sinais conjecturais não pode garantir a universalidade exigida pela ciência. Para Hobbes jamais haverá uma segurança ou evidência completa de que um antecedente deva ser seguido por outro. Mesmo que os dois tenham se seguido inúmeras vezes anteriormente, não há garantia que isto também acontecerá no futuro. Com o passado o homem constrói o futuro, como se estivesse chamando o passado de futuro, mas isto apenas relativamente, porque não há garantia absoluta de que os mesmos eventos se repitam. Esta tese de certa forma é uma antecipação do problema da relação causa e efeito apontado por Hume, apesar de que para Hobbes a universalidade e a necessidade podem ser atingidas na esfera do discurso verbal, na razão, o que garantiria os resultados encontrados pela ciência, enquanto que para Hume nem mesmo esta pode garantir a universalidade e a necessidade.<sup>52</sup>

O discurso mental está diretamente relacionado com as paixões. Segundo Hobbes, as paixões são opiniões que os homens têm a respeito daquilo que é bom ou mau. Estas opiniões são formadas através do cálculo prudencial, a partir da experiência.

No âmbito da prudência as relações entre os homens consistem necessariamente em relações de poder. Isto ocorre porque a esfera da racionalidade ainda não impera, e conseqüentemente não há a instituição de um aparato jurídico-racional que transforme as relações de poder em relações de direito. No estado de natureza o homem é guiado pelas paixões. São elas que se impõem sobre o comportamento humano. Desta forma nasce o conflito. O poder de uns se choca com o poder de outros, e a guerra é deflagrada. Os homens, de acordo com o cálculo da prudência, estão em busca incessante por mais poder. O que não quer dizer que os homens não ajam de acordo com a razão, já que Hobbes admite que os homens possuam e façam uso da razão neste estado, mesmo que sejam “muito poucos, e em poucas coisas” (L, XIII, p. 107). No entanto, este é o uso da razão ainda individualizado, em ações de interesse puramente imediato. A guerra não é detida enquanto não se estabelecer um contrato que possa realmente efetivar relações racionais de direito entre todos os envolvidos. Ficará a cargo da razão a tarefa de converter um estado onde reinam as puras relações de poder para um estado racional instituidor de relações de direito. Esta é a esfera do artifício. A

---

<sup>52</sup> As dúvidas de Hume parecem de certa forma ecoar as palavras de Hobbes: “(...) pois ainda que um homem tenha sempre visto o dia e a noite até hoje se seguirem um ao outro, não pode daí concluir que eles assim farão ou que sempre o fizeram eternamente. A experiência nada conclui universalmente. Se os sinais ocorrem vinte vezes para cada uma vez que faltarem, um homem poderá apostar vinte vezes por uma no evento; só que não pode concluí-lo como uma verdade”. (EL, I, 4, 10, p. 36)

própria natureza também impele o homem ao estado racionalizado. As paixões tanto estão na origem da guerra de todos contra todos, quanto são motivadoras para a saída daquele estado. Porém, se a natureza motiva o homem para o fim da guerra, cabe à razão apontar o caminho.

A razão é um artifício. Uma criação humana fruto de outro artifício: a linguagem. Hobbes a define como um cálculo com nomes: “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (L, V, p. 52, 53). A prudência também é um cálculo, no entanto, é um raciocínio mental, o qual, ao prescindir do uso de nomes, não garante a universalidade e a necessidade de suas conclusões. Já o cálculo com nomes, a razão, ao atingir a necessidade e universalidade, será o fundamento da ciência, que, por sua vez, possibilitará a organização da estrutura jurídica do Estado. A verdadeira ciência civil somente poderá ser efetuada a partir do cálculo racional, partindo de uma correta atribuição de nomes, isto é, de definições evidentes por si mesmas, tais quais são as definições adotadas pelos geômetras. A ciência civil nos moldes hobbesianos constitui-se através de uma dedução das normas que devem ser seguidas no estado civil a partir dos princípios básicos de sua filosofia, a partir da exata construção de definições.

O cálculo com nomes somente será possível com o uso de um instrumento artificial, a linguagem. “A mais nobre e mais útil de todas as invenções” (L, IV, p 43), nas palavras do filósofo. A linguagem consiste na atribuição de nomes às coisas e suas eventuais conexões, sem a qual a vida coletiva seria impossível. O uso da linguagem permite a passagem do discurso mental, a prudência, para o discurso verbal, a razão. Este permite registrar ou marcar a conclusão de uma cadeia de pensamentos, e evita assim, em caso de esquecimento, que ocorra a necessidade de se retornar outra vez à mesma cadeia de pensamentos. Desta forma, a linguagem se constitui inicialmente como uma ação de atribuição de *marcas* ou notas de lembrança (Cf. L, IV, p. 44). Outra utilização dos nomes é em forma de *sinais*, o que ocorre quando o homem comunica aos outros aquilo que pensa ou sente. De uma rigorosa atribuição de nomes às coisas depende toda a constituição da verdadeira ciência. Todo o fundamento rigoroso da ciência parte da construção de definições tão rigorosas quanto aquelas dos objetos abstratos da geometria. Somente uma ciência rigorosa poderá erigir uma construção jurídica artificial não sujeita aos erros do discurso mental. Por isso Hobbes adverte sobre os abusos da linguagem, os quais originam conclusões absurdas, provocando a

sedição no interior do Estado. Estes abusos estão fundamentados justamente na inconsistência da significação das palavras (Cf. L, IV, p. 44). A ciência tem o poder de evitar a guerra não somente através do contrato, mas também através da produção de conhecimento para homem. A ignorância das causas da guerra e da paz é um dos motivos para a guerra, segundo a visão de Hobbes.<sup>53</sup>

A linguagem, através da atribuição de nomes, supera o caráter particular do simples cálculo da prudência. Conseqüências descobertas a partir de um caso particular podem ser generalizadas, tornando-se regras universais, através das quais o homem pode aliviar-se de todo esforço de construir uma nova cadeia de pensamentos sempre que a necessidade surgir: “alivia nosso cálculo mental do espaço e do tempo, e liberta-nos de todo o trabalho do espírito, economizando o primeiro, e faz que aquilo que se descobriu ser verdade *aqui e agora* seja verdade em *todos os tempos e lugares*” (L, IV, p. 47). Consequentemente, a questão da verdade para Hobbes é uma questão estritamente relativa à linguagem. Fora da linguagem não ocorre o problema do verdadeiro e do falso, já que a verdade nada mais é do que a correta ligação entre nomes a partir do significado. Quando um nome está ligado ao outro numa conseqüência, a verdade existe se um significar tudo o que o outro significa (Cf. L, IV, p. 47).

Sendo a verdade uma questão de linguagem, a partir da correta ordenação de nomes, uma ciência rigorosa deve observar esta regra. Portanto, Hobbes aponta para o fato de que somente é possível um caminho rigoroso para a ciência a partir da observação do problema da linguagem. Uma ciência rigorosa deve, assim, ser embasada a partir de uma observação rigorosa de seus fundamentos: os nomes. Portanto, o passo inicial para a construção da ciência é a correta atribuição de nomes. O método proposto por Hobbes é derivado justamente daquela ciência que Deus proveu à humanidade: a geometria. Os geômetras iniciam a sua tarefa estabelecendo as corretas significações das palavras utilizadas. Trata-se das definições geométricas, a partir das quais todos os outros princípios serão derivados. Tal é o método que deve ser utilizado por todo aquele que pretenda construir qualquer ciência rigorosa, até mesmo uma ciência civil. Uma ciência embasada por definições incorretas fatalmente levará ao homem a conclusões totalmente falsas: “Pois não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de

---

<sup>53</sup> Taylor diz: “E os homens entram em guerra, não porque querem faze-la, ou por que nao conhecem que a guerra produz efeitos maléficicos, mas por que nao conhecem as verdadeiras causas da guerra e da paz”. (in Thomas Hobbes, 1997, p. 30)

todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida” (L, V, p. 52).

Do cálculo com nomes, ou da adição e subtração de nomes, serão derivadas todas as conclusões das ciências, aos moldes daquela fabulosa criação de Euclides. Da mesma forma que os geômetras adicionam e subtraem com linhas, ângulos e formas, também os escritores da ciência civil adicionam em conjunto pactos para descobrir os deveres dos homens (Cf. L, V, p. 51).

A razão como cálculo tornará possível identificar a partir de pressupostos básicos, as definições, - retiradas da concepção mecanicista de mundo a partir das noções de corpo e movimento - quais serão os deveres e os direitos do súdito no interior do Estado civil. A razão calcula quais as melhores condições para a preservação da vida, a qual se encontra ameaçada na condição natural da humanidade.

Na situação de simples natureza a ciência pouco se efetiva. Este estado é dominado pelas paixões que determinam uma condição de relações de puro poder, onde os indivíduos permanecem apenas seguindo seus impulsos naturais. Os homens calculam as conseqüências de suas ações unicamente de acordo com os benefícios almejados para si mesmos. Mesmo que Hobbes admita o uso da razão nesta condição, será o cálculo prudencial que regulará as ações dos indivíduos. Não há uma esfera racional que possa superar as individualidades e assim direcioná-las para uma situação de benefício coletivo onde reine a paz. A conseqüência de uma condição natural não racional regulada pelas relações de poder é a guerra. Mais do que a guerra: a guerra de todos contra todos e uma constante disposição dos homens para tomar em armas, o que torna a vida do homem um estado de constante intranquilidade.

Partindo da noção básica do mecanicismo, isto é, de que a realidade se constitui de corpos em movimento, Hobbes, através do método extraído da geometria euclidiana, demonstra que a única possibilidade científica para a saída deste estado de guerra é a instituição de uma esfera que possa regular as relações de poder<sup>54</sup>. Esta esfera é o Estado, construção jurídica que instaurará relações de direito e possibilitará a vida coletiva em estado pacífico. O instrumento de instauração deste Estado é o contrato. De acordo com Polin:

---

<sup>54</sup> Apesar de toda a tradição interpretativa de Hobbes que compreende as conclusões políticas de Hobbes como sendo derivadas do mecanicismo e, portanto, do princípio do movimento, há alguns intérpretes que propõem uma leitura no sentido de tornar as conclusões políticas independentes de suas concepções ontológicas ou propriamente físicas de universo, o que excluiria assim o princípio do movimento como causa. Ver especialmente Gregory Kavka: *Hobbesian Moral and Political Theory*.

O contrato interrompe o mecanismo natural simplesmente causal e o substitui por um mecanismo social artificial em que as forças naturais se recompõem em forças novas convergindo na direção de novos corpos e se distribuem segundo um plano teleológico, como por uma espécie de sobredeterminação que se superpõe às determinações simplesmente causais da natureza.<sup>55</sup>

Como já apontamos, o contrato está na esfera da razão. Porém, a motivação principal para o fim do estado de guerra é o medo, uma paixão fundamental no pensamento hobbesiano. Portanto, o móbil principal que leva o homem a pôr um fim no estado de guerra está na ordem da natureza. Precisamos entender como estas duas esferas se coadunam neste esforço rumo ao estado civil.

Além do medo, outras duas paixões desempenham papel fundamental como móveis que conduzem o homem ao estado de segurança: o desejo de uma vida confortável e a esperança de conquistá-la pelo trabalho. Esta é a voz da própria natureza que clama por uma situação onde a preservação humana seja garantida. O próprio desejo humano o conduz a uma busca por segurança. Porém, a natureza apenas não é suficiente. Como já afirmamos, a esfera da natureza é a esfera das paixões, a esfera das relações de poder, condição para guerra permanente. Ficará a cargo da razão apontar qual é o melhor caminho para a construção deste estado de paz.

Neste ponto temos um problema que se põe. Porque inicialmente o papel da razão é apontado por Hobbes como sendo de conduzir o homem ao conhecimento das leis naturais. Porém estas leis naturais por si próprias são incapazes de estabelecer um estado de segurança. Elas existem no estado de natureza e por si só são incapazes de conduzir o homem à paz. Torna-se complexo entender como Hobbes pode assim tratar as leis naturais como mandamentos da reta razão, ou seja, da razão natural, se a razão é concebida como puramente artificial, fruto da aquisição da linguagem pelo homem.

Não cabe aqui uma discussão mais profunda sobre como devemos entender a lei natural na filosofia de Hobbes. Mas para superarmos o problema que se coloca, pensamos que devemos conceber que as leis naturais no fundo não estejam na esfera da razão entendida como artifício lingüístico. As leis naturais se encontram na esfera da prudência, e assim pode-se entendê-las como sendo naturais no homem. O contrato, entretanto, encontra-se na esfera da razão lingüística. Trata-se de uma construção

---

<sup>55</sup> Polin, R. O mecanismo social no Estado civil. In: Pensamento Político Clássico, 2003, p.118.

abstrata da linguagem e que poderá então reorganizar as relações entre os indivíduos transformados em cidadãos. O contrato é inspirado pelas leis naturais. Até porque uma delas discorre justamente sobre os contratos, apontando que esta é a única possibilidade de se garantir a coexistência pacífica. Porém, o ato contratual em si é um ato puramente lingüístico. Somente através deste ato lingüístico é que a obrigação pode ser fundada. A linguagem é o meio pelo qual os homens criam os vínculos da obrigação. As leis naturais, por serem apenas regras de prudência, não criavam relações de obrigação entre os homens visto que obrigam apenas *in foro interno*. O Estado, construção jurídica da razão, funda a obrigação, e faz valer aquelas leis naturais que no estado de natureza apenas sugeriam a paz como a melhor forma de coexistência.

É a segunda lei de natureza que, de forma prudencial, aconselha ser o pacto a melhor medida a ser tomada para se preservar a vida:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e a para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. (L, XIV, p. 114)

O contrato é uma transferência mútua de direitos. Ele tanto pode fundar uma simples relação comercial entre os homens, a compra ou a troca de bens, por exemplo, quanto fundar a estrutura jurídica do Estado Civil.

Se o pacto hobbesiano é a transferência do direito, como é que ele pode então servir de fundamento para pensar a resistência no Estado civil? O pacto, no *Leviatã*, é um pacto de autorização. O súdito, ao pactuar, torna-se autor de todas as ações do soberano. Esta característica justifica todas as ações do soberano no interior do Estado, contra as quais o sujeito não pode se revoltar, já que, racionalmente falando, ele é autor de todos os atos do soberano. Não há como, de acordo com as regras da lógica hobbesiana, revoltar-se contra si mesmo. Da autorização Hobbes deriva os elementos da soberania absoluta e, conseqüentemente, da obediência absoluta. Diante disto chegaríamos a uma conclusão paradoxal: o pacto de autorização é fonte ao mesmo tempo da obediência absoluta quanto da resistência.

Por um lado, o contrato é a fonte da obrigação absoluta, já que é um contrato de autorização, tornando o súdito autor dos atos do soberano. O fato de Hobbes conceber o

contrato como transferência mútua de direitos, não obriga em nada o soberano, já que, de acordo com a situação ideal proposta por ele, o soberano não faz pactos. São os súditos que realizam o pacto entre si, transferindo seu direito ao soberano. A obrigação, portanto, tem apenas uma via: somente o súdito está comprometido com ela.

Para pensar o contrato como fonte do direito de resistência devemos ter clara a idéia de que o contrato é uma construção racional motivada por um objetivo. Ele não é uma construção abstrata simplesmente vazia de sentido. Seu sentido está justamente no objetivo pelo qual ele foi proposto: a garantia da vida. Desta forma existem alguns limites apontados por Hobbes para a transferência de direitos nos pactos. Ao fazer uso do método geométrico e da lógica na construção de uma ciência civil, Hobbes acaba por concluir que é um contra-senso realizar um contrato através do qual se transfere justamente aquilo que se quer manter através do mesmo contrato. Há, num caso desses, a quebra das regras próprias da lógica que embasa o próprio artifício do contrato, o que acaba por invalidá-lo.

Tendo por horizonte o objetivo do pacto, a manutenção da vida, renunciar ao direito de defendê-la não pode ser admitido. Segundo Hobbes: “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” (L, XIV, p. 115).

O homem que transfere o seu direito sempre o faz em consideração a um bem que daí espera. O contrato constitui-se fundamentalmente num ato voluntário, e de acordo com a psicologia hobbesiana todos os atos voluntários são aqueles realizados pelo homem em função de um bem para si mesmo. “Visto que o objeto dos atos voluntários de um homem é sempre um bem aparente qualquer para ele, é analiticamente necessário que a transferência dos direitos – o contrato – tenha um bem por objeto. Este não pode ser senão a preservação da vida”.<sup>56</sup> Um benefício aparente é sempre o objetivo do contrato, o que, necessariamente, invalidaria um contrato feito de outro modo. Haveria desta forma um limite para a transferência de direitos no contrato. Um contrato no qual um homem expressa por palavras a transferência do direito de se defender de um ataque não pode ser considerado um ato voluntário. Homem algum aceitaria voluntariamente não resistir à morte ou à agressão física. Por conseguinte, o contrato hobbesiano não pode contemplar a transferência total do direito natural ao poder soberano. Há um limite muito bem definido à transferência: a defesa da vida. O

---

<sup>56</sup> Barbosa Filho, B. Condições de Autoridade e Autorização em Hobbes. In: Filosofia Política 6, 1991, p. 71.

contrato como fundamento da resistência está colocado aqui. Não há possibilidade de contrato que determine a não resistência quando a vida está ameaçada. A própria lógica contratual só pode realmente se efetivar ao resguardar aos contratantes a possibilidade de defesa da vida.

Hobbes é até mais abrangente ao se referir à auto-defesa:

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. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar. (L, XIV, p. 115)

Os homens pactuam buscando benefícios para si mesmos, os quais compreendem mais do que a vida em si mesma, como também os meios essenciais para a sua manutenção. No *Leviatã*, é importante lembrar, entre as paixões que conduzem o homem ao estado civil, além do medo da morte, encontram-se também o desejo de uma vida confortável e a esperança de conquistá-la através do trabalho. O homem espera, ao erigir o Estado, não somente sobreviver em condições simplórias, mas também certo conforto e segurança permanentes, que tornarão este estado melhor do que aquele em que se encontram. O direito de se defender não pode ser, portanto, negado aos súditos, já que a lógica contratual o exige. Hobbes é enfático quanto à nulidade de um contrato através do qual o direito de se defender seja transferido. O contrato é invalidado porque não há transmissão de direito algum dessa forma: “portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto nenhum” (L, XIV, p. 119).

A valorização da lógica contratual diante dos outros aspectos da teoria política é uma característica que deve ser destacada no pensamento de Hobbes. A sobreposição da lógica do contrato diante da moral é um exemplo desta característica. O contrato que expressa a vontade define as regras da moral. As próprias leis de natureza são elencadas a partir de um objetivo maior que sempre é o contrato. A segunda lei natural impele o homem ao contrato. E a terceira, a qual é fonte da justiça, sugere o cumprimento dos pactos: “Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias” (L,

XV, p. 123). Nota-se a força da lógica contratual: Hobbes concebe a justiça como sendo o cumprimento do pacto. Tönnies afirma que:

O que definitivamente distingue a Moral do Direito natural é que aquela estabelece postulados fundamentalmente absolutos; este, fundamentalmente condicionados. Hobbes, sem conhecer esta diferença, oferece, de fato, os supostos, os princípios primeiros e os traços fundamentais do direito natural racionalista posterior. No conforma o direito natural segundo princípios morais, e sim a moral segundo princípios jurídico-naturais.<sup>57</sup>

A lógica do contrato se impõe sobre a moralidade. Para Hobbes os princípios universais somente são concebidos através da sua rigorosa ciência civil, portanto, a estrutura jurídica prevalece. “Devemos considerar como injustas (*wrong*) apenas as ações que repugnem à reta razão” (DCi, I, 2, 1), afirma o filósofo. Partindo do pressuposto de que o contrato é o representante legítimo da racionalidade, a lógica contratual prevalece sobre a moral.

Esta lógica é ferida ao se desconsiderar a possibilidade de autodefesa no interior do estado civil. O rompimento com a lógica ocorre pelo fato de que o contrato é uma representação da vontade dos homens. Se, como já demonstramos, o contrato é um artefato da razão, então, conseqüentemente, a sua construção deve obedecer uma coerência lógica bem rigorosa. Em Hobbes este aspecto adquire uma força ainda maior, tendo em vista a utilização do método geométrico, segundo o qual as conseqüências extraídas corretamente de definições exatas alcançam um status de validade universal. Desta forma, um contrato fundado na vontade dos indivíduos, seja qual for esta vontade, deverá possibilitar que se derive dele certos direitos e deveres logicamente necessários. A lógica hobbesiana não permite que se pense numa relativização de direitos e deveres no interior do Estado. Dado um contrato, dele é derivado inexoravelmente um conjunto de direitos e deveres. Partindo do pressuposto de que o contrato é uma representação da vontade, é impossível que ele possa eliminar um direito de se defender. Seria uma conclusão falsa a partir de uma definição inicial. De um modo mais direto, podemos afirmar que o homem não pode querer a sua própria morte. Nem pode expressar isso através de um artefato lingüístico como o contrato.

---

<sup>57</sup> Tönnies, F. Thomas Hobbes, 1988, p. 247.

É preciso, porém, estarmos atentos antes de tudo ao próprio problema da definição hobbesiana de vontade. Para Hobbes, vontade é o último apetite da deliberação. Ou seja, é aquele apetite que prevalece numa deliberação, e que efetivamente orientará a ação. Desta forma fica difícil determinar um objeto específico da vontade, já que, sendo os desejos determinados em relação a objetos externos, são as circunstâncias que determinam os objetos escolhidos. Qualquer objeto pode ser objeto da vontade. De acordo com Limongi “a vontade, para Hobbes, não tem essência, ou, não está ligada por princípio e *a priori* a um conjunto de objetos em detrimento de outros”.<sup>58</sup> Esta dificuldade em estabelecer um objeto para a vontade remete-nos a outra dificuldade: como podemos, a partir de um conceito de vontade sem essência, determinar os direitos e deveres a serem derivados do contrato enquanto concebido como ato da vontade?

Apesar de se apresentar como um senso comum na interpretação hobbesiana, a idéia de que a “vontade” é a vontade de viver não é exposta de maneira tão evidente nos textos de Hobbes. No capítulo VI do *Leviatã* Hobbes nos expõe sua teoria da vontade, distinguindo nos animais dois tipos de movimento, os quais são designados pelo filósofo como movimento vital e movimento voluntário. Os primeiros são aqueles nos quais a imaginação não é necessária, ou, que não são gerados pela imaginação do homem, como por exemplo, a circulação, a digestão e a respiração. Já os movimentos da segunda categoria são aqueles determinados pela imaginação. São ações realizadas pelo homem que inicialmente foram imaginados na mente. E a imaginação, de acordo com a teoria hobbesiana, é fruto da sensação. Esta por sua vez é determinada pela pressão de objetos externos sobre os sentidos. O que nos leva a pensar que, em última instância, a imaginação tem seu fundamento nos objetos externos, apesar de ser um evento mental. Todos os movimentos feitos pelo homem basicamente são constituídos em relação a objetos. Movimentos em direção (desejo) ou de afastamento (aversão). Qualquer coisa, portanto, tanto pode ser objeto de desejo ou de aversão para o homem. Sendo que são as circunstâncias externas que determinam desejo e aversão, torna-se difícil determinar qual é o objeto da vontade humana. Diante de tal conclusão é apressado concluir que a vida ou a autoconservação é o objeto da vontade expressado no contrato. Aquilo que se apresenta mais claramente nos textos de Hobbes é o fato de que a vontade está ligada ao desejo. Este, como vimos, é um movimento determinado pela imaginação, ligado a

---

<sup>58</sup> Limongi, M. I. A vontade como Princípio de Direito, 2002, pg. 93.

objetos que lhe são a causa. Não há para Hobbes um objeto final do desejo, pelo qual os homens estão constantemente lutando. Os homens estão constantemente envolvidos com a possibilidade de extinção desse processo fluído e constante do desejo, que é a passagem de um objeto a outro na imaginação.<sup>59</sup> O que mais temem os homens é a interrupção desse processo contínuo de desejo. Ora a interrupção da vida, mais do que qualquer outro acontecimento, representa a interrupção definitiva do movimento contínuo dos desejos. A defesa da vida, desta forma torna-se objeto da vontade humana no sentido em que ela permite a permanência do processo do desejo. Se ela é expressa no contrato como a vontade do homem que desencadeia o processo de criação do Estado, é nesse sentido de garantir o movimento do desejo e não como objeto final deste. Ainda seguindo o raciocínio de Limongi:

A noção de auto conservação não designa o fim último do desejo em seu movimento natural ou o único objeto especificamente universal e determinável da vontade. Ela não é um objeto do desejo, mas uma noção que permite traduzi-lo para um contexto jurídico, a fim de que se possa fazer a partilha entre o que pode e o que não pode ser considerado objeto da vontade num ato contratual, e, por conseguinte, a partilha entre os contratos legítimos e ilegítimos.<sup>60</sup>

É a partir daí que se calcula que um contrato no qual os homens se comprometem a não se defender são falsos, já que há neles uma incoerência lógica interna. É neste sentido que se compreende a afirmação categórica de Hobbes no *Do Cidadão*: “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” (DCi, I, 2, 18, p. 48). Comprometer-se com alguém através de um contrato a não se defender da força colocaria em risco aquilo que é a expressão própria da vontade, ou seja, a possibilidade de continuidade do movimento do desejo. Para que este movimento esteja sempre preservado, a garantia da vida é indispensável.

Há, portanto, uma lógica interna do contrato, que garante ao súdito o direito de se defender depois da instituição da soberania. Qualquer contrato que não cumpra as exigências desta lógica é nulo. Tratar-se-ia efetivamente não de um contrato verdadeiro, mas um simulacro, a partir do qual é impossível deduzir verdadeiramente os direitos e

---

<sup>59</sup> Cf. Idem, *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 95.

deveres do súdito no interior do Estado civil. Somente um contrato que respeite esta lógica, que propõe o Estado como ato da vontade, pode ser considerado legítimo.

A vontade expressa, ou denotada, num ato lingüístico artificial irá criar todo o aparato jurídico do Estado, cujo contrato é a sua expressão racional obtida através do cálculo com nomes, baseado num método fundado na geometria euclidiana. A partir do artifício do contrato é possível calcular direitos e deveres incondicionais, superando assim a possibilidade de uma futura variação da vontade. A vontade dos indivíduos poderá variar segundo as circunstâncias após a instituição do contrato, mas o ato contratual feito a partir desta construção lingüística estabeleceu direitos e deveres que, doravante, deverão ser observados incondicionalmente. Tanto que Hobbes concebe a eternidade como uma das características fundamentais do corpo político, pois, uma vez instituído o Estado a partir da esfera da razão, ocorre a criação de um artefato jurídico contendo princípios dotados de validade universal e, conseqüentemente, eternos. O Estado, como entidade composta de território e pessoas comandadas por um soberano, pode até ser destruído por uma revolução ou por guerra. Mas como ficção da razão permanece universal.

Há uma outra abordagem a ser feita a partir da lógica contratual hobbesiana que também permite pensar a resistência no contexto do Estado. Trata-se da observação de uma característica marcante do contrato aos moldes da política de Hobbes. Segundo ele, os pactos não podem obrigar além do máximo esforço. Esta premissa da construção jurídica de Hobbes conduz necessariamente à conclusão de que pactos não podem obrigar os indivíduos a não se defender da morte, pois esta ação seria impossível. Outra vez a questão da vontade está colocada em cena. Isto por que, segundo Hobbes, somente as coisas sujeitas à deliberação podem ser passíveis de contratos. A vontade, como já afirmamos, é o último ato na deliberação. Logo, não se pode contratar nada que exceda a vontade dos indivíduos. O contrato, desta forma, “só pode se referir a coisas possíveis e futuras” (DCi, I, 2, 14, p. 45). É impossível um contrato que vincule uma obrigação referente a ações impossíveis de serem realizadas pelos contratantes. Qualquer contrato no qual um indivíduo se comprometa a não defender-se de ataques que venham a causar ferimentos ou a morte é inválido na sua essência. Esta tese de Hobbes nos conduz a uma conclusão clara: a resistência. Se os contratos são os instrumentos através dos quais a estrutura jurídica-política estatal é formulada, não haveria então a possibilidade de se fazer nascer o Estado a partir de um contrato já inválido pela sua própria natureza. Mais uma vez a lógica contratual seria quebrada. A conseqüência necessária deste raciocínio

é: todo Estado, por essência, deve trazer na sua constituição a possibilidade da resistência quando a vida está diretamente ameaçada pela força física, seja esta ameaça advinda de outro cidadão ou do próprio Estado. É o medo, segundo Hobbes, que torna impossível, neste caso, a não resistência aos ataques. “Pois em todo homem existe um certo grau, sempre elevado, de medo, através do qual ele concebe o mal que venha a sofrer como o maior de todos” (DCi, I, 2, 18, p. 48). O impulso natural do medo, esta paixão tão importante para Hobbes, anularia um contrato de não resistência, pois esta se tornaria uma ação impossível, à qual o homem não poderia ser obrigado. A lógica pela qual é erigido o contrato, como um produto da vontade humana, garantiria assim a resistência também como uma forma natural do medo. Hobbes refere-se inúmeras vezes aos homens de coragem feminina, como talvez ele próprio se conceba. A estes homens de pouca coragem está desculpada a fuga durante a batalha, já que obedecem ao impulso natural do medo. Da mesma forma o homem que, condenado à morte, tenta fugir por todos os meios ou pega em armas contra o poder soberano, nada mais faz do que ceder ao impulso do medo. O medo da morte violenta é o maior de todos os medos. O contrato, desta forma, permitiria, de acordo com sua lógica própria, a resistência em nome do medo.

De acordo com o raciocínio de Hobbes, o pacto, ao mesmo tempo que transfere direitos, também limita esta transferência. Com a lógica quebrada, certos pactos tornar-se-ão inválidos, devido à transferência de direitos que não podem ser transferidos. No *Leviatã* Hobbes faz uma exposição clara desses casos. O problema sempre gira em torno da defesa da vida, que é o motivo pelo qual o pacto foi feito.

Primeiramente, Hobbes aponta a impossibilidade da transferência do direito de renunciar ao direito de resistir: “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” (L, XIV, p. 115). O raciocínio de Hobbes segue a sua teoria da vontade. Como o contrato é um ato da vontade, é impensável que voluntariamente um homem deseje um acordo desta forma, visto que não lucraria nada com este. Todo ato da vontade é aquele através do qual o homem visa um benefício próprio. Hobbes amplia o seu raciocínio para além da defesa da vida. Um contrato não pode transferir também o direito de defesa do corpo contra ferimentos ou cárcere, já que destes não se pode esperar nenhum benefício. Portanto, o direito de defender a integridade do corpo não pode ser abandonado de forma alguma por meio do contrato.

Este direito de se defender deve obrigatoriamente permitir o uso da força: “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito)” (L, XIV, p. 119). Aquele direito de usar a força presente nos homens na simples condição de natureza permanece no cidadão, no estrito caso de ser usado contra eventuais ataques, sejam eles da parte do Estado ou de outros cidadãos.

Por fim, Hobbes propõe também que não se pode transferir por pacto algum o direito de não se acusar a si mesmo. A transferência deste direito igualmente anularia o pacto: “Um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido” (L, XIV, p. 120). Pois no estado de natureza não existe possibilidade de acusação, enquanto no estado civil esta é seguida pelo castigo. Esta situação nos faz voltar à questão do direito de se defender, pois o castigo é força, e um contrato é inválido caso não permita a defesa contra a força.

Estes são três casos bem específicos a partir dos quais o contrato se torna inválido. Não se pode pensar no contrato sem a possibilidade da garantia do direito no Estado civil nestes três casos. Assim a resistência se insere no Estado a partir da lógica contratual.

### **2.3. O contrato como possibilidade de outra perspectiva para a compreensão do direito à resistência.**

O recurso à lógica contratual nos oferece outra forma de pensar a resistência. De certa maneira, o contrato pode ser compreendido como um complemento para entender o fundamento do direito à resistência. Na medida em que o contrato é o artifício pelo qual se transfere direitos, a lógica contratual justifica a resistência, tendo em vista que o problema envolve uma transferência do direito natural. Logo, a compreensão do direito à resistência – pensado como parte do direito natural não transferido – também perpassa a compreensão do conceito de contrato.

A lógica do contrato não permite que o direito de defender a vida seja alienado. Isto por que, sendo fruto da vontade, o contrato não pode produzir um efeito maléfico aos contratantes. Todo ato voluntário sempre tem como objetivo um bem ao agente. Logo, um contrato no qual se aliena o direito de se defender da força é essencialmente

inválido, porque fere a lógica do argumento contratual. É nesta medida que o contrato serve como complemento para a fundamentação do direito à resistência. O direito natural permanece no Estado, e o contrato, pela sua lógica, exige o direito de defender a vida no interior do Estado civil.

A lógica contratual nos permite assim compreender melhor a própria função do direito natural na fundamentação da resistência. Porque podemos explicar que o direito natural funda um direito à resistência na medida em que ele é direito “para preservar a vida” tendo em vista que o contrato é a forma da alienação de direitos e pela sua lógica não permite a alienação deste objetivo que é preservar a vida. Sendo um ato voluntário, o contrato não pode prescindir de preservar ou produzir por si próprio um bem para os indivíduos. E a alienação da possibilidade de defender a vida não pode ser compreendida como um benefício.

Entretanto, apesar de contribuir para a justificação do direito à resistência, o argumento contratual não resolve o problema da dificuldade de se especificar quando a vida está ameaçada. Um dos problemas trazidos pelo conceito de direito natural é sua falta de especificidade, dado que é um conceito extremamente abrangente. Isto dificulta a decisão a respeito do que consiste a ameaça à vida. É possível tomar o conceito de vida referindo-se apenas à vida bruta em si mesma, como também pensá-la num sentido mais amplo, no qual estariam incluídas as circunstâncias que possibilitam a preservação da vida. Tomar a vida no último sentido consiste num risco de ampliar a resistência para inúmeros casos, ultrapassando inclusive aqueles descritos por Hobbes no capítulo sobre a resistência do *Leviatã*. O conceito de direito natural não possibilita a tomada de decisão a respeito do que consiste especificamente a defesa da vida. Isto ocorre também com o argumento contratual, que não nos permite solucionar o problema da delimitação a respeito da ameaça da vida. O contrato complementa o fundamento da resistência, porque impede a alienação da auto-defesa, mas não especifica quais são os momentos onde a vida se encontra ameaçada. O problema da delimitação permanece. Segue-se que afirmar que a vida está ameaçada quando o súdito está numa situação de risco iminente de morte é simples, mas, ao tomarmos um conceito mais alargado de vida, o que, aliás, é notório nos textos de Hobbes, poder-se-ia pensar numa resistência por motivos que não estão ligados diretamente à defesa da vida, mas que indiretamente estão ligados a ela, como, por exemplo, a questão da propriedade. O contrato não dá conta desta segunda opção.

A partir do argumento contratual é possível afirmar com precisão que há um direito à resistência logicamente fundamentado no pensamento de Hobbes. A negação desse direito ao súdito no pensamento hobbesiano só é possível através da rejeição de uma atenção ao argumento contratual. Pode-se realmente propor que o direito natural não resiste ao poder soberano, mas não há como negar que o argumento do contrato não cancele o direito à resistência. Porém é também relevante entender que o direito à resistência coloca problemas sérios ao sistema Hobbesiano. Imediatamente parece uma contradição pensar a possibilidade dos súditos resistirem a um estado irresistível. Nossa tarefa agora é demonstrar quais são os problemas gerados pelo direito à resistência, que se revelam de fato dignos de atenção, visto que alguns comentadores não o admitiram para salvaguardar o caráter irresistível da soberania absoluta. Nossa tarefa agora é apontar a articulação entre os direitos do Estado e o direito à resistência.

## Capítulo III

### O direito à resistência diante do poder soberano

#### 1. Os Direitos do Soberano e o Direito à Resistência

O pensamento de Hobbes foi reconhecido pela tradição como uma justificação racional do absolutismo. De acordo com as conclusões de Hobbes, somente o estabelecimento de um Estado portador de poder absoluto poderia dar conta de uma forma de organização social na qual a paz e a segurança sejam garantidas. O poder absoluto do soberano reside num ato de autorização, no qual os súditos, ao pactuar, autorizam o portador do poder soberano a realizar todas as ações necessárias para a manutenção do fim da instituição da própria soberania: a paz. Ao homem ou assembléia de homens que detém o poder soberano foi concedido, mediante um ato de autorização, o direito de representar a pessoa de todos os contratantes. Diante de uma construção tal que possa realmente justificar, a partir de um argumento racional, o poder absoluto do soberano, nos perguntamos quais seriam as condições em que se encontraria um direito de resistência, também justificado racionalmente. A questão pode ser colocada da seguinte forma: diante de uma argumentação rigorosa que necessariamente conduz ao absolutismo, como podemos admitir que a resistência ainda possa ser pensada como possível? Procuraremos demonstrar aqui que, da mesma forma que há um argumento calcado numa lógica rigorosa para a resistência, da mesma forma há um argumento rigoroso que conduz à noção de poder soberano irresistível, o que conduz a uma inegável tensão interna no Estado civil. É questão bastante controversa saber se esta tensão abala a estrutura jurídica proposta por Hobbes, entretanto, nossa proposta se dá no sentido de que, apesar da inegável tensão, há a possibilidade de se conciliar a resistência com o poder absoluto do Estado. Ainda assim, nossos esforços se constituem muito mais no sentido de demonstrar como ocorre a tensão do que necessariamente de resolver por completo o problema que ela coloca ao leitor de Hobbes, tarefa que com certeza estaria além das possibilidades de um estudo como este.

Procuraremos agora demonstrar quais os direitos, poderes e faculdades do soberano, derivados a partir do contrato, e analisar como se articulam os direitos do soberano com o direito à resistência.<sup>61</sup>

A criação daquela magistral pessoa artificial, para a qual Hobbes usa a metáfora do monstro bíblico Leviatã, tem como finalidade a conservação da vida e a possibilidade de condições de vida mais satisfatórias do que aquelas em que o homem se encontrava no estado de natureza. Não somente a conservação da vida, mas também a preocupação com uma “vida mais satisfeita” (Cf. L, XVII). O que significa possuir toda a segurança necessária para poder trabalhar na busca da obtenção de uma vida confortável que não existia naquela situação de embrutecimento resultante da guerra generalizada no estado natural. Há um desejo, este grande móbile de todas as ações humanas, por uma vida melhor na qual não impera a constante preocupação a respeito da segurança. Em outras palavras, o Leviatã tem seu ponto de partida no “desejo de sair daquela mísera condição de guerra” (L, XVII, p. 141).

No estado de natureza as leis naturais não imperam. Há um aspecto antropológico importante para explicar esta falta de obrigação das leis naturais no estado de natureza. Segundo Hobbes, as leis naturais são contrárias às paixões naturais, que conduzem o homem ao orgulho, vingança e à guerra generalizada. Portanto, por si só, na ausência do temor, as leis naturais não são suficientes para fazer reinar a paz no estado de natureza. Desta forma “se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar apenas em sua própria capacidade, como proteção contra os outros” (L, XVII, p. 141). Para Hobbes, os indivíduos movidos pelo auto-interesse buscarão racionalmente um poder que possa defendê-los dos outros e das invasões externas. Os indivíduos também concluem racionalmente que, caso não encontrem esse poder, não poderão confiar na lei natural, já que nem todos os indivíduos a cumprem. Portanto, sem aquele poder capaz de garantir o cumprimento das normas que conduzem à paz, poderão confiar apenas em si mesmos, o que os conduz a uma situação totalmente desfavorável à paz.

Hobbes aponta também a impossibilidade de que, juntando-se em pequenos grupos, os homens possam eventualmente tentar garantir a sua segurança no estado de

---

<sup>61</sup> Para a análise dos direitos do soberano tomaremos como base o *Leviatã*, texto definitivo da filosofia política hobbesiana. Os outros textos – *Elementos da Lei* e *Do Cidadão* – serão utilizados de forma secundária. Apesar de não existir entre o *Leviatã* e *Do Cidadão* uma diferença substancial em relação aos direitos do soberano, ocorrem algumas alterações superficiais principalmente no que se refere à ordem de exposição desses direitos.

natureza. Uma união em pequenos grupos pode até garantir momentaneamente a segurança, de veras ilusória, pois não há o estabelecimento de um poder soberano que possa garantir um estado permanente de paz e tranqüilidade, por que os grupos não são diferentes dos indivíduos que isoladamente lutam por sua segurança, a qual depende unicamente das suas faculdades físicas e intelectuais. Ademais, se existem pequenos grupos hostis entre si, basta uma pequena diferença numérica entre eles para que aquele de maior quantidade se sinta incitado ao ataque.

A união dos homens em grupos maiores também não consiste numa garantia de segurança. Grandes grupos não passam de uma multidão, na qual indivíduos agem de acordo com seus instintos e não são direcionados por um poder comum a um único objetivo. A multidão não evita que as individualidades sigam agindo unicamente de acordo com suas próprias determinações. “Se as ações de cada um que a compõe (a multidão) forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém...” (L, XVII, p. 142). Há dois impedimentos que se colocam à garantia de segurança pela multidão: o fato de que os homens discordarão nos assuntos que se referem aos melhores meios de defesa, e o fato de que essa discordância tem como consequência a anulação da possibilidade da defesa mútua, o que os coloca em risco perante outros grupos.

Na ausência de um poder comum, mesmo unidos por um objetivo, os indivíduos seguem agindo como tais, de acordo com aquilo que racionalmente decidem a respeito dos meios para a segurança, e provavelmente irão divergir entre si, colocando assim a segurança do grupo em risco. A segurança, portanto, somente se conquista através da sujeição. Segurança e liberdade natural não são compatíveis dentro do sistema político de Hobbes. Se todos os homens unidos numa multidão respeitassem a justiça natural e seguissem um objetivo único sem divergir quanto aos meios para alcançá-lo, o governo não seria necessário. Mas esta situação é impensável para Hobbes. Abandonados à sua liberdade natural, mesmo que unidos em torno de um objetivo, os homens sem dúvida não teriam sucesso. Portanto, há a necessidade de um poder comum que os oriente. Em outras palavras, não há paz sem sujeição.

A necessidade de um poder absoluto, que possa reduzir as vontades isoladas a uma única vontade compacta e assim garantir a paz, é demonstrada por Hobbes a partir da sua constatação da impossibilidade de se encontrar outra forma de união através da qual se poderia alcançar a segurança. A partir de um contrato feito por indivíduos

racionais, as vontades tornam-se uma única vontade, e o poder soberano é instituído. É o contrato que torna possível essa transição de um estado de selvageria para um estado de ordem social:

Como a maioria dos teóricos políticos desde Hooker no século dezessete até Rousseau no século dezoito, Hobbes também admite que a transição da selvageria para a sociedade civil deve ter começado com um acordo expresso ou contrato, também chamado ‘pacto social’.<sup>62</sup>

Os direitos do soberano, que daquele momento em diante irá ser o grande agente de coalizão das individualidades, serão deduzidos a partir do pacto. “É desta instituição do Estado”, afirma Hobbes, “ que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido” (L, XVIII, p. 145). Estas faculdades ou direitos são derivados do pacto de duas maneiras: ou diretamente da instituição do poder soberano, ou seja, do pacto em si mesmo, ou então a partir dos meios necessários para a manutenção daquilo que é o objetivo do pacto, a segurança. Dado que para Hobbes é “vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários” (DCi. I, 1, 8, p. 31), os direitos que derivam diretamente da instituição do pacto concedem ao soberano também direito aos meios para exercer aqueles direitos autorizados, de maneira que o soberano possa cumprir os objetivos da própria instituição da soberania. Estes direitos podem ser entendidos como a possibilidade de tomar certas medidas ou ações com o objetivo da preservação da paz. São meios de governo, através dos quais os soberanos podem realmente realizar o fim pelo qual foi instituída a soberania. E mesmo que não tenham sido autorizados expressamente pelos súditos no momento do pacto, podem ser deduzidos a partir da proposição de que os direitos aos fins concedem também direito aos meios. Procuraremos a seguir fazer uma análise destes direitos ou poderes do soberano descritos no Capítulo XVIII do *Leviatã*, sempre procurando manter a diferenciação entre os direitos derivados diretamente do contrato e aqueles derivados indiretamente.

O poder soberano, instituído pelo contrato, está fundado na noção de autorização. Esta noção de autorização, é importante ressaltar, só aparece no *Leviatã*. É apenas nessa obra que Hobbes utiliza este argumento para justificar os poderes do soberano. Os indivíduos naturais reunidos em torno de um objetivo comum, ao pactuar,

---

<sup>62</sup> Taylor, A.E., Thomas Hobbes, 1997, p. 77.

autorizam o soberano a realizar as ações que ele entender como necessárias à manutenção da segurança. A autorização constrói a sujeição, e determina os poderes absolutos do soberano. O Estado é instituído no momento em que uma multidão de homens concorda e pactua que todos devem “autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seu próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens” (L, XVIII, p. 145). Neste instante é criada a pessoa artificial do autorizado e suas ações irão representar absolutamente os contratantes. A transferência do direito, mediante a autorização, cria o Estado.

Através da autorização o poder soberano torna-se o representante legítimo de todos os pactuantes. Na função de representante de todos, o soberano agirá em nome daqueles que o autorizaram na obtenção dos melhores meios para concretizar o almejado estado de paz. Tendo sido autorizado pelos contratantes, o soberano passa a agir como se ele próprio fosse o súdito que o autorizou. A autorização cria, através da lógica da representação, o caráter absoluto da soberania, à qual os homens estão obrigados pelo contrato.

A partir do contrato ficam os contratantes impedidos de realizarem um novo contrato e, portanto, impedidos de renegarem a submissão por eles contraída. Um contrato anterior sempre anula um posterior, portanto é necessário que, ao contratar, os indivíduos se encontrem desobrigados de qualquer outro contrato anterior. Após contratarem, os homens não podem mais “legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem” (L, XVIII, p. 145). Se os contratantes autorizaram o soberano a ser seu representante, devem obrigatoriamente reconhecer-se autores de tudo o que ele fizer. Esse reconhecimento de todas as ações do soberano, que segue diretamente da autorização, confere o caráter absoluto ao poder soberano. Segue-se que, após o contrato, aqueles que autorizaram o soberano a ser seu legítimo representante não tem mais direito de “sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida” (L, XVIII, p. 145). Este é o primeiro dos direitos do soberano: ele não pode ser legitimamente renunciado, e os súditos não podem alegar qualquer motivo para abandonar a sujeição, porque a partir do pacto tudo o que o soberano fizer deve ser considerado como uma ação tomada pelo próprio súdito.

A recusa e o abandono da obediência contraída no pacto constituem uma injustiça, pois a dissensão de alguém levaria os outros, pelo princípio de desconfiança, a romper também o pacto. A injustiça se dá também pelo fato de que, no momento do

contrato, a soberania foi conferida a um homem ou grupo de homens, e, portanto, retirá-la é retirar o que lhe foi devidamente concedido, o que constitui injustiça.

Da autorização decorre outro direito do soberano, este talvez a principal base da soberania: o soberano jamais pode ser acusado de quebra de pacto. Por conseqüência os súditos não podem tentar desvencilhar-se da obrigação alegando este motivo. O absolutismo está assim estabelecido. O soberano não quebra os pactos, e, conseqüentemente, seus atos não podem ser tomados como motivos para a insubmissão. Os súditos devem aceitar todos os atos do soberano, e qualquer reação a ele constitui injustiça.

A impossibilidade da quebra do contrato por parte do soberano está fundamentada no modo como Hobbes entende a própria construção do artifício contratual. A quebra do contrato por parte do soberano poderia muito bem servir de motivo para a resistência, pois, quando um dos lados contratantes não cumpre o seu compromisso o outro lado fica desobrigado da promessa. Hobbes evita essa possibilidade isentando o soberano do compromisso. Essa tese é desenvolvida com base na compreensão que Hobbes tem do momento do estabelecimento do Estado. O contrato é feito entre os súditos com eles mesmos e não entre os súditos e o soberano. “É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo com toda multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles” (L, XVIII, p. 146). Para o soberano fazer um pacto com a multidão haveria a necessidade de que esta já se houvesse constituído como uma pessoa, o que só é possível mediante o contrato. Esta possibilidade, portanto, é inconcebível, pois ainda não há contrato. Restaria outra possibilidade, que também se apresentará como um contra-senso, de o soberano realizar um contrato com cada pessoa individualmente. Tal forma de pacto será nula, diz Hobbes, porque “qualquer ato que possa ser apresentado por um deles como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular” (L, XVIII, p. 146). Além disso, em caso de um pacto assim feito, não haveria juiz com poder suficiente para julgar uma possível controvérsia entre o soberano e os súditos (ou qualquer súdito) acerca de uma questão remetente à quebra do contrato. O juiz absoluto é o soberano, e seria um contra-senso pensar que há possibilidade de existir um juiz acima dele para julgar questões referentes à quebra de pacto por parte do soberano (Cf. L, XVIII, p. 146). Nesse caso voltaria a ser a força a decidir o litígio

acerca do contrato entre os súditos e o soberano. O uso da força faria os homens retornarem ao estado natural, e o contrato tornar-se-ia inválido.

Feito o pacto entre os súditos, cada um com cada um, não há como acusar o soberano de quebra do pacto. Muito menos há como se acusar o soberano de injustiça, já que ele não possui nenhuma promessa a cumprir e também porque cada súdito autorizou todas as ações realizadas pelo poder soberano. De acordo com Taylor, o soberano “uma vez instituído, não pode em nenhum caso ser culpado de uma injustiça para com (towards) seus súditos”.<sup>63</sup> Warrender também procura demonstrar a importância deste argumento: “Concluído o acordo político, o sujeito, como vimos, autorizou tudo o que o soberano fizer, e disto Hobbes deduz a consequência de que tudo o que o soberano fizer não pode ser considerado injúria contra o sujeito”.<sup>64</sup>

A injustiça, de acordo com a filosofia hobbesiana, consiste basicamente na quebra do contrato. O conceito de justiça é um dos mais importantes analisados por Hobbes na construção da sua ciência civil. Ao analisá-lo, Hobbes tem diante de si uma dupla tarefa: elaborar uma definição de justiça que atenda aos rigores de uma ciência civil e demonstrar rigorosamente que dessa definição decorrem consequências políticas logicamente necessárias. A análise que Hobbes faz da justiça parte do pressuposto de que as palavras justiça e injustiça são ambíguas por se referirem tanto a ações como a pessoas. Ele procura então descartar a utilização desses termos referentes a pessoas, reduzindo sua aplicação unicamente para as ações humanas. Nos *Elementos da Lei* afirma que originalmente a palavra injúria e, conseqüentemente, injustiça, significava ou era atribuída àquelas ações praticadas sem direito (*iure*). Trata-se da “ação ou omissão sem *jus*, ou direito, que foi transferida ou abandonada antes” (EL, I, 16, p. 108). Se a ação injusta é a ação sem direito de um indivíduo sobre o outro, conseqüentemente a ação justa é aquela com direito. Está aqui implícita a noção de transferência. Só tem direito sobre um outro aquele a quem o outro prometeu ou lhe concedeu tal direito. Para Hobbes, uma ação injusta é semelhante àquilo que os escolásticos chamavam de absurdo nas suas disputas. Ou seja, quando alguém acaba contradizendo uma asserção que ele mesmo havia sustentado anteriormente. Da mesma forma, diz Hobbes “comete uma injustiça aquele que, por intermédio da paixão, faz ou deixa de fazer aquilo que por convenção prometera fazer ou não deixar de fazer” (EL, I, 16, p. 108). Logo, a ação injusta é aquela que contradiz a promessa feita no contrato. A

<sup>63</sup> Taylor. A. E. Thomas Hobbes, 1997, p. 104.

<sup>64</sup> Warrender, H. The Political Philosophy of Hobbes. Oxford: the Clarendon Press, 1957, p. 178.

questão do comportamento justo ou injusto se reduz à ação de cumprimento ou quebra do contrato. Esta é a primeira tarefa de Hobbes na sua tentativa científica de uma demonstração de justiça geometricamente elaborada. A segunda tarefa é demonstrar quais são as conseqüência políticas dessa definição. A conseqüência mais importante é que, tendo Hobbes demonstrado que o soberano não celebra contratos com os súditos, ele está livre de qualquer compromisso com os súditos, portanto, não há como acusá-lo de praticar injustiça contra eles.

O contrato impõe aos indivíduos a força da maioria. Estabelecido um objetivo comum, as individualidades devem se sujeitar à decisão da maioria. No estado civil não há espaço para decisões individuais sobre assuntos referentes à soberania. O soberano é escolhido pela maioria, e à decisão da maioria devem se conformar todos os indivíduos. Quem porventura se recusar a aceitar a soberania cujo portador foi escolhido pela maioria estará incorrendo em injustiça. Agir contra qualquer decreto da soberania é agir contra o pacto (Cf. L, XVIII, p. 148). O indivíduo que não concordar com a decisão da maioria na escolha do soberano tem duas opções: ou resigna-se a essa vontade da maioria, aceitando as decisões tomadas pelo soberano, escolhido pela maioria, ou então permanecerá ele apenas na condição de simples natureza. Em tal condição de simples natureza poderá ser considerado como um inimigo do Estado, podendo ser morto por este ou por qualquer um de seus integrantes, sem que isto seja considerado injustiça pelas leis positivas. É, portanto, direito do soberano, de ser aceito por todos, já que foi escolhido pela maioria. E suas decisões devem ser indiscriminadamente aceitas por todos, mesmo por aqueles que não tenham concordado com a pessoa escolhida para ser o portador da soberania.

Outro direito do soberano por instituição derivado diretamente do pacto é o de que qualquer ação realizada por ele não pode ser considerada injúria para com os súditos, e que, em conseqüência disso, ele não pode ser acusado pelos mesmos de injustiça. É a autorização que garante ao portador da soberania este direito. Os indivíduos pactuantes autorizaram o soberano a agir em nome de todos, e Hobbes argumenta que quem age em virtude da autoridade de outro não pode fazer mal àquele do qual derivou a autorização (Cf. L, XVIII, p. 147). Hobbes parte da premissa de que cada súdito é autor de todas as ações do soberano, e, portanto seria incoerente por parte do súdito acusar o soberano de injustiça, pois estaria acusando a si mesmo. A autorização remete os homens a uma obediência absoluta, sem qualquer possibilidade de renúncia e sem qualquer possibilidade de reclamar de injustiça por parte do soberano.

Sendo o indivíduo o autor das ações do soberano, fica ele impedido de acusar o soberano de injustiça. A obediência absoluta fica assim demonstrada, não havendo como alegar injustiça por parte do soberano para com o súdito como um motivo para a recusa. A injustiça não pode constituir, a partir das teses hobbesianas, motivo juridicamente válido para o direito à resistência.

Conseqüência direta do que foi explanado é a impossibilidade de que aquele que detém a soberania possa ser justamente morto ou punido pelos súditos (Cf. L, XVIII, p. 147). O súdito é, em última instância, autor de tudo aquilo que o soberano faz, e o autorizou a agir em seu nome na defesa da paz. Matar ou punir o soberano seria um contra-senso, pois o súdito estaria castigando a si mesmo. Hobbes, através da noção de autorização, consegue colocar o soberano acima dos súditos, fora do alcance da punição. A partir do contrato, o soberano não só não pode ser punido, mas também será a fonte do bem e do mal sociais, fonte da lei positiva, emanada diretamente dele ao interpretar a lei natural. Trata-se de um poder “maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior” (DCi. II, 6, 13, p. 108).

Resumidamente estes são os direitos do soberano que derivam diretamente do pacto de autorização, ou seja, da forma como o contrato é feito. Os indivíduos pactuam entre si e autorizam o soberano a fazer tudo o quanto ele entender como necessário para a preservação da paz. O soberano não pactua com ninguém, portanto, está acima dos indivíduos, não podendo ser punido nem retirado do poder. É a forma como o pacto é feito que atribui tais direitos ao soberano. Consideraremos este primeiro grupo de direitos como sendo *a priori*, em virtude de serem derivados diretamente do contrato, em contraste com outro grupo que denominaremos *a posteriori*.<sup>65</sup>

Um segundo conjunto de direitos do soberano não deriva diretamente do contrato, mas é outorgado ao soberano tendo em vista o objetivo do contrato, que é a paz. São direitos que necessariamente devem estar nas mãos do soberano para que este possa cumprir o objetivo pelo qual o pacto foi proposto, e sem os quais haveria a impossibilidade da consecução do estado de segurança. No *Leviatã* Hobbes afirma:

---

<sup>65</sup> Utilizamos aqui a classificação proposta por Zarka em *Do Direito de Punir*. In *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 2000. Vol. 5. Pg.156-178.

Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembléia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas. E o de fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. (L, XVIII, p. 147-148)

O fim da instituição da soberania é a paz. Ao soberano, mediante o pacto, é outorgado o poder de garanti-la. Para a perfeita realização desse objetivo, é necessário outorgar ao soberano certos meios que tornarão a tarefa possível. Estes meios podem ser classificados em outro grupo de direitos, que complementam os primeiros, mas que se derivam necessariamente *a posteriori*, como meios necessários que possibilitam a construção do estado de paz. Podemos entendê-los como meios de governo, através dos quais o soberano obtém positivamente o poder de converter o estado de selvageria em estado de paz.

Para que o soberano então possa governar de forma eficaz, garantindo a manutenção da segurança, há a necessidade de que seja ele a escolher os meios para a preservação da mesma. Como consequência ocorre imediatamente a eliminação da possibilidade de decisão do súdito no que se refere às questões de segurança. O súdito não pode opinar ou contrariar as ordens impostas pela soberania nas questões sobre as quais somente compete a esta decidir. O soberano, da mesma forma, não pode ser criticado ou punido por ter tomado certa medida com o objetivo de manter a paz. Cabem apenas a ele as decisões sobre assuntos referentes a ela.

O soberano é o juiz máximo sobre as questões referentes à segurança, o que lhe outorga também a faculdade de ser juiz das opiniões e doutrinas pregadas no interior do Estado. Trata-se do direito de censurar ou permitir a vinculação de doutrinas através dos mais variados meios de comunicação. Para Hobbes, o poder absoluto certamente não se absteria de uma grande dose de censura. Esta se encontra num patamar bem elevado entre os meios de se garantir a paz: “é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens” (L, XVIII, p.148), nos diz o filósofo inglês. A total liberdade de expressão é impensável no Estado absoluto hobbesiano. Ao Estado cabe o controle e a manipulação de tudo o que é publicamente exposto pelos súditos,

principalmente as doutrinas religiosas, as quais, de acordo com Hobbes, podem consistir numa grande incitação à desobediência.

A relação entre as doutrinas e as ações dos homens está pautada na concepção mecanicista que Hobbes tem do homem. As ações voluntárias têm origem na vontade. E a vontade do homem é orientada pela opinião que ele tem do bem e do mal ou da recompensa e castigo. Desejo e aversão são os movimentos iniciais do homem. Dor e prazer são os parâmetros para o desejo e a aversão, que por sua vez são os indicadores do bem e do mal: “todo homem, da sua própria parte, chama de bom (good) aquilo que o agrada e lhe é deleitável e chama de ruim (evil) aquilo que o desagradar” (EL, I, 7, 3, p. 48). Portanto, o homem age sempre calculando os benefícios e prejuízos que suas ações poderiam lhe causar, sempre tentando evitar um mal e buscando um bem. Hobbes afirma que “a vontade de fazer ou deixar de fazer qualquer coisa depende de nossa opinião sobre o bem e o mal, e sobre a recompensa ou castigo que concebemos vir a receber pelo referido ato ou omissão” (DCi, II, 6, 11, p107). Consequentemente é necessário ao Estado o poder de examinar todas as doutrinas, as quais têm o poder de induzir o homem tanto à realização de boas quanto más ações. Diante disso é impensável, por exemplo, a divulgação de uma doutrina que conduzisse o homem a pensar que tenha direito a desobedecer às leis. Qualquer doutrina que possa conduzir o homem a cometer ações que porventura venham ferir as leis civis ou ao Estado representam um perigo para a paz e não devem ser permitidas. Cabe ao soberano a análise de quais doutrinas contribuem para a paz e quais não.

No exame das doutrinas o soberano deve atentar sempre para a verdade. De acordo com Hobbes, nenhuma doutrina verdadeira pode ser contrária à paz. Com relação às doutrinas e opiniões Hobbes está preocupado especialmente com as doutrinas religiosas, pois muitas delas incitam à rebelião. A religião, portanto, deve ser submetida ao Estado, que deve fazer um controle rigoroso tanto das doutrinas quanto dos pregadores públicos: “Não há nação no mundo cuja religião não seja estabelecida pelas leis dessa nação, e que delas não receba sua autoridade” (B, I, p. 85), diz um dos interlocutores nos diálogos do *Behemoth*. E mais adiante, na mesma obra, quando os interlocutores discutem sobre se os homens devem confiar na pregação de um estranho ou de súditos ao se encontrarem em dúvida sobre o seu dever para com Deus, o interlocutor B afirma: “Não há grande dificuldade sobre esse ponto. Porque todos os pregadores, daqui ou de qualquer outro lugar, ou ao menos todos os que deveriam pregar, são autorizados a isso por aquele ou aqueles que detém o poder soberano” (B, I,

p. 85). Essa afirmação reflete precisamente a tese de Hobbes segundo a qual o Estado deve manter o controle sobre a doutrina cristã a ser ensinada, para que assim se evite que certos pregadores desautorizados pelo Estado possam incutir nos súditos a idéia de que existe outro poder maior do que o soberano, ao qual os súditos devem respeitar mais do que o próprio Estado. Diante do perigo que as opiniões podem representar, o Estado deve tomar o máximo de cuidado com elas. “Portanto compete ao detentor do poder soberano ser o juiz, ou constituir todos os juizes de opiniões e doutrinas, como uma coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil” (B, I, p. 85).

Outro direito que compete ao soberano, que também é um meio de governo, é “o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por nenhum de seus concidadãos” (L, XVIII, p. 148). Significa aqui todo o poder legislativo nas mãos do soberano, que tem como consequência, segundo a conclusão de Hobbes, de determinar também a propriedade do indivíduo. O que significa que, para Hobbes, a propriedade não constitui um direito inalienável do súdito. Na descrição hobbesiana do estado natural, não existe direito natural à propriedade. Há sim um direito a todas as coisas, direito esse que se anula quando as individualidades entram em competição, e necessariamente leva à guerra de todos contra todos. A instituição do Estado Civil necessariamente limita o direito a todas as coisas que os homens têm no estado de natureza, e desta forma o homem adentra o Estado como um não-proprietário. Cabe ao Estado, em razão da paz e segurança, determinar as propriedades que são necessárias a cada homem. Como não existe o *meum* e o *tuum* no estado natural, serão as leis civis que irão determiná-los: “Essas regras da propriedade (ou *meum* e *tuum*), tal como o *bom* e o *mau*, ou *legítimo* e o *ilegítimo* nas ações dos súditos, são as leis civis” (L, XVIII, p. 148).

Hobbes entende que a propriedade deve ser um direito concedido pela soberania não somente porque não concebe o homem como naturalmente proprietário, mas também porque entende que a propriedade é uma questão essencial para a preservação da paz e da segurança. A falta de uma regulamentação da propriedade no estado natural era uma das condições para a instauração do estado de guerra. O problema não poderia permanecer no Estado civil. Não devem ser os súditos a estabelecer, a partir de um atributo particular como a força, a inteligência ou o trabalho, as condições da propriedade no Estado.

Compete também ao soberano direito de possuir todo o poder judiciário do Estado, sem o qual seria impossível governar de forma eficaz no combate à violência entre os súditos e insurreições. O soberano é a maior autoridade judicial existente no Estado civil, possuindo o direito de “ouvir e julgar as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis quanto naturais, ou com respeito aos fatos” (L, XVIII, p. 148-149). A proteção de um súdito contra as injúrias dos outros somente é possível a partir da existência de uma autoridade absoluta nas questões referentes a disputas entre os súditos. Todas as leis do Estado seriam inválidas sem tal autoridade nas mãos do soberano, pois, argumenta Hobbes, os homens permaneceriam defendendo-se a si mesmos de forma igual ao estado de natureza, situação esta que nada mais é do que o estado de guerra a ser evitado.

Hobbes não admite que os poderes de fazer, julgar e executar as leis estejam separados. A separação desses poderes enfraqueceria o Estado e o impediria de garantir a paz: “pois, se o poder de julgar estivesse em alguém, e o de executar em outrem, nada se faria. Assim, em vão julgaria quem não pudesse executar suas ordens” (DCi, II, 6, 8, p. 105). A união dos poderes numa só pessoa consiste numa das marcas características do absolutismo hobbesiano.

O soberano é legislador e juiz absoluto para o súdito. Ainda que Hobbes considere a existência da lei natural derivada da razão humana, a partir da instituição do Estado será a lei positiva a imperar. A lei natural obriga apenas *in foro interno*, não tem um poder de coerção comparável à espada do Estado. Abandonados à condição de simples natureza, pressupõe Hobbes, os homens não cumpririam as leis naturais. Desta forma não há justiça ou injustiça no estado natural, não há distinção entre o *meuum* e o *tuum*. O estado natural é um estado de guerra e, como diz o provérbio: *inter arma silere leges*. Deve-se, pois, tendo instaurado o Estado civil, dotar o soberano de poder para fazer falar a lei, suprimindo o estado de guerra a partir da instauração da lei positiva. Garantir a permanência do estado de paz através do poder de executar as leis e de julgar e castigar os que não a respeitam. O soberano é o senhor do bem e do mal, ele determinará o que será justo ou injusto ao súdito cometer. Ele determinará o *meum* e o *tuum* e todas as demais regras pelas quais os homens deverão orientar-se doravante a instauração do Estado Civil:

Estas regras e medidas são usualmente denominadas leis civis, ou leis da cidade, por serem as ordens de quem possui o poder supremo na cidade. E as lei civis

assim as definimos: nada mais são do que as ordens de quem tem a autoridade principal na cidade, dirigindo as ações futuras dos cidadãos. (DCi, II, 6, 9, p. 106).

O justo e o injusto são determinados pelo soberano. Logo, somente o soberano pode fazer as leis, já que elas é que determinarão os parâmetros para se julgar o justo e o injusto. Hobbes procura negar a tese de que existem lei justas e injustas, tese esta que era aceita pela tradição do direito natural e de certa forma pelos escritores políticos da Inglaterra renascentista.<sup>66</sup> Hobbes quer demonstrar que essa tese é falsa e que toda a lei que parte de um soberano legítimo é justa. A injustiça, como Hobbes demonstra, ocorre quando o contrato não é cumprido. E o soberano, Hobbes procura explicitar, realizou nenhum pacto com os súditos, logo, suas ações não podem ser concebidas como injustas. No *Do Cidadão*<sup>67</sup>, Hobbes examina os ditados populares que afirmam que só é rei quem age segundo a justiça. De acordo com ele nada há de mais falso e perigoso do que esse adágio. Porque justo e injusto não existiam antes que houvesse reis a reinar pela face da terra. É o soberano que determina a justiça da lei por ele feita: “Os reis legítimos assim tornam justas as coisas que eles ordenam, só com ordená-las” (DCi, II, 12, 1, p. 182).

Também fazem parte deste conjunto de direitos a posteriori os seguintes direitos: direito de fazer a guerra e a paz com outras nações, escolher magistrados, ministros e funcionários, direito de punir e compensar os súditos, e direito a distribuir os títulos de nobreza.

O direito de fazer a guerra ou a paz com outras nações somente pode ser admitido nas mãos daquele que detém a soberania. Poder determinar a guerra ou paz com outro Estado é fundamental manutenção da sociedade. A guerra pode representar um benefício para um Estado e, portanto unicamente o soberano deve ter direito a tomar essa decisão. E conseqüentemente é ele o chefe maior das forças armadas.

O direito da escolha de conselheiros, magistrados, ministros e funcionários, é entendido por Hobbes também como um meio para a preservação da paz e da segurança. Como é uma conclusão necessária aquela que diz que quem tem direito a um fim deve ter direito aos meios, o soberano, tendo como direito a decidir sobre o bem e o mal para a sociedade, possui o direito exclusivo de escolher aqueles que irão auxiliá-lo nesta tarefa.

---

<sup>66</sup> Cf. Skinner, Q. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes, 1999.

<sup>67</sup> Cap. XII.

O direito de recompensar e de punir os súditos é formulado resumidamente no capítulo XVIII do *Leviatã*: “(...) é confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras, e o de punir com castigos corporais, ou com a ignomínia, a qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu” (L, XVIII, p. 149). Além disso há no *Leviatã* um capítulo inteiro dedicado às recompensas e punições,<sup>68</sup> no qual o tema é melhor desenvolvido. Hobbes entende que este direito é necessário para incentivar o cumprimento da lei e os bons serviços ao Estado, através das recompensas estipuladas pelo soberano, e desencorajar as infrações através da punição.

O último dos direitos enumerados no *Leviatã* é o de conceder títulos de honra aos cidadãos. Hobbes aqui retoma a sua concepção de homem no estado natural e a condição deste como um permanente estado de guerra. Lembremos que uma das causas da guerra de todos contra todos era a busca de glória. Os homens esperam receber dos outros o mesmo valor que atribuem a si mesmos, e quando isto não ocorre o conflito nasce. Partindo desta propensão natural para a busca de glória como um motivo fundamental para a discórdia, é necessário à conservação da paz que o Estado determine as regras pelas quais os títulos de honra serão distribuídos aos homens. A existência dessas regras impediria que novamente os homens se batessem devido à disputas relativas à honra. Para tanto, apenas o soberano deve decidir as regras que determinarão os títulos de honra. Apenas ao poder supremo do Estado cabe “(...) conceder os títulos de honra, e decidir qual a ordem e lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontros públicos ou privados, que devem manifestar uns com os outros” (L, XVIII, p. 149-150).

São estes os direitos que representam a essência da soberania: “(...) e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembléia de homens, se localiza e reside o poder soberano” (L, XVIII, p. 150). Por constituírem a essência da soberania resulta que são inseparáveis e inalienáveis.

Diante de tais condições de poder estabelecidas nas mãos do soberano, pode-se perguntar quais seriam as condições de vida dos súditos vivendo sob um poder tão restritivo. Dadas as dimensões desse poder qual será a possibilidade da liberdade nas ações do súdito? Haverá a possibilidade, em casos específicos, de resistência? As condições de um súdito vivendo sob o império de um soberano com tanto poder levariam necessariamente à desconfiança sobre a felicidade do homem no Estado civil.

---

<sup>68</sup> Trata-se, neste caso, do capítulo XXVIII.

Hobbes esteve ciente disso: “Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado” (L, XVIII, p. 151). O preço da segurança e da vida tranqüila é a submissão total. Trata-se de uma troca: a liberdade do estado guerra é trocada pela submissão no estado de natureza. Como compensação, a insegurança é substituída pela paz e tranqüilidade. A submissão é um alto custo a pagar pela segurança, porém, para Hobbes é a única forma de conquistá-la, e não é um custo maior do que o sofrimento do homem no estado natural:

Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.” (L, XVIII, p. 151)

Diante das conclusões de Hobbes a respeito dos direitos do soberano, as quais têm como consequência o poder absoluto da soberania e a submissão total dos súditos, advém a questão de entender como é possível existir, no interior dessa argumentação racional em defesa do absolutismo a possibilidade do direito à resistência. Como já observamos, a possibilidade de um direito à resistência está bem clara no texto hobbesiano. Por outro lado, o Estado absoluto é uma exigência racional da teoria de Hobbes, o qual procura demonstrar que, sendo erigido o Estado com objetivo máximo de preservar a vida dos homens, o soberano só pode proteger os súditos se detiver nas mãos todo aquele poder. Deste modo há duas teses bastante claras na filosofia de Hobbes que parecem se contrapor: o caráter irresistível do poder soberano e o direito de resistência por parte do súdito em momentos específicos, fundamentado no direito natural e no contrato. É evidente que há uma tensão bem clara entre estas duas teses. Como conciliá-las então no interior da filosofia política hobbesiana, sem que o edifício jurídico seja ameaçado? Procuraremos doravante analisar a articulação entre direitos do soberano e direito à resistência.

Como já apontamos anteriormente, os direitos do soberano podem ser divididos em dois grupos. O primeiro deles representa o conjunto daqueles direitos derivados imediatamente do pacto de autorização, os quais denominamos *a priori*. Hobbes funda

esses direitos sobre a noção de autorização. O contrato de autorização não é apenas uma promessa dos súditos de obedecerem ao soberano, mas uma expressão do reconhecimento de todas as ações do soberano como sendo próprias dos súditos. Um segundo grupo de direitos (exame das doutrinas, propriedade, punição etc.) são fundados na necessidade que o soberano tem de possuí-los para poder cumprir o objetivo pelo qual o pacto foi feito, os quais denominamos *a posteriori*. Trata-se do exercício da soberania propriamente dito, ou então, de meios de governo, através dos quais a manutenção de um estado de direito é possível, evitando assim que os homens voltem a uma relação exclusivamente de poder como se encontravam no estado de natureza.

O primeiro grupo de direitos, aparentemente, parece não gerar uma tensão ao se admitir a possibilidade de um direito de resistência na filosofia hobbesiana. Há não somente um fundamento essencialmente racional para justificá-los, a autorização, mas também um fundamento na vontade livre dos indivíduos. Estes pactuaram voluntariamente e livremente autorizaram o soberano a ser seu legítimo representante. Sendo este ato voluntário e racional, pois foi a razão que determinou as regras para o fim do estado de guerra, os indivíduos teriam consciência de que este ato deveria lhes trazer um benefício futuro. Lembramos que em Hobbes toda decisão racional é aquela em que são calculadas as conseqüências mais benéficas da própria ação, os meios mais eficazes para se alcançar um objetivo, o qual será sempre um bem. Logo, os homens, ao pactuarem voluntariamente, estariam cientes de que a sua decisão de autorizar o soberano deveria reproduzir no futuro aquela condição ideal por eles almejada: a garantia da vida. Mesmo que a autorização imponha algumas restrições ao seu comportamento, este seria o preço pago pela garantia da vida. Portanto, a conclusão mais racional possível é que uma autorização em busca de proteção da vida preservaria, num horizonte longínquo, a possibilidade de sempre voltar a usar os próprios meios de defesa sempre que o objetivo do pacto é colocado em risco. Por esta perspectiva, a admissão da resistência não ocasionaria nenhum problema com os direitos derivados diretamente da autorização. Haveria basicamente uma coerência entre um Estado absoluto e a liberdade de resistir, atestada também pelo fato de que para Hobbes tanto a obrigação quanto a liberdade fazem parte do mesmo ato de submissão, ou seja, da autorização. No mesmo instante em que os indivíduos autorizaram o soberano a ser seu legítimo representante, selando assim sua submissão ao poder do Estado, eles também asseguraram a si mesmos certa liberdade, sem a qual o pacto tornar-se-ia um acordo

irracional. Em outras palavras, os súditos, ao autorizarem estariam negando a si mesmos certas liberdades em nome da garantia de vida, e assegurando outras também pelo mesmo objetivo.

Ao analisarmos mais profundamente cada um dos direitos do soberano derivados da autorização, encontra-se um caso específico em que a coerência parece ameaçada. Trata-se do caso em que Hobbes diz, no *Leviatã*, que “(...) não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração” (L, XVIII, p. 146). Como conciliar esta impossibilidade de libertação da sujeição com o direito à resistência? Porque no momento da resistência o que está ocorrendo é uma libertação da sujeição. A resistência é a negação da sujeição absoluta. Não haveria então aqui uma antítese entre o direito do soberano de não ser desobedecido e o direito do súdito de desobedecer? No entanto, a coerência é encontrada a partir da tese que propõe estar o soberano livre do cumprimento dos contratos. É errado então se pensar que é um motivo justo a resistência sob o pretexto de quebra de pacto por parte do soberano. A resistência nesse caso, sob o pretexto de quebra de pacto por parte do soberano, não pode ser admitida. A tensão se desfaz de maneira que apenas o direito do soberano não ser recusado seja admitido. Pode haver outros motivos para o súdito libertar-se da sujeição, não obedecendo ao soberano, porém, não pode ser admitido como um motivo justo a acusação da quebra de pacto. O soberano não será nunca injusto com o súdito, já que a justiça está baseada no cumprimento dos contratos. Logo, é possível admitir que entre o direito que tem o soberano de não ser resistido por motivo da quebra do pacto e o direito à resistência não se produz uma tensão de ordem jurídica. Os dois possuem fundamentos na lógica contratual, sendo que a admissão de ambos na esfera do Estado não representa nenhum problema jurídico.

Entretanto, pensando no conjunto de direitos *a priori*, é necessário ressaltar um aspecto importante que se percebe a partir desses direitos. Eles conferem ao soberano um caráter irresistível. A essência da idéia de um poder absoluto é justamente a sua característica de ser irresistível. Logo, por mais que tomados individualmente os direitos *a priori* se articulam sem maiores tensões com a resistência, ao serem tomados em conjunto reforçam essa característica bem visível na teoria de Hobbes: a tensão entre o poder absoluto e a resistência.

Passemos agora àquele segundo grupo de direitos do soberano. Aqueles que representam os meios de governo. Este grupo de direitos, apesar de serem derivados a

partir de um cálculo racional, não podem ser considerados direitos *a priori* porque não se seguem diretamente do ato contratual em si, mas de uma necessidade que o próprio objetivo do contrato impõe. Eles não são derivados da descrição da natureza humana e do estado de natureza, como ocorre com os outros direitos do primeiro grupo. Podemos considerá-los então, direitos *a posteriori*, já que seu fundamento está na necessidade que o soberano tem de possuí-los para garantir a fruição dos direitos do primeiro grupo, e garantir, assim, a paz e a segurança.

O fundamento desses direitos encontra-se *a posteriori*, entendido como um pressuposto para o primeiro grupo de direitos. Esses direitos encontram-se essencialmente ligados à soberania em função da compreensão *a posteriori* de que eles consistem nos meios de garantir o exercício daquilo que o ato de autorização criou, a soberania absoluta, cuja essência é circunscrita pelo primeiro grupo de direitos. O que queremos analisar agora é a questão: dado que esses direitos não possuem um fundamento *a priori* na autorização, como podem ser articulados com um direito de resistência?

O primeiro dos direitos *a posteriori* do soberano é o de ser juiz das opiniões e doutrinas que são contrárias à paz. Trata-se da censura entendida por Hobbes como necessária ao bem estar social. A livre expressão do pensamento não é bem vista pelo filósofo inglês, que a entende como uma forma perigosa de se fazer entrar na opinião pública doutrinas sediciosas que podem, por exemplo, levar os súditos a questionar a obediência absoluta. A admissão de um direito à resistência não coloca em risco a existência de um direito de censura. Ao autorizar as ações do soberano, o súdito apenas não pode abandonar o direito à vida, mas a liberdade de pensamento e expressão existentes no estado de natureza são voluntariamente permutadas por um estado de segurança. Portanto, este direito concilia-se de forma coerente com a admissão de um direito à resistência. O homem natural, mesmo não tendo autorizado diretamente o soberano a praticar censura, está implicitamente admitindo que estaria disposto a conviver num sistema onde ela exista. Desta forma, mesmo não possuindo um fundamento *a priori*, o direito de censura do soberano se articula no interior do estado civil sem entrar em contradição com o direito de resistência.

Em seguida Hobbes apresenta o direito do soberano de prescrever as leis, que tem como conseqüência o poder de determinar a distribuição de bens e legislar acerca dos contratos de compra e venda que devem ser respeitados. Por si só o direito de fazer leis parece complicar a admissão de um direito à resistência, tendo em vista que a

resistência significa justamente a desobediência à lei, dado que toda ordem é lei. Poderia se admitir que a resistência em caso de leis que atentavam contra os princípios cristãos, como pregavam jesuítas e presbiterianos na época, mas esta tese não é válida para Hobbes<sup>69</sup>. Toda lei é justa em virtude de advir do poder soberano e, portanto não se pode resistir sob alegação de que a lei é injusta. A resistência para Hobbes não tem fundamento na injustiça de uma lei, mas apenas na defesa da vida. Logo, o poder de fazer leis produz uma tensão em relação à resistência, na medida que a lei é irrevogável por parte do súdito.

Há outra questão que pode ser analisada a partir da lei, que consiste na prerrogativa do soberano de, através da lei, estabelecer o direito de propriedade ao súdito. A partir deste direito soberano, constata-se que a propriedade, após a instituição do Estado, não é derivada do súdito, mas do próprio poder soberano. Não há em Hobbes uma teoria da propriedade natural<sup>70</sup>. Hobbes apenas propõe que o homem no estado de natureza é portador do direito a todas as coisas, sendo este uma ampliação da definição inicial de direito natural entendido como uma liberdade de usar o poder para defender a vida (Cf. L, XIV). Porém, o direito a todas as coisas acaba por tornar-se nulo diante do mesmo direito sendo exercido pelos outros. Além disso, não existe um poder comum capaz de garantir que essa propriedade seja mantida. O homem hobbesiano não é naturalmente proprietário. Esta é a conclusão imediata de uma análise sobre a questão da propriedade. Conclusão esta que nos levaria a pensar então que o direito de prescrever a propriedade do soberano, mesmo sendo *a posteriori*, não poderia provocar uma tensão com o direito de resistência legítimo. Isto porque não haveria um direito à resistência por parte do súdito no caso de o soberano atentar contra a propriedade do súdito. Portanto, o direito do soberano de regular a propriedade pode conviver com direito à resistência admitido em outros casos que não a questão da propriedade. Ao analisar-se o capítulo XXI do *Leviatã* não se encontra nenhuma menção a respeito de um direito do súdito legitimamente não obedecer tendo como motivo a interferência do soberano na sua propriedade.

---

<sup>69</sup> Cf. Ostrensky, E. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

<sup>70</sup> Richard Tuck afirma que existe um direito mínimo à propriedade no estado de natureza. Este direito estaria ligado às condições mínimas de sobrevivência, o que levaria a um direito à propriedade elementar, como é o caso da comida e moradia. Porém, como afirma-se no capítulo sobre o Direito Natural neste trabalho, não consideramos que esta posse mínima de elementos essenciais à sobrevivência possa ser considerado efetivamente um direito à propriedade, mas apenas uma posse momentânea garantida exclusivamente pela força. (Cf. Tuck, R. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Col. Mestres do Pensar.)

Entretanto, se observarmos mais atentamente a questão podemos perceber que ela está longe de ser tão clara. Apesar de não se encontrar nenhuma passagem na qual Hobbes aponta a possibilidade de resistência em nome da propriedade, se entendermos a propriedade não como um fim em si mesmo, mas como um meio de preservação da vida, poderíamos pensar que ameaçar a propriedade do indivíduo é ameaçar também a sua vida, mesmo que de forma indireta. Desta forma, não se poderia admitir o direito de resistência coexistindo de maneira tranqüila com um direito absoluto à propriedade por parte do soberano. Haveria situações recorrentes no interior do tecido social, nas quais ocorreria a possibilidade de uma tensão entre os dois.

Comentadores autorizados têm apontado para o fato de que a preservação da segurança do súdito não se refere apenas a preservação da vida em si, mas também das condições de manutenção da vida, ou seja, dos meios para uma vida boa. Porque não é apenas em busca da vida bruta que o homem pactua, mas em busca de uma vida confortável. É o caso de Warrender, o qual através de uma leitura que foge às interpretações tradicionais, aponta a existência de deveres do soberano, obrigação que o soberano tem diretamente para com Deus, tendo o súdito como beneficiário. Warrender afirma que o dever do soberano de manter a segurança não se resume a proteger a vida do súdito: “A provisão da segurança , é considerada por Hobbes não meramente como a preservação da vida mas também como os meios para a vida boa”.<sup>71</sup> A partir disto poderíamos pensar que, em nome da manutenção da vida, o súdito poderia resistir ao soberano se este, ao tentar tomar seus bens, colocasse a sua sobrevivência em perigo. É certo que para Hobbes a propriedade é direito exclusivo do soberano, mas o problema é o fato de que uma certa distribuição ineficaz da propriedade do soberano poderia vir a ameaçar a vida do súdito. O súdito não estaria resistindo em nome da propriedade, mas em nome da auto-defesa, o que, como já demonstramos, ele tem o direito de fazer.

Segundo Richard Tuck, que defende a existência de um direito natural básico à propriedade, haveria certa obrigação do soberano para com uma razoável distribuição da propriedade:

Logo, se a distribuição da propriedade funciona de modo tal que as pessoas corram riscos físicos por isso e se membros do Estado não tiverem acesso ao atendimento de suas necessidades da vida, requer-se que o soberano intervenha e

---

<sup>71</sup> Warrender, H. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1957, p. 181.

a redistribuía; ele tem de garantir sempre que todos tenham ao menos o mínimo necessário à sobrevivência.<sup>72</sup>

Pensar numa obrigação do soberano perante o súdito é uma questão polêmica no pensamento de Hobbes, e nesse sentido a interpretação de Tuck pode ser deveras audaz. Entretanto, a sua leitura nos leva a concluir que realmente a questão da propriedade em relação ao direito à resistência não é isenta de problemas. É bastante claro que um direito absoluto do soberano em relação à propriedade gera uma tensão em relação a um direito de resistência do súdito. Mas a posição de Hobbes é clara: toda a distribuição da propriedade está a cargo do soberano. O problema está justamente em se uma distribuição injusta da propriedade poderia ser motivo para a resistência. Se analisarmos a questão a partir da ótica da alienação do direito mediante o contrato a resistência por esse motivo não pode ser justificada. Porque o contrato se caracteriza pelo abandono ao “direito à todas as coisas”. A transferência não é total, o que justifica a defesa da vida. Mas o contrato ao mesmo tempo produz a prerrogativa de distribuição da propriedade apenas para o rei. Logo, apenas a partir de uma compreensão do conceito de vida de forma extremamente alargada poderia se justificar uma resistência motivada pela questão da propriedade, o que produziria riscos mais graves para a coerência da argumentação hobbesiana. Assim, parece que o problema da propriedade não parece oferecer tensões maiores ao se admitir o direito à resistência.

O oitavo direito do soberano exposto por Hobbes é o de “ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis quanto naturais, ou com respeito aos fatos” (L, XVIII, p. 149). Este é o direito de ser a suprema autoridade judicial. De maneira direta este direito do soberano não entra em tensão com o direito de resistência. Porém, se soberano determinar um pena que coloque em risco a integridade do súdito a tensão se produz, pois coloca em cena o direito à resistência. Neste caso, é o direito de punição por parte do soberano que entra em cena, o qual produz uma tensão bem nítida em relação à resistência.

O nono direito do soberano é o de fazer a guerra e a paz com outras nações. É um direito essencial para a manutenção da segurança dos súditos. Pensamos que não é isento de problemas em relação à resistência. Hobbes afirma que o súdito tem em alguns casos direito de resistir ao serviço militar, caso encontre um substituto ou então quando

---

<sup>72</sup> Tuck, R. Thomas Hobbes, 2001, p 92.

uma convocação ao exército não seja uma questão de segurança nacional. Mas quando a segurança do Estado está em risco o súdito não tem direito de resistir. O problema que se coloca aqui é o da decisão por parte do súdito sobre uma questão de segurança. Poderia o súdito decidir se uma eventual convocação está relacionada com a segurança do Estado? Evidentemente que não, de acordo com Hobbes, já que esta é uma decisão que cabe exclusivamente ao soberano. Logo, o súdito não teria efetivamente o direito de resistir neste caso, e seria obrigado a servir o exército incondicionalmente, contanto que o soberano decida que esta é uma situação que represente perigo ao Estado. Mas a solução não é assim tão fácil, já que Hobbes ainda reserva uma possibilidade de resistência nos casos onde se faz presente o medo, esta paixão natural tão forte no homem. Hobbes procura isentar de culpa um indivíduo que na iminência da batalha fugisse covardemente. Ele nada mais estaria fazendo do que recorrendo ao instinto mais básico de sobrevivência, e o faria apenas para defender sua vida. Assim, produz-se realmente um conflito entre os dois direitos. Porque o direito que o soberano tem ao convocar o súdito para o serviço militar motiva o direito à resistência, ao ameaçar a vida do indivíduo. Se tomarmos toda a guerra como uma ameaça à vida do indivíduo, ela pode ser motivo de resistência, e Hobbes deixa claro sua posição a respeito. Por outro lado, em nome da segurança do Estado, o soberano tem pleno direito de convocar o súdito para o serviço militar.

Toda essa problemática da tensão se agrava ao analisarmos o direito de punição. O soberano possui o direito de punir o súdito com castigos que podem chegar até a pena capital. É o caso dos castigos corporais, principalmente a pena de morte, que se apresenta como um problema realmente sério, no qual a tensão entre direito do soberano e direito de resistir se apresenta de modo mais forte. Portanto, nos dedicaremos agora de maneira mais específica no caso do direito de punir.

## **2. O Direito de Punir como contraponto ao direito à resistência.**

A punição é um instrumento que possibilita ao poder soberano forçar os súditos ao cumprimento da lei. Esta, por si só, não tem força de coerção, necessitando da força de um poder punitivo para conduzir a vontade dos homens à obediência. Os pactos, que outorgam ao soberano o poder de fazer leis, por si próprios também não são coercitivos. Como diz Hobbes no *Leviatã*: “Pactos sem a espada não passam de palavras, sem força

para dar menor segurança a ninguém” (L, XVII, p. 141). A lei natural é contrária às paixões naturais do homem. Assim, o homem tende à imparcialidade devido ao ódio, orgulho, vingança e outras paixões, e no estado de natureza não respeita a lei natural, expressão da razão. Portanto, é necessária ao soberano uma força ampla para transformar as individualidades num corpo único que age de acordo com a lei. Caso esse poder não seja suficientemente grande, os indivíduos confiarão apenas em si mesmos para a sua proteção, e não terão motivo algum para cumprir a lei.

As penas imputadas aos súditos têm a função de predispor a vontade dos homens à obediência. Mais do que uma vingança ou reparo de um dano às vítimas, seu móbil é conformar as vontades à vontade daquele corpo artificial que é o *Leviatã*. “Uma pena é um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência” (L, XXVIII, p. 235).

A punição deve constituir uma ameaça ao súdito, fazendo imperar o medo, conduzindo desta forma ao respeito às leis. Porém, se a punição é uma ameaça de dano ao súdito, ao mesmo tempo ela pode, ao colocar em risco a vida do súdito, conduzir a uma situação na qual o direito de resistência possa ser exercido pelo súdito. Se o súdito tem direito de auto-defesa, em caso de uma punição que coloque em risco sua vida, pode legitimamente resistir. Por um lado, o soberano tem o direito de punir para manter a ordem, e por outro, o súdito também tem direito de se defender para preservar a sua vida. Entendidos desta forma, torna-se uma tarefa complexa tentar articular ambos no interior da mesma estrutura jurídica do Estado.

O direito de punir só pode existir no Estado. No estado de natureza os atos de violência entre os homens não podem ser tratados como atos punitivos. No máximo constituem uma vingança, mas nunca uma penalidade, já que não existe nenhuma instância, ou poder comum, que possa decidir ou aplicar uma punição. No Estado civil somente o poder soberano está habilitado a decidir em relação a qualquer pena e atribuir qualquer castigo. Porque ele é a fonte da lei, e, portanto, a punição advém exclusivamente dele. Encontramos aqui uma aproximação com a leitura webberiana segundo a qual o Estado possui o monopólio do uso da força. O direito de punir constitui na, visão hobbesiana, a marca por excelência do poder soberano: “Em primeiro lugar, é uma marca infalível da soberania do homem, ou em uma assembléia de homens, se não existir direito em nenhuma outra pessoa natural ou civil, de punir aquele homem ou dissolver aquela assembléia” (EL, II, 1, 19, p. 142).

O soberano pode punir e legitimamente não pode ser punido. Está acima de todas as individualidades, e seu poder de punir necessariamente representa um poder maior do que aquelas. Associa-se ao direito de fazer leis a seu bel-prazer o direito de punir a quem quer que as tenha infringido. O soberano é a fonte da lei. A partir da constituição do corpo civil, o certo e o errado passam a ser determinados de acordo com o soberano. Justiça e injustiça, inexistentes no estado natural, constituir-se-ão a partir do respeito ou desrespeito à lei. Ao poder de fazer as leis, Hobbes associa o poder de fazê-las cumprir e de punir os contraventores. Clássico inimigo da divisão dos poderes, Hobbes não admite a possibilidade de que o poder de fazer as leis esteja em mãos diferentes daquelas que têm o poder de punir. Poderes divididos se destroem uns aos outros (Cf. L, XXIX).

A partir do argumento da indivisibilidade do poder, conclui-se que somente o soberano pode determinar quais os castigos serão impostos aos que eventualmente encontrarem-se tentados a se desviar do caminho da retidão em direção à transgressão. Estas penas, de acordo com Hobbes, para se fazerem eficazes, devem representar um dano real ao transgressor, seja ele corporal ou não. Mas é de suma importância que a pena implique num dano maior do que o benefício que o indivíduo obteria com a transgressão. De outra forma, as penas não possuiriam força de coerção social. Porque “se o dano infligido for menor do que o benefício resultante do crime cometido, tal dano não é abrangido pela definição, e é mais preço ou redenção do que pena aplicada por um crime” (Cf. L, XXIX, p. 246).

Sendo as penas constituídas em danos ao transgressor, em alguns casos irão se chocar com o direito de se defender que o súdito preserva no Estado civil. Vamos examinar em que casos isso acontece.

Para Hobbes as penas humanas<sup>73</sup> imputadas pelo Estado civil se dividem em corporais, pecuniárias, ignomínia, prisão e exílio. Quais destas punições podem entrar em conflito com o direito de resistir? Numa primeira análise o argumento de Hobbes deixa transparecer que somente as penas corporais poderiam conflitar com os casos de direito à resistência expostos no Leviatã. Isto por que ela ameaça diretamente a vida dos indivíduos, e estes poderiam então recusar. As penas pecuniárias, a ignomínia, a prisão e o exílio não constituiriam, inicialmente, motivo suficiente para a resistência, se tomássemos como princípio motivador da resistência apenas as questões onde a vida

---

<sup>73</sup> Existem as penas divinas, não impostas pelo Estado, e que desta forma não constituem interesse de nossa pesquisa. (Cf. L, XXVIII)

está diretamente ameaçada – a condenação à morte, por exemplo. Porém, se tomarmos como princípio motivador da resistência não somente a situação onde a vida esteja diretamente ameaçada, mas também aquelas onde a vida é indiretamente ameaçada, a tensão se estende para as outras formas de resistência.

A tensão referente à punição corporal é bem clara. O súdito, mesmo que justamente condenado à morte, poderia resistir. O conflito assim fica evidente. O poder de punição do Estado, que é absoluto, derivando diretamente da vontade do soberano, cuja necessidade é demonstrada por Hobbes como instrumento para o cumprimento da lei, choca-se com o direito de resistência do súdito.

Aparentemente somente as penas corporais constituiriam um problema. Mas se concebermos que Hobbes afirma no *Leviatã* que se o soberano determinar que o súdito se abstenha de qualquer coisa que lhe seja necessária para a sua conservação este também pode recusar (Cf. L, XXI), surgiria assim outro caso de tensão entre os direitos. Porque o direito a resistir pela vida engloba também os meios pelos quais ela é mantida. Se o soberano, por exemplo, ordenar a um súdito que ele não se alimente mais, esta é uma ameaça à sua vida. Sendo assim, por exemplo, uma pena pecuniária pode colocar em risco a vida do indivíduo. Caso o Estado confisque todos os bens do indivíduo, e este não tenha mais como se alimentar, estando dessa forma a sua vida ameaçada, a resistência nesse caso se legitima. Porque, para Hobbes, tanto a obrigação como a liberdade do súdito é derivada do objetivo da instituição da soberania, ou seja, a paz e a defesa (Cf. L, XXI, p. 175). Logo, quando a defesa da vida estiver ameaçada, o súdito legitimamente tem liberdade de resistir. Assim, uma pena pecuniária ou o exílio podem ameaçar o objetivo pelo qual o súdito pactuou ao impedir que ele se mantenha vivo. No capítulo XIV do *Leviatã* Hobbes demonstra que um pacto no sentido de um indivíduo não defender o corpo é nulo. E nós poderíamos entender que uma pena pecuniária, por exemplo, que ameaça a sobrevivência do indivíduo, acaba por permitir a resistência. Já que racionalmente, um indivíduo não pactuaria no sentido de não defender o corpo ou os meios para mantê-lo vivo.

A relação entre punição e resistência se faz presente desde *Os Elementos da Lei*, no qual os dois princípios estão presentes. Porém, nessa obra o que fica claro é a preponderância do direito de punir. De forma diferente do *Do Cidadão* e do *Leviatã*, nos *Elementos da Lei* o direito de resistência é mencionado, mas não é intransferível. Portanto, o direito de resistência especificamente neste texto não é inalienável. O poder de coerção do soberano consiste na “transferência do direito que cada homem tem de

resistir àquele a quem se transferiu o poder de coerção” (EL, II, 1, 7, p. 137). Sendo o direito de resistir transferido pelo pacto, ele não é mais validado pelo direito positivo. Agora, nas mãos do soberano ele se torna poder de coerção, o qual não pode ser mais resistido: “segue-se que nenhum homem, em qualquer república que seja, tem o direito de resistir àquele, ou àqueles, a quem transferiu este poder coercitivo” (EL, II, 1, 7, p. 137).

No *Do Cidadão* as descrições sobre a resistência se ampliam, e a transferência do direito de se defender ou resistir é vista de outro modo. Hobbes tenta provar que pactos onde alguém se comprometa a não se defender não são válidos:

---

Afinal, por um contrato de não resistir somos obrigados a escolher, entre dois males, o que parece ser o maior – pois a morte certa é mal maior do que a luta. Ora, dentre dois males é impossível não escolhermos o menor. Portanto, um pacto daquele espécie nos prenderia ao que é impossível – o que vai contra a natureza dos pactos. (DCi, I, 2, 18, p. 49)

Ao mesmo tempo em que Hobbes formula um argumento a respeito da impossibilidade de transferência do direito de auto-defesa no *Do Cidadão*, ele também aponta para a submissão total ao soberano como uma marca da união, a qual é necessária para a constituição do Estado. A submissão ocorre quando “cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu” (DCi, II, 5, 7, p. 96). Ao mesmo tempo em que há a resistência também deve haver a submissão total ao poder soberano. O problema está em conciliar a submissão total como a resistência em alguns casos. É preciso lembrar que a submissão ao corpo soberano, ou seja, a transferência de força e poder ao soberano é somente possível para Hobbes através da não resistência:

Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isso – uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural – nada mais é que abrir mão de seu direito de resistência. (DCi, II, 5, 11, p. 98).

Naturalmente não há possibilidade de transferência de força ou poder de um indivíduo para outro, mas apenas artificialmente, mediante a promessa. Assim, ao transferirem seu direito ao soberano, os indivíduos nada mais fazem do que deixar livre o caminho para que o soberano exerça a sua força no estado civil. Esta é a promessa feita no contrato: não resistir ao soberano. Como então conciliar uma transferência de direitos entendida como não resistência com a permanência de um direito, mesmo que subjetivo, de resistência com vistas à autodefesa?

A conciliação somente seria possível se pensássemos numa submissão parcial ao poder soberano. Ou seja, partindo-se do argumento de que a submissão se dá através da não resistência, poderíamos supor que transfere-se no contrato apenas parte do direito, desta forma, o indivíduo se compromete a não resistir ao soberano na maioria dos casos, exceto quando a sua vida estiver ameaçada. Pois, transferir este direito seria impossível. Logo seria impossível não resistir ao soberano em caso de ameaça da vida. O direito soberano de punição poderia ser justificado apenas na não resistência ao castigo sobre os demais, mas nunca diretamente sobre o indivíduo. Este raciocínio parece se justificar a partir da seguinte passagem do *Do Cidadão*:

Entende-se que alguém recebe o direito de castigar, quando todos contratam não socorrer aquele que há de ser punido. A esse direito chamarei de gládio da justiça. E esse tipo de contrato os homens observam bastante bem, em sua maioria, até que eles próprios ou seus amigos próximos venham a sofrer por sua causa. (DCi, II, 6, 5, p. 104)

Todo fundamento do direito soberano de punição estaria aqui embasado numa transferência do direito de defender os outros, o qual os homens possuem no estado de natureza. Os homens concordariam então em não resistir ao soberano quando este punisse qualquer pessoa, que não fosse o próprio súdito em questão ou um de seus próximos, sobre os quais uma punição influenciaria a sua própria vida. Está claro que Hobbes, ao afirmar que os homens respeitam bem o castigo até que não estejam diretamente envolvidos com ele, está se referindo ao argumento da impossibilidade de transferência do direito de autodefesa.

Este argumento evidencia tensão entre direito de resistência e direitos do soberano. Porque a submissão total é necessária para a soberania absoluta. Hobbes

aponta inúmeras vezes a necessidade de um poder ilimitado para o soberano, sem o qual não haveria condições de garantir a paz. Sem a possibilidade da garantia da paz o próprio contrato torna-se nulo. A tensão pensada desta forma se faz ainda mais nítida. Ou seja, é nulo o contrato em que não se pode garantir a soberania absoluta, como também é nulo o contrato no qual não se pode garantir a autodefesa.

Podemos até aceitar esta distinção que Hobbes faz no capítulo VI do *Do Cidadão* entre a não resistência quanto à punição dos outros e a resistência à punição do indivíduo em questão. Encontrar-se-ia aí um fundamento para o direito de punição por parte do poder soberano. Porém neste caso o direito de resistência se sobreporia de maneira decisiva sobre o direito de punição, o que levaria o Estado a uma situação de descontrole, já que a punição é estritamente necessária para a manutenção da paz. No *Do Cidadão*, Hobbes observa que a falta de garantia ao cumprimento das leis conduz o homem de volta a um estado de guerra. Para esta garantia se faz necessário o direito de punição. Logo, o direito de punição, mesmo não encontrando no *Do Cidadão* um fundamento na transferência do direito de auto-preservação dos indivíduos, continua existindo como uma necessidade posta pelo próprio objetivo do pacto. A seguinte passagem esclarece a necessidade:

(...) e por isso, enquanto não houver garantia contra a agressão cometida por outros homens, cada qual conserva seu direito primitivo à autodefesa por todos os meios que ele puder ou quiser utilizar, isto é, um direito a todas as coisas, ou um direito de guerra. (DCi, II, 5, 1, p. 91)

A punição torna-se assim uma necessidade para a efetivação de uma situação que é, na verdade, o grande objetivo pelo qual os homens pactuam. A segurança para os súditos, e conseqüentemente a realização do próprio pacto somente é possível através dos rigores da lei e da punição. Porque o contrato, por si só, não oferece as condições para a segurança. De certa forma, o pacto, exige a posse, pelo poder soberano, do direito de punição. “Devemos portanto providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos” (DCi, II, 6, 4, p. 103-104).

Direito de resistência e direito de punir, no *Do Cidadão* não podem ser retirados ao mesmo tempo a partir de uma transferência no contrato, já que o direito de autodefesa não pode ser transferido, por isso necessariamente o direito de resistência se

apresenta como um resquício deste. A partir deste ponto o direito à resistência exclui a possibilidade de punição, já que em última instância, o que permanece é a autodefesa. Mas a necessidade objetiva do direito de punição se faz a partir do objetivo do contrato, ou seja, para a manutenção da paz e da segurança se faz absolutamente necessária a existência do direito de punição nas mãos do soberano. O direito de punição está entre aquelas coisas que “serão necessárias para a paz e defesa comum, dentre as quais poderão ser propostas, discutidas e decretadas numa assembléia de indivíduos...” (DCi, II, 6, 3 , p. 103).

É possível que o indivíduo admita como necessária a punição aos outros, pois ele mesmo, no contrato, abandonou o direito de proteger os demais. Mas é impossível ao indivíduo admitir a punição contra si mesmo sem lhe resistir. Se pensássemos apenas a punição aos outros o problema estaria resolvido. Haveria um fundamento na transferência para a punição e permaneceria o direito individual à autodefesa. Permaneceriam assim os dois direitos numa coexistência perfeitamente justificável no interior do Estado. Entretanto, ao pensarmos a punição contra o próprio indivíduo, não há como conceber uma fundamentação no contrato para os dois direitos ao mesmo tempo. Ademais, dada a necessidade objetiva da punição a partir do argumento a respeito do objetivo da instituição do pacto, e a demonstração lógica da permanência do direito de autodefesa, produz-se no interior do Estado uma condição de inevitável conflito entre punição e resistência, que aparentemente não se resolve no *Do Cidadão*.

Ainda poderíamos admitir que há nessa obra uma sobreposição da resistência em relação ao direito de punição. Esta conclusão estaria embasada numa evidente falta de fundamentação mais sólida para a punição contra o indivíduo, mesmo admitindo a necessidade objetiva da punição. Porém, uma conclusão assim nos conduziria a pensar o *Do Cidadão* como um texto no qual o absolutismo hobbesiano não se sustentaria, dada a falta do fundamento para punição. Seria compreender o *Do Cidadão* de modo bem dispar do que se tem compreendido historicamente os textos de Hobbes. A obra se apresentaria assim como uma ênfase à liberdade em relação à punição, algo difícil de ser mantido no que se refere ao pensamento de Hobbes. A tensão entre direito à resistência e punição já se perfaz, portanto, desde o *Do Cidadão*.

Resta observarmos esta mesma questão naquela obra que representa o momento mais bem acabado da teoria política hobbesiana: o *Leviatã*. No capítulo XXI Hobbes refere-se à impossibilidade de transferir o direito de resistir: “ todo súdito tem liberdade

naquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto” (L, XXI, p. 175). Portanto, pactos nos quais o súdito se obrigue a não se defender são inválidos.

O direito de punição é abordado no *Leviatã* inicialmente no capítulo XVIII, que trata dos direitos do soberano por instituição. Hobbes é bastante breve na constatação desse direito: “(...) é confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras, e o de punir com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, a qualquer súdito, de acordo com a lei que ele previamente estabeleceu” (L, XVIII, p. 149). É a única referência à punição em todo o capítulo. É importante ressaltar que ele é considerado aqui entre os direitos que constituem “a essência da soberania”, e pode ser colocado entre aqueles direitos que não derivam imediatamente do pacto, mas que são exigências objetivas para que este seja efetivado, ou seja, estão dispostos entre os meios de governo, sem os quais a paz não é possível. São, em resumo, elementos de uma arte de governar, e teriam aí o seu fundamento.

No capítulo XXVIII, que trata especificamente da punição, Hobbes aborda o problema do fundamento a partir da impossibilidade de se transferir o direito de autodefesa. Assim ele tenciona manter um direito de punição, mesmo com a impossibilidade de se transferir o direito de autodefesa. Se o direito natural de autodefesa não pode ser transferido, a punição deve se justificar de outro modo. Esta somente poderia ser fundamentada a partir de um pacto no qual o súdito concordaria em não resistir ao soberano quando este lhe punisse. Pois, como já afirmamos, naturalmente não há como transferirem-se poderes ou direitos, mas apenas artificialmente através da não resistência.

Hobbes expressa a questão nos seguintes termos: “Ao fundar um Estado, cada um renuncia ao direito de defender os outros, mas não sua pessoa. Além disso, cada um se obriga a ajudar o soberano na punição de outrem, mas não na sua própria”. (L, XXVIII, p. 235). É mais uma vez o direito de autodefesa, que no Estado se transforma em direito à resistência que impede um fundamento para o direito de punir através do artifício da autorização. O fundamento da punição em relação às outras pessoas pode se justificar numa renúncia, já que os homens contratam não defender os outros. Mas a punição contra o próprio súdito não pode ser daí derivada, pois o direito de autodefesa é inalienável. O súdito não pode obrigar-se a não resistir a uma punição. A inalienabilidade do direito natural de autodefesa é determinante para a problematização do direito de punir. De acordo com Kavka “The foundational right of Hobbes’s normative system is an unlimited and inalienable right of self-preservation that he calls

the right of nature”.<sup>74</sup> Diante da inalienabilidade deste direito de autodefesa, a punição não pode ser fundada mediante o argumento da transferência. A conclusão de Hobbes então é:

Fica assim manifesto que o direito de punir que pertence ao Estado (isto é, àquele ou àqueles que o representam) não tem seu fundamento em qualquer concessão ou dádiva dos súditos. Mas também já mostrei que, antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem o seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos. (L, XXVIII, p. 235)

O direito de punir não deriva, portanto, de nenhuma concessão ou transferência de qualquer direito dos súditos. Nesta passagem Hobbes procura fundar o direito de punir no abandono do direito a tudo existente no estado de natureza. O direito que o próprio soberano também possuía como indivíduo naquele estado. Ao abandonarem o direito a todas as coisas com o pacto, os indivíduos reforçaram o uso que o soberano, como pessoa natural, pudesse fazer dele no estado natural.

Hobbes concede ao direito de punição um estatuto jurídico, ao tomá-lo como um poder única e exclusivamente pertencente ao Estado. “*Uma pena é um dano infligido pela autoridade pública*” (L, XXVIII, p. 235), nos diz o filósofo. É a autoridade pública que determina o que é certo e errado e que determina a punição para a transgressão. O mal infligido ao cidadão pela autoridade pública, devido à transgressão da lei, difere da simples vingança. Pois não é o soberano como pessoa natural que está punindo alguém por ter-lhe feito mal diretamente, mas a pessoa jurídica do soberano, a pessoa artificial, punindo o transgressor da lei. A punição não é um ato de hostilidade praticado à margem da lei, mas um ato praticado dentro dos limites impostos pela lei, dentro da legalidade. Os danos aos indivíduos transgressores não podem ser impostos por um usurpador ou por juízes não autorizados, pois toda punição somente pode derivar do soberano. Todos os atos de punição que não derivam da espada pública ou que tenham outro objetivo que não o terror e a conformação das vontades individuais à obediência, não passa de hostilidade.

---

<sup>74</sup> Kavka, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 315.

Mas a despeito deste estatuto jurídico concedido ao direito de punir, fica evidente que a questão a inalienabilidade do direito de autodefesa se coloca como um contraponto para a punição, um problema que não se afasta muito daquele que apontamos no Do Cidadão. O argumento da impossibilidade de transferência da autodefesa, e conseqüentemente a efetivação de um direito de resistência, dificultam a compreensão de um fundamento para o direito de punição. Compreende-se que ele é necessário objetivamente, mas não se compreende como ele pode se tornar justificável a partir do contrato, ato gerador de todos os direitos, tanto do súdito quanto do soberano.

Compreendendo-se o argumento da inalienabilidade do direito de autodefesa parece difícil aceitar como fundamento para o direito de punir o abandono do direito a tudo no estado de natureza. Mesmo que isto pudesse de certa forma justificar um possível direito de punição, em última instância o direito de resistência se sobreporia ao direito de punição. Porque os súditos abandonam o direito a todas as coisas da seguinte forma: concordam entre si em não resistir ao poder soberano quando este fizer uso daquilo que antes era uma liberdade de todos. Mas efetivamente eles não se obrigam a não resistir aos ataques contra suas próprias vidas.

Porém, o fato é que o direito de punição é uma exigência para o sistema hobbesiano, e não podemos excluí-lo de sua filosofia política sem conseqüências realmente importantes. Como Hobbes demonstra, sem o poder de punição não há como garantir a paz e a tranqüilidade, e desta forma o próprio pacto tornar-se-ia inválido. Podemos pensar então o direito de punição como uma necessidade objetiva para a manutenção da paz. Ele teria assim como razão de ser a própria instituição daquele poder que tudo controla, sendo uma necessidade nas mãos do poder soberano, para que este possa realizar com eficácia o seu papel. Sendo a paz e a segurança de todos o fim da instituição da soberania “constitui direito de qualquer homem ou assembléia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas” (L, XVIII, p. 147-148). A lógica de Hobbes é a seguinte: só um Estado forte consegue realmente manter a paz. Somente um Estado com direito de prescrever o bem e o mal e punir os transgressores poderá cumprir o objetivo da soberania. Caso contrário o pacto estaria ameaçado na sua coerência interna. Os indivíduos racionalmente não fariam um pacto no qual não teriam como contraponto à obediência a garantia de segurança. E, portanto, racionalmente entenderiam que somente com o poder de punição na mão do Estado a ordem civil seria devidamente preservada.

Mas este outro modo de pensar o direito de punir não extingue a tensão entre os dois direitos. Admitir a existência de ambos os direitos é abrir margem para o conflito entre súdito e soberano, que eventualmente surge no interior do Estado. Logo, é a própria estrutura jurídica elaborada por Hobbes, que abre espaço para o conflito, na medida em que há fundamentos para os dois direitos de acordo com a ciência civil elaborada por Hobbes. A questão, a partir da admissão da existência de uma tensão é: dada a existência da tensão, ela ameaça a lógica da construção Hobbesiana? Antes de responder à tal questão, é importante definir o estatuto dessa tensão. Em que plano se desenvolve essa tensão, no plano jurídico ou apenas no plano de fato? Seria essa tensão comprometedora para o sistema de ciência civil proposto por Hobbes?

Alguns comentadores perceberam essa tensão, e por entenderem que ela poderia comprometer a coerência da ciência hobbesiana, procuraram negar o direito à resistência. É o caso de Carl Schmit, para quem o direito de resistência constitui-se em uma utopia, não podendo persistir dentro do Estado hobbesiano. Segundo Schmit com o direito de resistência “o Estado pode deixar de funcionar e a grande máquina pode parar por causa da rebelião e da guerra civil”.<sup>75</sup> O direito de resistência é incompatível com o Estado absoluto hobbesiano. O direito de resistência constituiria um paradoxo na teoria hobbesiana, pois constituiria um direito de destruir o Estado.

Porém, como já demonstramos nos dois capítulos anteriores, não há como negar o direito à resistência no pensamento de Hobbes. Há um conceito bem claro de resistência, concebido por Hobbes como uma liberdade para resistir ao soberano naqueles momentos nos quais a vida se encontra, diretamente ou indiretamente, ameaçada. É também possível extrair a partir da lógica contratual hobbesiana, uma argumentação que fundamente o direito à resistência. Logo, não é possível evitar o conflito, como quer Schmit. O sistema hobbesiano produz uma tensão interna entre direito à resistência e poder soberano que é inegável, e até se constitui como uma conclusão necessária ao sistema, tendo em vista que há uma demonstração geométrica que conduz tanto à resistência quanto ao poder absoluto do soberano. Se confiarmos nos resultados obtidos por um método científico na política hobbesiana, a tensão é inevitável e, até mesmo, pode ser compreendida como inerente ao sistema. É necessário então, entender em que plano ocorre o conflito, para compreender como podem ser conciliados os dois direitos.

---

<sup>75</sup> Schmitt, C. apud Pogrebinski, T. O problema da obediência em Thomas Hobbes. Bauru: EDUSC, 2002, p. 204-205.

## Conclusão

A questão que norteou este trabalho foi a tensão gerada pela admissão de direitos, aparentemente contraditórios, no projeto de Estado proposto por Hobbes. De um lado o soberano com direito absoluto sobre os súditos, o que lhe confere um caráter irresistível, e de outro, o direito à resistência ao soberano por parte do súdito. Como seria possível articular direitos aparentemente opostos sem risco de incoerência lógica no pensamento de Hobbes? Poderia a estrutura jurídica elaborada por Hobbes comportar direitos opostos? Ou haveria no pensamento de Hobbes uma contradição interna incontornável? Nossa proposta sempre foi uma tentativa de compreensão da possibilidade de uma conciliação entre os direitos, procurando demonstrar que a resistência, apesar de problemática, não opera uma contradição na lógica da ciência civil hobbesiana.

A construção da filosofia política de Hobbes se dá de tal modo, que comporta no seu interior dois planos bem definidos de direitos: os direitos do soberano e o direito à resistência. Hobbes constrói argumentos que concedem uma sustentação para ambos os direitos.

O direito à resistência está fundamentado sobre duas noções básicas da filosofia hobbesiana: o direito natural e o contrato. Os direitos do soberano, por sua vez, estão fundados no contrato e na necessidade de meios para realizar o objetivo do contrato.

Partimos então do pressuposto de que ambos os direitos possuem um argumento racional que os justifique. Portanto, ambos estão dispostos de tal modo que consistem numa necessidade lógica para que o sistema hobbesiano opere com eficácia a substituição das relações de poder pelas relações de direito. No momento em que a razão do homem anuncia que a melhor alternativa para a preservação da vida é o Estado em detrimento de um estado de guerra, a autorização se torna a forma pela qual a soberania é instituída. A autorização é necessária para a manutenção da paz, e confere poderes irresistíveis ao soberano. Entretanto, se o contrato tem como objetivo a preservação da vida, de forma alguma ele pode cancelar a possibilidade do uso do poder, mesmo no Estado, para a sua defesa. O raciocínio de Hobbes é construído de tal

modo que os direitos do soberano e o direito à resistência se tornem necessários ao sistema político.

A partir desta justificação para direitos do soberano e direito à resistência nos deparamos com o problema da conciliação entre os dois direitos. A conciliação se coloca como um problema tendo em vista o fato de que aparentemente esses direitos parecem antagônicos. Há uma dificuldade bem nítida em conciliar a coexistência desses dois direitos no Estado. Por que, a princípio, eles parecem mutuamente excludentes. Resumidamente poderia se colocar a questão da seguinte forma: como pode Hobbes dizer que o soberano não pode ser resistido, e que esta é uma obrigação do súdito, e ao mesmo tempo dizer que o súdito pode resistir em alguns casos? Dois caminhos são possíveis para a questão: pensar que há uma contradição insolúvel no pensamento de Hobbes, ou buscar uma conciliação através da demonstração de que os direitos, por mais que sejam conflitantes, não colocam em risco a lógica da argumentação hobbesiana. Neste último caso, o qual representa a nossa escolha, não se pretende negar a existência de uma tensão, mas demonstrar que ela não compromete a lógica da estrutura política de Hobbes, mas, ao contrário, faz parte da própria forma como Hobbes concebe a política.

A tensão se faz sentir de maneira clara ao analisarmos o problema do direito à resistência em Hobbes, mas, ela não representa uma contradição lógica no sistema da ciência Hobbesiana. A tensão é posta justamente de acordo com um argumento lógico que a transforma numa conclusão das premissas filosóficas de Hobbes. Partindo dos pressupostos a respeito da natureza e da razão assumidos por Hobbes, somos levados, através da demonstração, a constatar que a tensão é inerente ao Estado. Mas não se trata de uma contradição. Isto por que direitos do soberano e direito à resistência operam em planos diferentes no Estado. Os direitos do soberano estão no plano puramente jurídico, o que quer dizer que são direitos positivos, e, portanto, estariam no plano de uma constituição propriamente dita. Já o direito à resistência, apesar de inserido na lógica jurídica, não se caracteriza por ser um direito positivo, mas um resquício do direito natural, o qual não pode ser completamente alienado através do contrato. O direito de resistência é uma liberdade de resistir, a verdadeira liberdade dos súditos, de acordo com Hobbes. De acordo com a lógica do contrato, a resistência seria aquele resquício do direito natural intransferível, o qual não pode ser cancelado pela estrutura jurídica do Estado, e sobre o qual essa estrutura jurídica não pode operar. Ou seja, o Estado e toda a sua malha jurídica não pode cancelar o direito à resistência, porque neste caso sim

haveria uma contradição. Entretanto, mesmo não podendo cancelar o direito à resistência, o poder soberano do Estado pode opor a ele o seu poder. Este é fundamentalmente também um direito do Estado. Opor-se a qualquer forma de desobediência, seja ela justa (resistência) ou injusta (rebelião). Este é o âmbito da tensão posta pelo direito à resistência. Tensão provocada pelos direitos, mas que se efetiva na ação, na luta entre dois poderes devidamente estribados por direitos.

Desta forma, a existência de direitos aparentemente opostos não abala o sistema jurídico proposto por Hobbes, que dá conta de resolver o problema sem colocar em risco a sua construção jurídica. O mundo jurídico, o mundo construído pela razão, permanece isento de riscos ao se admitir a coexistência entre direito de resistência e direitos do soberano.

Insistimos em nosso texto na tese de que o contrato hobbesiano tem como objetivo substituir as relações de puro poder no estado de natureza por relações de direito no Estado civil. Para Hobbes, somente o contrato, artifício construído a partir de um cálculo lingüístico, pode dar conta de uma transformação desse nível. A disputa de poder incessante no estado natural seria substituída por um mundo ordenado, no qual as relações entre os homens tornar-se-iam puramente jurídicas. A força cede espaço ao direito. Efetivamente é isto que ocorre a partir da instituição do Estado como entidade reguladora de conflitos. Ocorre, porém, que ao nos concentrarmos no problema da resistência, as coisas não funcionam exatamente dessa maneira. A relação entre súdito e soberano deve ser pautada, é claro, pelo direito. A malha jurídica serve de sustentação para essa relação, e isso é consequência direta do contrato. Porém, no caso da resistência, esta relação deixa de ser de direito e torna-se uma relação de poder. Apesar de que no Estado as relações entre súdito e soberano sejam relações de direito, ordenadas pelo contrato, a própria lógica jurídica, em caso de resistência, abre margem para uma nova relação de poder entre os dois. Todo o sistema hobbesiano funciona no sentido de fazer submergir as relações de poder à estrutura jurídica, exceto nos casos de resistência. Há uma impossibilidade de se tratar a resistência sem apelar para uma disputa de poder. Somente assim ela não se torna uma incoerência no pensamento hobbesiano. Juridicamente não há problema porque o direito à resistência se encontra em um plano distinto daquele dos direitos do soberano. Logo não há contradição jurídica envolvida. Mas há uma tensão entre direitos que se transforma em disputa de poder. Justamente o que Hobbes sempre quis evitar.

Dado que existem fundamentos para o direito de resistência e para os direitos do soberano, o sistema de Hobbes abre espaço para uma tensão entre os direitos que, apesar de não abalar o sistema jurídico, se apresenta de maneira bastante forte no plano da positividade, ou seja, no plano do próprio poder. Desta forma, percebe-se que toda a estrutura jurídica construída por Hobbes a fim de dar conta do problema do conflito de poder existente no estado de natureza, em última instância, no momento do conflito entre os direitos, abre margem para um novo conflito de poder, no campo da positividade.

O conflito é evidente por que o súdito tem direito à resistência e o soberano tem direitos que lhe conferem um caráter irresistível. Quando o soberano impõe uma ordem que ameaça a vida do súdito este tem direito de resistir. No plano jurídico há um fundamento para o direito do súdito e para o soberano. O que ocorre então é que ambos fazem valer o seu direito e se dá então o conflito no âmbito da prática. Neste momento volta-se às relações de poder, e, de certa maneira, impera novamente a mesma lei do mais forte, válida no estado de natureza. Este plano de conflito é o das relações de poder, mas, é importante frisar, é a própria estrutura jurídica de Hobbes que abre espaço para o conflito, visto que o filósofo fundamenta tanto os direitos do soberano quanto o direito à resistência.

Se o conflito ocorre no plano da positividade, significa que a tensão apontada entre direito à resistência e direito do soberano de forma alguma abala a estrutura jurídica do Estado. Não há uma incoerência lógica, ao se pensar a coexistência de direitos aparentemente contrários. Estes direitos são contrários no plano dos fatos. Ao ser ameaçado, o súdito tem direito de resistir ao soberano. Mas, é uma exigência da própria lógica jurídica de Hobbes o fato de que tanto o soberano tem direito de ameaçar o súdito, quanto o súdito tem direito de se defender. Toda a argumentação de Hobbes a respeito reforça esta conclusão. O Estado seria inviável se não houvesse os direitos do soberano. E também o seria se não houvesse o direito à resistência.

### Referências Bibliográficas

BARBOSA FILHO, B. Condições da Autoridade e Autorização em Hobbes. *Filosofia Política* 6, Porto Alegre: L&PM Editores, p. 63-74, 1991.

BERNARDES, J. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

BERLIN, I. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político, 39.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4<sup>a</sup>.e., 1997.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BRAMHALL, J. The Catching Of Leviathan, or the great shale. In: ROGERS, G.A.J (Org). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

FILMER, R. Observations On Mr. Hobbes's Leviathan. In: ROGERS, G.A.J (Org). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

FRATESCHI, Y. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. In ROSENFELD, D. *Democracia e Política*. Jorge Zahar Editor, 2003. (Filosofia Política, Série III, n. 6)

GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HAMPTON, J. Hobbes and the Social Contract Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HOBBS, T. A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England; edited by Joseph Cropsey. Chicago ; London : University of Chicago Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Behemoth ou o Longo Parlamento. Tradução de E. Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Diálogo Entre um Filósofo e um Jurista. Tradução de R. J. Ribeiro. São Paulo: Landy Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. Do Cidadão. Tradução de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Col. Clássicos.

\_\_\_\_\_. Elementos da Lei Natural e Política. Tradução de F. D. Andrade. São Paulo: Editora Ícone, 2002.

\_\_\_\_\_. Leviatã. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997. Col. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. Leviathan. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Sobre o Corpo. Tradução de J. O. A. Marques. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. No. 12.

\_\_\_\_\_. The correspondence/ Thomas Hobbes; edited by Noel Malcolm. Oxford : Clarendon, 1994.

HUME. D. A Treatise of human nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. Political essays / edited by Knud Haakonssen. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1994.

KAVKA, Gregory. Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton: Princeton University Press, 1986.

KOSELLECK. Reinhart. Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LAWSON, George. An Examination of the Political Part Of Mr. Hobbes His Leviathan. In: ROGERS, G.A.J (Org). Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

LIMONGI, M. I. A vontade como princípio de direito em Hobbes. Cad. Hist. Fil. Ci. Campinas, Série 3, v. 12, p. 89-104, jan-dez. 2002.

\_\_\_\_\_. Hobbes. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. Hobbes e as Virtudes. In ROSENFELD, D. Democracia e Política. Jorge Zahar Editor, 2003. (Filosofia Política, Série III, n. 6)

\_\_\_\_\_. O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1999.

LETWIN. W. Os fundamentos econômicos da política de Hobbes. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE. J. An essay concerning human understanding; edited by Peter H. Nidditch. Oxford : Clarendon, 1979.

\_\_\_\_\_. Dois Tratados Sobre o Governo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. Two treatises of government; edited with introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge : University Press, 1988.

MADANES, Leiser. O árbitro arbitrário, Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión. Buenos Aires, Editorial Universitária de Buenos Aires, 1991.

MALHERBE, M. Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes. Cad. Hist. Fil. Ci. Campinas, Série 3, v. 12, p. 46-64, jan-dez. 2002.

MACPHERSON. C. B. A Teoria Política do Individualismo Possessivo. De Hobbes até Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MASTERS, R. D. Hobbes e Locke. In FITZGERALD, R. (Org). Pensadores Políticos Comparados. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

MICHAUD, Y. Locke. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MONTEIRO. J. P. Ideologia e economia em Hobbes. Filosofia Política 2. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

MOURA, C. A. Hobbes, Locke e a medida do direito. Filosofia Política 6, Porto Alegre: L&PM Editores, p. 141-154, 1991.

OLASO. E. Thomas Hobbes y la Recta Razón. Manuscrito, Vol. IV, No. 1, 1980, p. 29-36.

OSTRENSKY. E. As Revoluções do Poder. São Paulo: Alameda, 2005.

POLIN, R. O indivíduo e o Estado. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. O mecanismo social no Estado Civil. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

POGREBINSCHI, T. O Problema da Obediência em Thomas Hobbes. Bauru: EDUSC, 2003.

RABOSSI, E. Hobbes y la Filosofia de Language. Manuscrito, Vol. IV. No. 1. 1980, p. 21-29.

RIBEIRO, R. J. A Marca do Leviatã. Linguagem e Poder em Hobbes. São Paulo: Editora Ática, 2003.

\_\_\_\_\_. Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. Hobbes, Jaime I e o direito inglês. Filosofia Política 6, Porto Alegre: L&PM Editores, p. 181-194, 1989.

RABOSSI, E. Hobbes y la Filosofia de Language. Manuscrito, Vol. IV. No. 1. 1980, p. 21-29.

ROGERS, G.A.J (Org). Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

SCHMITT, C. El Leviathan En La Teoria Del Estado de Thomas Hobbes. Madrid: Editorial Comares, 2004.

\_\_\_\_\_. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. London: Greenwood Press, 1996.

SKINNER, Q. Hobbes e a teoria clássica do riso. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

\_\_\_\_\_. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

STRAUSS, L. Natural Right and History. Chicago: The University of Chicago, 1968.

\_\_\_\_\_. The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Oxford: The Clarendon Press, 1963.

SORELL, T. Hobbes. London : Routledge, 1991.

TAYLOR, A. E. Thomas Hobbes. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

TÖNNIES, F. Hobbes. Madri: Alianza Editorial, 1988.

TUCK, R. Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Col. Mestres do Pensar.

\_\_\_\_\_. Natural Rights Theories. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

WARRENDER, Howard. The Political Philosophy Of Hobbes. Oxford: the Clarendon Press, 1957.

WOLLMAN, Sérgio. O conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes. Porto Alegre: EDIPUCRS,1994.

ZARKA, Y. C. Do Direito de Punir. In Filosofia Política. Porto Alegre: L&PM, 2000. Vol. 5. Pg.156-178.

