

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

GERSON VASCONCELOS LUZ

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM HOBBS:
O ESTADO COMO MECANISMO DE LIMITAÇÃO E DE
EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE HUMANA**

**TOLEDO
2010**

GERSON VASCONCELOS LUZ

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM HOBBS:
O ESTADO COMO MECANISMO DE LIMITAÇÃO E DE
EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE HUMANA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO
2010

GERSON VASCONCELOS LUZ

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM HOBBS:
O ESTADO COMO MECANISMO DE LIMITAÇÃO E DE EFETIVAÇÃO
DA LIBERDADE HUMANA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Luiz Ames - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Jadir Antunes - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof^ª. Dra. Maria Isabel Limongi - Membro
Universidade Federal do Paraná

Toledo, 1º de dezembro de 2010

À Mayara Delonzek

AGRADECIMENTOS

À Heloísa Helena *Vasconcelos* e a Miguel Barbosa *Luz*, pois, se a vida é o mais valioso bem de um homem, não fossem eles, eu sequer existia.

Ao professor Dr. José Luz Ames, pelas orientações, amizade, força e paciência infinita com este orientando.

Aos avaliadores, professor Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE) e professora Maria Isabel Limongi (UFPR), cujas observações certamente contribuíram no sentido de melhorar e ampliar minha visão em torno do tema desta pesquisa.

Ao Professor Dr. Arlei de Espíndola, pela força, amizade e orientações principalmente no início da caminhada.

À minha turma: Gilmar, Lairton, Leonardo, Viviane, Fabiana, Patrícia, Alexander, Carlos, José Fernandes, Michelle, Maria, Ronei e Jeverson.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Às demais pessoas envolvidas no Programa, especialmente à Natália Lulu de Oliveira.

“A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste em gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro. 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 no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados” – Thomas Hobbes (*Leviatã*, XI).

LUZ, Gerson Vasconcelos. *O conceito de liberdade em Hobbes: o Estado como mecanismo de limitação e de efetivação da liberdade humana*. 2010. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar o problema da liberdade humana na concepção de Estado em Thomas Hobbes. O ponto de partida está na compreensão do conceito de liberdade, que, no sistema de Hobbes, significa ausência de impedimentos externos ao movimento de quaisquer tipos de corpos. A partir disso, procuramos discorrer sobre o significado de liberdade na inexistência de uma condição política. Para Hobbes, o homem é um animal apolítico por natureza e, enquanto tal, prefere a liberdade e o domínio sobre os outros à vida em sociedade civil, mas o homem do estado de natureza estaria de fato livre? O direito sobre todas as coisas resulta em benefício? Hobbes é defensor da ideia de que todo homem naturalmente deseja manter acesas as chamas da vida e viver confortavelmente. Na visão do filósofo, homem livre é aquele que, em relação às ações que tem vontade de praticar ou de negar, não é impedido de fazer como deseja. Diante disso, pressupõe-se que, na ausência do poder estatal, os indivíduos têm liberdade ilimitada a todas as coisas. Tal apresentação do direito é, porém, especiosa e resulta em uma contradição em relação à marcha do desejo humano. Ora, o direito a tudo é como se fosse algo inútil para a realização do desejo de vida confortável e do interesse pela autoconservação. Para cada homem tudo é seu, mas os efeitos contidos no interesse de todo homem ao entender que tudo lhe pertence (inclusive o corpo do outro) são desprovidos de êxitos. Tendo isso em vista, no primeiro capítulo examina-se a hipótese de que, se, por um lado, a liberdade permitida pelas condições naturais não nega o direito à existência biológica, por outro, acaba por impedir ou obstruir que os indivíduos obtenham os recursos necessários à expectativa de vida confortável. No segundo capítulo sustenta-se a hipótese de que o Estado consiste em um mecanismo adequado para a realização e a efetivação da liberdade humana; que no Estado (e tão somente nele) se encontram melhores condições de vida. Com base nesses dois interesses, os homens constroem o Grande Deus Mortal, o Leviatã, para se protegerem de si mesmos. Para construirmos essa argumentativa, é preciso que tenhamos antes de tudo compreendido o que o autor entende por natureza humana e por estado de natureza – a situação hipotética na qual a espécie humana vive em estado de guerra de todos contra todos.

Palavras-chave: Thomas Hobbes. Liberdade. Poder. Segurança. Proteção.

LUZ, Gerson Vasconcelos. *The concept of liberty in Hobbes: the state as a mechanism for limiting and for realization of human freedom*. 2010. 100 f. Dissertation (Master's Degree) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

ABSTRACT

This study aims to investigate the problem of human freedom in the design of state in Thomas Hobbes. The starting point is to understand the concept of freedom that in the system of Hobbes means the absence of external impediments to the movement of any body type. From this, we discuss the meaning of freedom in the absence of a political condition. For Hobbes, man is an animal apolitical in nature and as such prefers the freedom and dominion over others to life in civil society. But the man's state of nature would be really free? The duty on all things results in benefit? Hobbes is an advocate of the idea that every man naturally wants to keep alive the flame of life and live comfortably. In view of the philosopher, a free man is one in which about the actions that will have to practice or deny is not prevented from doing as you wish. Given this, it is assumed that in the absence of state power can have unlimited freedom in all things. However, this presentation of the law is misleading and results in a contradiction with regard to the march of human desire. The right to everything is as it were useless to carry out the desire for comfortable living and interest in self-preservation. For every man is all yours. But the effects contained in the interest of every man to understand that everything belongs to him (including the body of another) are devoid of success. With this in mind, the first chapter we examine the hypothesis that, first, the freedom afforded by the natural conditions does not negate the right to biological existence, on the other, then impedes or obstructs the individuals receive the necessary resources to the expectation comfortable life. In the second chapter will maintain the assumption that the State consists of a suitable mechanism for the implementation and realization of human freedom, that the state (and only it) is better living conditions. Based on these two interests, the men build the Great Mortal God, Leviathan, to protect themselves from themselves. To build this argument, we must have first of all understood what the author meant by human nature and state of nature - the hypothetical situation in which humans live in a state of war of all against.

Keywords: Thomas Hobbes. Liberty. Power. Security. Protection.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 O CONCEITO DE LIBERDADE E A LIBERDADE COMO PROBLEMA	17
1.1 AS PAIXÕES DO CORPO.....	17
1.2 O ESTADO DE NATUREZA.....	24
1.3 O PROBLEMA DA LIBERDADE.....	31
1.3.1 Liberdade como Ausência de Impedimentos.....	36
1.3.2 A Liberdade como Deliberação.....	41
1.3.3 O Debate acerca do Livre-Arbitrio.....	46
2 O ESTADO: DELIMITAÇÃO E EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE HUMANA	53
2.1 A ORIGEM DO ESTADO.....	53
2.2 A LIBERDADE DOS SÚDITOS.....	59
2.2.1 A Crítica à Liberdade dos Antigos.....	63
2.3 O DIREITO DE RESISTÊNCIA.....	70
2.4 LIBERDADE POLÍTICA.....	87
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes (1588-1679) começa a trabalhar em sua própria filosofia a partir do final da década de 1640 (TUCK, 2001, p. 33). Os primeiros escritos se fazem notar no livro que hoje conhecemos por *Os Elementos da Lei Natural e Política*¹, que circula em forma de manuscritos até 1650, quando foram impressos sob os títulos de *Humane Nature* e *De Corpore Politico*. Em 1642 Hobbes publica em Paris o “incômodo” título (SKINNER, 2010, p. 95): *Elementarum Philosophie Sectio Tertia de Cive*², posteriormente conhecido por *De Cive*³, uma edição limitada em latim⁴, produzida, segundo Roselfield⁵, “[...] para atender à curiosidade de seus amigos que esperavam ansiosamente pelo menos uma parte de seu sistema”⁶. Em 1651 é publicado o *Leviatã*, que, para a maioria dos intérpretes, constitui a principal obra de Hobbes em torno de sua teoria do Estado.

Nota-se que em vida, e em longos anos que seguem à sua morte, Hobbes não teve o devido reconhecimento quanto à sua importância como pensador político. Além disso, foi interpretado de modo a colocá-lo – como escreve Bobbio (1991, p.185) – sempre como um filósofo menor, um pensador maldito, porém principalmente a partir dos estudos de Tönnies começou a ser visto como um autor relevante para a modernidade e a contemporaneidade.

O conceito de liberdade sempre foi alvo de discussões ao longo dos aproximadamente 370 anos que separam o nosso tempo do início da produção filosófica do nosso autor. Muitos viram em Hobbes um pensamento contrário à ideia de liberdade no interior da república. Procuraremos mostrar, no presente trabalho, que essa concepção não se encaixa nos propósitos do sistema hobbesiano.

De modo geral, o problema da liberdade humana é retratado mais em capítulo, tópicos e passagens de escritos em torno da teoria hobbesiana do Estado que em livros

¹ Para fins de citação, reduzimos esse título para *Elementos da Lei*.

² O encurtamento do título veio com a segunda edição, de 1647 (SKINNER, 2010, p. 95).

³ Todas as referências concernentes aos capítulos contidos nessa obra serão remetidas à tradução, a partir da versão inglesa, feita por Renato Janine Ribeiro, que, em nossa língua, ficou vertida como *Do Cidadão*.

⁴ O projeto filosófico de Hobbes propunha a elaboração de três tratados. O primeiro, *De Homine*, versaria sobre o homem; o segundo, *De Corpore*, sobre a matéria ou os corpos; o terceiro, *De Cive*, sobre o homem enquanto cidadão. Entretanto, por questões relevantes em termos de conjunturas políticas da Inglaterra daqueles tempos, o autor acabou começando a publicação de suas ideias contidas no projeto inicial pelo *De Cive*.

⁵ Todas as referências feitas a passagens marcadas nas obras de Hobbes, como introduções, dedicatórias ou comentários de tradutores e intérpretes, serão remetidas em nota de rodapé.

⁶ *DE CIVE*, 1993, introdução, p. 21.

especificamente dedicados ao tema. Há também vários artigos que discorrem sobre uma ou alguma(s) das subdivisões do tema e que podem ser descritos no seguinte esquema: liberdade como ausência de impedimentos, deliberação e negação do livre-arbítrio. De todo modo, pode-se notar certa escassez em termos de produção específica sobre a questão. Na verdade, sente-se a necessidade de uma obra que possa servir de referência principal sobre a temática no Brasil. Conforme levantamento bibliográfico feito no início desta pesquisa (2008), há apenas duas publicações específicas sobre o tema no Brasil: *Hobbes & a Liberdade*, de Júlio Bernardes, e *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*, de Sergio Wollmann.

Wollmann (1994) se propõe a apresentar e a analisar o conceito de liberdade a partir de uma leitura do *Leviatã*. Nessa empreitada, o comentador pouco se aprofunda no tema. Nesse sentido, nota-se que o interesse do comentador está focado na tentativa de explicar o problema da liberdade a partir do âmbito e contexto histórico no qual vive o nosso autor. A conclusão a que chega é que a liberdade pode favorecer a busca pela conservação e vida confortável apenas no Estado – ou, para usar os termos empregados por Wollmann, só tem sentido na coletividade.

Bernardes (2002) se ocupa nem tanto em apresentar e analisar o conceito de liberdade, mas, sim, em mostrar como o seu significado se funda a partir da física dos séculos XVI e XVII. Uma vez demonstrada a fundamentação teórica do conceito, o intérprete se dispõe a afastar a hipótese que situa Hobbes como autor autoritário e defensor da não liberdade no Estado. Nesse sentido, o comentador defende que o filósofo inglês é um legítimo defensor das garantias e dos direitos dos súditos e que, em Hobbes, verdadeiramente podemos falar em estado de direito.

Embora ambos os estudos defendam que a aplicação do conceito de liberdade só favorece ao homem quando se vive em república, não se dá ênfase à paixão humana pela vida confortável e tampouco atribui a devida importância à questão do trabalho como um meio pelo qual os contratantes esperam obter o que é necessário para conseguir o que, numa perspectiva hobbesiana, podemos denominar comodidade da vida. Além disso, conceitos importantes, como direito de resistência e compatibilidade entre a liberdade dos súditos e o poder estatal, são tocados com pouca ênfase. Também não examinam o significado de liberdade dos antigos, um conceito cuja compreensão é necessária se quisermos fazer uma distinção do modelo hobbesiano em relação ao clássico, e compreender melhor as razões pelas quais a liberdade é mais significativa para o homem quando se vive no interior da república.

Diante disso, o nosso ponto de partida para a reflexão em torno do problema da liberdade humana consiste em compreender o que Hobbes entende pela expressão *liberdade*. Nesse sentido, os inícios dos capítulos XIV e XXI do *Leviatã* são fundamentais e esclarecedores. Leiamos uma das passagens: “LIBERDADE, *ou*, INDEPENDÊNCIA significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 179)⁷. Conforme observa Skinner (2010, p.127), essa definição “[...] não surge integralmente armada nas páginas do *Leviatã*”. É na carta que escreve ao Marques de Newcastle, algum tempo após o polêmico debate⁸ sobre a liberdade com Bramhall, que Hobbes expõe, pela primeira vez, o conceito com o sentido que vemos no *Leviatã*. Em *Do Cidadão*, obra publicada antes do debate, há uma definição do conceito, mas esta é menos explicativa. Alguns comentadores apontam que o fato de Hobbes não explicitar que o *impedimento* é sempre de ordem *extrínseca* pode induzir a interpretações imprecisas. Em *Elementos da Lei* não ocorre uma preocupação em explicitar enfaticamente o conceito, preocupação que se pode notar em escritos posteriores.

A primeira coisa a se notar é que a liberdade da qual fala Hobbes não se trata da liberdade da vontade. Liberdade é um conceito que se pode aplicar apenas àquilo que é corpo. Para haver liberdade da vontade seria necessário que a vontade fosse um corpo. Ocorre, porém, que a vontade é tão somente o último apetite ou aversão na liberdade da deliberação.

Liberdade em sentido próprio se diz do movimento de um corpo enquanto este mantiver tal condição cinética. Um objeto qualquer só está livre na medida em que não encontra óbices externos à sua tendência natural para mover. Pela mesma razão, todo homem, seja na condição natural ou civil, somente pode ser considerado livre se, em relação àquilo que almeja fazer, não é impedido (*LEVIATÃ*, XXI, 179). Assim, portanto, liberdade é um estado, uma condição na qual se encontra um determinado corpo.

O homem é um animal apolítico e por natureza tende a amar a liberdade ilimitada e o domínio sobre seus iguais. A finalidade pela qual os homens em comum acordo aceitam, mediante contrato de autorização, submeterem-se à soberania do Estado não é outra senão a precaução com a autoconservação e com o desejo de vida confortável (*LEVIATÃ*, XVII, p. 143). Ao propor essa hipótese, o autor está pressupondo que os indivíduos, ao instaurarem o

⁷ Daqui por diante referiremos as obras de Hobbes do seguinte modo: *Leviatã*: nome da obra, capítulo e página(s); *Elementos da Lei* e *Do Cidadão*: nome da obra, capítulo, artigo e página(s); *English Works*: nome da obra, volume, capítulo, artigo e página(s).

⁸ Aproximadamente oito anos antes da publicação do *Leviatã*.

Estado, esperam que este ofereça segurança e proteção em relação aos desideratos contidos como objetivos no contrato.

Ao situar a vida humana, na inexistência do Estado, como um acontecimento breve e, entre outras coisas, miserável e brutal (*LEVIATÃ*, XIII, p. 109), Hobbes admite que o estado de natureza não consiste numa situação na qual a vida ou a existência biológica é negada ao indivíduo. Pelo contrário, todo homem tem direito natural à vida e a todas as coisas e liberdade de uso de seu próprio poder, do modo que bem entender, para preservar-se quanto à sua própria natureza (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112). O problema está na ausência de segurança e na ausência de garantia quanto aos referidos direitos.

Assim, se entendermos que a verdadeira liberdade humana consiste não apenas no direito à existência biológica, mas também na vida confortável, o Estado equivale a um mecanismo pelo qual tanto a conservação quanto o conforto particular encontram condições de possibilidade de realização.

Se o estado de natureza não nega o direito à vida, nega a possibilidade de vida confortável, pois, conforme escreve Hobbes,

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo da morte violenta (*LEVIATÃ*, XIII, p.109).

Em vista disso, cada contratante espera, ao abandonar o direito a todas as coisas, que o soberano, que toma para si tal direito, ao regular suas leis, permita aos seus súditos a possibilidade de obtenção de coisas que, por meio do trabalho, tornem a vida confortável. Um modo possível de realização desse desiderato é estabelecer acordo, ter liberdade em face aos pactos mútuos, trocar, comprar, vender. Em vista disso, a espada do soberano vincula os pactos estabelecidos. Nesse sentido, uma vez firmada uma convenção, as partes ficam obrigadas a cumprir, na medida do possível, com a palavra dada. O soberano é o fiador de pactos entre os seus súditos.

O conflito em relação ao direito ilimitado dado pela natureza a cada homem é resolvido pela ideia de que o Estado assegura a liberdade como não interferência. Um súdito não está legalmente autorizado a interferir no direito que pertence ao outro. Essa medida gera limites no campo de ação dos súditos, de modo que o direito de um não pode legalmente sofrer interferências de outro(s) súdito(s). Com isso, em contraste com a situação natural,

todos vivem em paz uns com os outros. O Estado possibilita assegurar e proteger o direito à vida e à possibilidade de conforto⁹. Diante das vantagens que podem ser obtidas com a fundação do Estado, Hobbes – com o mesmo tom irônico que podemos garimpar em passagens mais ou menos curtas ao longo de seus escritos – nos oferece o seguinte comentário: aquele homem que deseja viver em estado de natureza contradiz a si mesmo (*ELEMENTOS DA LEI*, XV, §12, p. 70).

Em vista disso, a pesquisa está distribuída em dois capítulos, estes divididos em tópicos ou subtítulos. O primeiro capítulo traz à baila duas questões em relação à concepção de liberdade em Hobbes. A primeira consiste em situar como o filósofo fundamenta o conceito de liberdade. A segunda visa mostrar que, na inexistência do Estado, o direito ilimitado a todas as coisas não é útil para a realização dos interesses humanos em torno da autoconservação.

Primeiro ponto: uma das maneiras mais profícuas de entendermos como Hobbes compreende o conceito de liberdade é recorrer a duas ideias centrais postuladas na lei ou princípio da inércia. Isso fica bastante claro no início do capítulo II do *Leviatã*. Nessa passagem, o autor expõe os pressupostos necessários para a compreensão da razão pela qual a liberdade só pode ser aplicada a corpos e concerne somente às ideias de movimento e de ação; nunca à sua imobilidade ou repouso. Tentar aplicar o conceito a algo que não é um corpo, isso se constitui num abuso de linguagem. Um corpo em repouso permanece em repouso, exceto se alguma causa o colocar em movimento; conseqüentemente, pela mesma razão, uma vez posto em movimento, o corpo tende a permanecer em tal condição cinética, salvo se algum obstáculo perturbar ou suprimir o movimento – nada pode gerar movimento por si só (*LEVIATÃ*, II, p. 17). Se atribuirmos a *a* o início de um evento e a *b* o seu final, concluiremos que entre *a* e *b* há um estado de movimento. Não há liberdade nem em *a* nem em *b*, e sim entre *a* e *b*; ou seja, somente enquanto há movimento.

Para Hobbes, o conceito de liberdade se aplica indistintamente a todos e quaisquer corpos. Quer se referira a um corpo inanimado ou a uma criatura racional, liberdade significa ausência de óbices externos. Trata-se, portanto, de um estado no qual um dado corpo se encontra. Partindo dessa hipótese, um homem em movimento não é mais nem menos livre do que uma formiga – ou qualquer outro corpo animal – na mesma condição cinética. Isso é um

⁹ Embora, como veremos, em dadas situações específicas, o soberano possa deixar de proteger e deixar de assegurar esses dois interesses humanos claramente impressos no contrato de autorização.

tanto quanto intrigante, porque toda sorte de corpos existentes no mundo está sujeita à mesma regra.

Quando, porém, nos referimos à ideia de corpo vivo, finito, provido de paixões, como é o caso do homem, devemos considerar também a liberdade enquanto deliberação. A deliberação consiste num processo de escolha ou no posicionamento do *conatus* em apetite ou em aversão em relação a um objeto externo. O desenrolar da escolha se dá entre apetite(s), medo(s) e esperança(s) de obter ou não certos fins. A liberdade propriamente dita nesse processo se dá enquanto há deliberação. O último apetite ou aversão corresponde à vontade como expressão deliberativa e com ela cessa a liberdade (*LEVIATÃ*, VI, p. 54). Assim, seja lá o que for que um indivíduo pratique, a sua ação deriva não do livre-arbítrio (não de sua vontade), mas de sua liberdade de posicionamento em relação a um objeto (externo) em questão.

Ao situar o conceito de liberdade como ausência de impedimento externo ao movimento dos corpos, Hobbes nega, portanto, a existência do livre-arbítrio humano. A vontade, por não ser corpo, não significa um estado de liberdade. Diante dessa ideia surge a controvérsia: – como responsabilizar os súditos por seus atos de desobediência às leis civis? Hobbes tenta demonstrar como hipótese verdadeira a ideia de compatibilidade entre liberdade e necessidade.

Segundo ponto: Hobbes pressupõe que, na inexistência do Estado, cada indivíduo da espécie humana tem direito sobre todas as coisas – inclusive ao corpo alheio (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112-113). À primeira vista, pode nos parecer que essa concepção de direito sem restrição favoreça a plena liberdade em relação à necessidade de conservação e à paixão pela comodidade da vida. Essa hipótese pode, entretanto, ser facilmente refutada. Basta que consideremos a seguinte ideia: “[...] 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” (*DO CIDADÃO*, I, § 11, p. 38). Tal realidade, destaca-se, é fonte de querelas entre os indivíduos.

O Estado é concebido como um mecanismo pelo qual as condições de possibilidade de eficácia quanto ao uso da liberdade se tornam reais e não meros anseios humanos. Na inexistência do poder estatal, o homem vive em situação anárquica e em conflitos destrutivos. O maior bem, a própria vida, está constantemente sob ameaças recíprocas. Mesmo que a liberdade possibilitada pelas condições naturais seja muito mais ampliada, o resultado que se

pode dela obter é neutro, insignificativo em relação à marcha do desejo existente em cada homem.

Em contraste com o estado de natureza, a condição política possibilita, mesmo que regulada pela lei civil, uma liberdade muito mais favorável em relação aos interesses humanos. A lei proíbe ou autoriza uma dada ação. O súdito tem sua liberdade regulada pelo poder do soberano. Assim, embora mais restrita, espera-se que a liberdade possibilite vantagens mais significativas para cada partícipe da sociedade do que na inexistência do poder estatal.

Deve-se destacar, como questão importante, o direito de resistência ao poder soberano. Hobbes se refere à forma de liberdade como a verdadeira liberdade dos súditos, pois é por meio desse direito que os homens podem desobedecer a certas ordens expedidas pelo Estado e que, conforme o julgamento do cidadão, se contrapõem ao direito de conservação e de defesa de sua própria vida.

Deve-se também destacar, como questão fundamental, o conceito de liberdade dos súditos. Nesse sentido, a liberdade está circunscrita a um campo de possibilidades que o soberano, ao regular suas ações, permite como direitos. A vantagem em relação às condições naturais incide no fato de que a lei civil assegura que o direito de um exclui o direito do outro. Além disso, dado que nenhum conjunto de leis civis consegue versar sobre tudo, segue-se que, naquilo que o soberano silencia, o súdito está livre para agir em conformidade com seu próprio julgamento.

Perquire-se, porém: – o que nos assegura que a esperança humana depositada no soberano, por meio do contrato de autorização, não será frustrada? Ora, o soberano não faz parte de pacto algum. Então ele, em tese, pode agir como bem entender. Assim, como esperar que o Estado funcione como uma espécie de mecanismo capaz de favorecer a liberdade humana?

A resposta que Hobbes nos sugere parece estar associada à ideia de que a vontade do soberano é autorizada pelos contratantes e que, devido a isso, não importa o que faça, jamais o soberano contraria a vontade dos súditos. Diante disso pressupõe-se que, no fundo, o Estado não pode consistir num elemento supressor da liberdade humana. Pelo contrário, já que a vontade do soberano é autorizada pelos súditos, é de se esperar que haja liberdade suficiente para que cada qual realize seus interesses pessoais nos limites da lei civil. Entende-se que seria ilógico que, na origem do Estado, os contratantes se submetessem a um poder

supressor de seguranças e proteção a certos direitos indispensáveis à conservação e à comodidade da vida.

Além do mais, caso o soberano não cumpra com sua função primordial (oferecer segurança e proteção), não há razão para que os súditos obedeçam. E, se isso acontecer, a soberania está ameaçada de dissolução. Aparentemente, admitir que o soberano, embora tenha poder ilimitado sobre os súditos, queira sem motivos frustrar expectativas em torno das liberdades e garantias pessoais em torno do direito de conservação equivale a acreditar que o soberano decide morrer. Ora, isso contraria o princípio fundamental da teoria da matéria e do movimento. Como se sabe, todo corpo em movimento tende naturalmente a manter-se nessa condição cinética. A pessoa fictícia do soberano não pode fugir a esse princípio da física adotada no pensamento hobbesiano. Embora seu poder seja descomunal, o que confere existência efetiva ao corpo estatal são os súditos. Assim, a liberdade dos súditos deve ser compatível com o poder do soberano.

1 O CONCEITO DE LIBERDADE E A LIBERDADE COMO PROBLEMA

Este primeiro capítulo traz à baila questões concernentes ao problema da liberdade na inexistência do Estado. Nesse sentido, procuramos ressaltar que, numa condição na qual todo homem tem direito a todas as coisas, essa liberdade torna-se infrutífera, pois o homem, em tais circunstâncias, tende a agir como se tudo lhe pertencesse. Nessa perspectiva, a condição humana está mais para a miséria que para a expectativa de vida confortável. Diante disso, procuraremos mostrar que embora, por uma tendência natural, o homem prefira a condição natural, é no estado civil que o uso da liberdade permite obter mais vantagens, mais ganhos pessoais. Para melhor discorrer sobre a questão, dividimos o capítulo em seis subitens. Nos primeiros dois pontos mostra-se como Hobbes concebe a natureza humana e como os indivíduos se comportam na inexistência de uma condição política. Nesse sentido, enfatiza-se que, em tal situação, vive-se em guerra de todos contra todos. No terceiro ponto procuraremos aprofundar o problema da liberdade humana. E, nos três últimos subtítulos, voltaremos a atenção para o conceito de liberdade como significado de ausência de impedimentos externos; a liberdade como deliberação; e o debate entre Hobbes e Bramhall acerca do livre-arbítrio.

1.1 AS PAIXÕES DO CORPO

Hobbes afirma que os corpos animais são constituídos de dois tipos de movimentos: “[...] um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida”¹⁰ (*LEVIATÃ*, VI, p. 46). Corresponde a esse tipo de movimento, entre outros, a circulação do sangue, a pulsação, a digestão e a nutrição. Trata-se de um movimento que, nalgumas passagens, é denominado *força vital* e independe da vontade daquele que a possuem. A razão disso é explicável pela concepção de física que Hobbes aceita em seu sistema. Tudo o que há é composto por matéria e movimento. Um corpo em repouso permanece nessas condições, salvo se alguma força atuante o coloque em movimento. Pela razão inversa, todo corpo em movimento tende a manter-se nessas condições cinéticas, a menos que alguma força o faça parar (*LEVIATÃ*, I, p. 17). O movimento vital segue a mesma

¹⁰ Resumidamente, pode-se afirmar que o movimento vital é um processo de fluxo contínuo. Em termos biológicos, essa ideia equivaleria à concepção de que o ato de fecundação corresponde ao início e a morte à finalização do movimento. Tudo o que se coloca como obstrução ao fluxo provoca medo e o que favorece a vida implica prazer.

lei física aplicável a quaisquer objetos existentes na natureza. O outro tipo, Hobbes o chama de *movimentos animais*. Quanto a estes, trata-se de moções voluntárias que podem ser descritas em atos característicos tais como *andar, falar, mover os membros do corpo* (*LEVIATÃ*, VI, p. 46).

Os atos derivados dos movimentos animais seguem um mesmo princípio: agir de tal modo que a ação resulte em algum bem, em alguma coisa que seja útil para si. Esse *bem para si* pode derivar-se do distanciamento de algo desfavorável ou da aproximação em relação àquilo que lhe é útil, vantajoso, confortável. Em qualquer situação, o interesse central dos movimentos animais, a princípio, visa sempre articular-se em prol da conservação da força vital. Os movimentos estão tão intimamente ligados que, para melhor discorrermos sobre o problema da liberdade do agente enquanto um corpo provido de matéria e movimento, é interessante que primeiro investiguemos algumas das principais paixões que caracterizam enquanto tal.

Diante disso, perguntemos: – o que é o homem e no que consiste a sua natureza para Hobbes? No *Leviatã* e em *Do Cidadão* há certa simplificação na descrição das faculdades humanas. Nesse sentido, fiquemos com a seguinte explicação: “[...] as faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: força vital, experiência, razão e paixão” (*DO CIDADÃO*, I, § 01, p. 27).

Em *Elementos da Lei* (I, § 05, p. 04), a descrição procedida pelo nosso autor é mais rica: o homem é composto por duas partes principais, a saber, a faculdades do corpo e as faculdades da mente¹¹ (*mind*). As faculdades do corpo são resumidas a três: *poder nutritivo* (*power nutritive*), *poder motor* (*power motive*) e *poder gerador*¹² (*power generative*). A *nutrição* é o mecanismo de alimentação do corpo em função da existência biológica. O *poder motor* é o mesmo que capacidade de mover-se ou de manter o movimento. O *poder gerador* é a capacidade intrínseca de perpetuação da espécie. As faculdades da mente são de dois tipos: *poder cognitivo* (*cognitive*) e *motor* (*motive*). Cognitivo, imaginativo ou conceutivo é o poder que temos de conhecer ou conceber as representações das qualidades de objetos externos. O poder motor, em relação à mente, não é explicado por Hobbes no referido capítulo; mas nota-

¹¹ Hobbes não faz distinção entre corpo e alma no sentido de afirmar que uma coisa é corpo (a matéria) e outra é a alma (o imaterial): tudo é constituído de matéria e movimento, em que a alma e o corpo estão intimamente ligados. São coisas que, uma vez engendradas pela natureza, permanecem indissociáveis até a morte, que nada mais é que a cessação do movimento vital.

¹² Essas três potencialidades – antes de tudo – permitem que pensemos o homem como uma espécie de animal vivo e finito, que, para manter-se no seu movimento vital, necessita nutrir-se, mover-se e procriar-se. Essas três coisas permitem que a espécie se perpetue.

se que ele utiliza a expressão “*power motive*” para se referir tanto a tal faculdade do corpo quanto da mente (*ENGLISH WORKS*¹³, 04, I, § 06, p. 02). Isso nos leva a afirmar que *poder motor* equivale a *movimento*, a *força*.

Como vimos, tais poderes e faculdades cumprem uma função muito específica na existência dos indivíduos. A manutenção do movimento vital depende e requer o adequado uso de tais capacidades. A vida humana, para Hobbes, somente pode ser concebida, fundamentalmente, como um conjunto de movimentos (STIER, 1999, p. 45). Nesse sentido, observemos a sequência de argumentos retirados dos capítulos iniciais do *Leviatã* e de *Elementos da Lei*. Atentemos para o conceito de *imaginação*.

A *imaginação* está fundamentada na teoria do movimento e matéria. Não se trata de um dispositivo existente na mente humana que permite que sejamos inventivos, criativos e considerações afins, como se diz em sentido coloquial do termo. Atentemos para a explicação:

Uma vez em movimento, um corpo move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e, seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas gradualmente. Assim, o que vemos acontecer na água – cessado o vento, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda –, acontece também no movimento produzido nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha [...], pois após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos (*LEVIATÃ*, II, p. 18).

O exemplo trazido retrata as sensações concebidas pela visão. Essa expressão se deve à influência da língua latina na cultura ocidental. Segundo Hobbes (*LEVIATÃ*, II, p. 18), o termo é aplicado indevidamente a todos os sentidos do corpo animal. A terminologia grega para se referir a tais ocorrências equivale à palavra *ilusão*, *aparência*. De todo modo, esclarece o nosso autor,

Por meio dos nossos vários órgãos temos várias concepções de várias qualidades nos objetos; assim, pela visão temos uma concepção ou imagem composta de cor ou figura, que é toda informação e conhecimento que, pelo olho, o objeto nos comunica acerca de sua natureza. Pela audição, temos uma concepção chamada som, que é todo o conhecimento que temos, pelo ouvido, da qualidade do objeto. E assim, as demais sensações são também concepções das várias qualidades ou natureza de seus objetos (*ELEMENTOS DA LEI*, II, p. 5).

Para Hobbes (*ELEMENTOS DA LEI*, VII, § 01, p. 28), a imaginação originada da relação do agente com o objeto externo não se limita apenas a ser uma imagem em ação no

¹³ Optamos por utilizar de modo reduzido o nome da obra, cujo título completo é *The English Works of Thomas Hobbes*, que compreende, ao todo, a 11 volumes.

cérebro, mas que continua em direção ao coração e, nesse músculo de movimento involuntário, recebe então o nome de paixão. No coração, o movimento recebido favorece ou dificulta a força vital (STIER, 1999, p. 46). Assim, afirma o filósofo, “[...] a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (*LEVIATÃ*, VI, p. 47).

Antes, porém, de tratar da imaginação devemos investigar o que significa e como o pensamento se dá ao entendimento humano.

Os capítulos I do *Leviatã* e II do *Elementos da Lei* nos oferecem o suporte necessário para compreendermos o mecanismo pelo qual o pensamento é gerado. O ponto de partida é o entendimento do que Hobbes quer que compreendamos por *pensamento*. Nesse sentido, inicialmente o filósofo analisa-o de modo isolado, ou seja, trata-o como sendo uma espécie de unidade mínima. Cada unidade mínima consiste numa aparência, representação ou ilusão de alguma qualidade de um objeto externo ao agente (*LEVIATÃ*, I, p. 15). O que origina a representação, portanto, é um corpo externo ao agente. Observemos a seguinte afirmação:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediata, como na visão, no ouvido e no olfato; essa pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolonga para dentro em direção ao cérebro e ao coração, causa ali uma resistência, contrapressão, ou esforço do coração para se transmitir; esse esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta *aparência* ou *ilusão* que os homens chamam *sensação* [...] (*LEVIATÃ*, I, p. 15-16).

Decorre, portanto, que o pensamento, assim como tudo na filosofia de Hobbes – excetuando Deus, que não podemos compreender –, consiste em matéria e em movimento. Desse modo, a representação gerada na relação do sujeito com o objeto tende naturalmente a permanecer em movimento.

Nos capítulos II do *Leviatã* e III de *Elementos da Lei*, o nosso autor trata do significado de imaginação. Este termo nada mais quer dizer que ilusão, ou seja, imagem em ação no interior do corpo. Já nos capítulos III, IV e V do *Leviatã* e IV, V e VI de *Elementos da Lei*, Hobbes trabalha com a imaginação ou o pensamento em cadeia. Com isso, Hobbes diferencia e enfatiza as principais características na constituição do pensamento humano em relação aos demais corpos animais. Após explicar o que é pensamento, o filósofo passa-se a considerá-los em cadeia, ou seja, como discurso propriamente dito. Nesse sentido, há dois tipos de cadeias, a saber, pensamentos desgovernados, confusos, em desordem e cadeia articulada. A primeira é comum em animais e homens; a segunda é constatável – até onde se sabe – apenas nos homens.

Destaca-se, portanto, que o pensamento entendido como uma capacidade adquirida ou originada através da imaginação é algo que está presente não só no homem, mas também nos outros animais. O que nos diferencia não é o fato de pensar, mas de pensar a partir do que Hobbes denomina cadeia articulada de pensamentos. E esta cadeia é sempre regulada por algum tipo de desejo ou desígnio. A partir desses desígnios podemos nos posicionar de modo a querer ou a não querer algo ou de modo a alcançar um dado estado de coisas – sobretudo a querer o que é bom em relação à autopreservação.

A cadeia articulada de pensamento é também chamada de recordação ou memória dos acontecimentos. Essa faculdade é indispensável como um instrumento ao ser humano. Por meio dela o agente pode tomar suas decisões se pautando em acontecimentos passados semelhantes de modo a fazer escolhas mais acertadas. A partir disso, diante de uma situação idêntica ou similar, o indivíduo, valendo-se de tal capacidade, pode calcular melhor o resultado a esperar de uma dada ação que deseja praticar.

A experiência é um modo pelo qual o homem pode prever certos resultados. Por exemplo, depois de tanto ter observado que o fogo queima e deixa cinzas, conclui-se, ao encontrar um montante de materiais característicos, que ali houve fogo (*ELEMENTOS DA LEI*, IV, § 06, p. 16). Embora esse modo de conhecimento não seja infalível, permite que o agente se posicione com mais segurança em uma determinada situação vivida. Mesmo não infalível, o conhecimento obtido da experiência permite que o indivíduo de posse desse saber tenha mais chances de acertar um dado prognóstico¹⁴.

Da experiência originam-se signos muito singulares a cada homem. Conforme Hobbes, “[...] um signo é o evento antecedente do conseqüente, o conseqüente do antecedente, quando conseqüências semelhantes foram anteriormente observadas” (*LEVIATÃ*, III, p. 27). Diante disso, os signos obtidos por meio do pensamento e da experiência formam a linguagem. Por meio dos signos os indivíduos podem ser entendidos e se fazer entender. A linguagem consiste numa espécie de registro do pensamento e na sua possibilidade de exteriorizações pelas mais diversas formas de expressões. Na inexistência de uma cadeia de pensamento articulada não pode haver linguagem no sentido em que comumente empregamos para nos referir às formas de expressão humana. E, sem linguagem, se vive como leões, lobos ou qualquer outro tipo de espécie animal.

¹⁴ A *experiência* é – por vezes – chamada de *prudência*; que, nesse caso, conforme Hobbes (*ELEMENTOS DA LEI*, IV, § 11, p. 17), “[...] nada mais é do que a conjectura a partir da experiência, ou a estipulação cautelosa de sinais a partir da experiência”.

A linguagem é essencial para a existência da razão. Raciocinar é o mesmo que calcular e para o cálculo os elementos da linguagem são indispensáveis. A razão, conforme nos explica Hobbes,

[...] nada mais é do que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos. Digo *marcar* quando demonstramos ou aprovamos os nossos cálculos para os outros homens (*LEVIATÃ*, V, p. 39-40).

O cálculo é possibilitado pela experiência e esta pela imaginação, que, por sua vez, é formada pela relação com o outro agente. E todas essas coisas se fundam na necessidade que se tem de manter ativo o movimento vital; de – ressaltar-se – manter acesas as chamas da vida. Nesse sentido, as duas faculdades do espírito, experiência e razão, exercem um papel fundamental como elementos instrumentais relativos à necessidade de conservação do indivíduo.

Como vimos em passagens anteriores, Hobbes concebe o homem como uma espécie de máquina provida de matéria e de movimento. E essa máquina orgânica necessariamente tende conservar perpetuamente a sua força vital. E é principalmente em vista de tal necessidade que todo agente está sempre disposto a digladiar, a combater, a fazer não importa o quê.

Não importa a situação vivida, todo homem esforça-se em se posicionar favorável ou desfavoravelmente em relação ao objeto externo que nele causa algum tipo de sensação. Diante disso, é preciso indagar pelo sentido da expressão “esforço” (ou *conatus*), que, de acordo com o sistema hobbesiano, equivale a pequenos inícios de movimentos que se dão nas partes internas do corpo. Conforme escreve Limongi (2009, p. 48), “[...] se quisermos compreender o que é para Hobbes uma paixão ou um movimento da mente, é precisamente para o significado de *conatus* que devemos olhar”. E, para melhor entendermos o significado de *conatus* (*endeavor*), devemos observar como o filósofo trabalha com o conceito de imaginação.

Os ínfimos inícios de movimento que ocorrem nas partes internas do corpo são manifestos, entre outras coisas, no *andar*, no *falar*, no *mover* os membros corporais (*LEVIATÃ*, V, p. 43). Desse modo, “[...] este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE [...]. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se [...] AVERSÃO” (*LEVIATÃ*, VI, p. 47). O detalhe que não pode passar despercebido é que o esforço, seja em aproximação ou em afastamento, sempre se posiciona

em função da busca de algo que represente o melhor, o que é útil e bom para si (e, a princípio, apenas para si).

A título de exemplos, observemos alguns tipos de posicionamentos que os indivíduos praticam na relação com o seu exterior. *Amor*: desejo de aproximação em torno de um objeto ou estado de coisas, em que o movimento contrário é o *ódio*; todo objeto de apetite é *bom* e de aversão é *mau*; aquilo que não provoca nem ódio e nem amor, denomina-se *desprezo* (*LEVIATÃ*, VI, p. 47-48). Citemos mais algumas passagens nas quais o autor dá mais ênfase à concepção de *bem* e *mal*: “[...] há três espécies de bem: o bem na promessa [...]; o bem como efeito, como fim desejado [...]; e o bem como meio, que se chama *útil*, ou *proveitoso*” (*LEVIATÃ*, VI, p. 49). Ressalta-se, seja em qualquer das três apresentações do conceito, a sua aplicabilidade visa sempre à prática do princípio do benefício próprio. A sensação de bem-estar, conforto, alegria provocado pelo esforço que se posiciona como apetite chama-se deleite ou prazer¹⁵.

A manifestação do *deleite* e *prazer*, afirma o filósofo, “[...] parece constituir uma corroboração do movimento vital e uma ajuda prestada a este” (*LEVIATÃ*, VI, p. 50). Nessa perspectiva, os dois movimentos estariam unidos num objetivo comum: manter acesas as chamas da própria vida e da espécie. O *movimento vital* é uma determinação natural, não há arbítrio da vontade humana. A liberdade de caminhar nessa ou naquela direção, de ingerir certos tipos de alimentos e não outros, de fugir de uma ameaça e coisas afins são inerentes à necessidade de manter-se vivo. Nesse sentido, afirma Hobbes, “[...] a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos (*bonum sibi*) e evitarem o que é danoso – sobretudo este terrível inimigo da natureza, a morte [...]” (*ELEMENTOS DA LEI*, XIV, § 06, p. 69).

Não é só o homem, mas todo ser animal procura agir de tal modo que a defesa de si, que a conservação do movimento vital esteja sempre em primeiro lugar na ordem das escolhas. Dada a numerosidade de paixões, este princípio básico da ação do homem acaba por originar conflitos. Quando se pressupõe a humanidade vivendo em condições naturais, observa-se que o estado que se deve inferir a partir de nós mesmos é a condição de *guerra de todos contra todos*. Para melhor entendermos esta questão, faz-se necessário discorrermos sobre a condição de natureza na qual vivem os homens na inexistência de um poder que seja soberano sobre todos.

¹⁵ Conforme bem observa Watkins, “[...] o sexo é intrinsecamente prazeroso em virtude da aceleração do movimento vital que o envolve” (WATKINS apud HECK, 2002, p. 545).

1.2 O ESTADO DE NATUREZA

Por estado de natureza¹⁶ se compreende a situação na qual o homem não identifica limites no seu campo de ação e, entre outras características marcantes, não reconhece poder estatal acima de si. Nesse sentido, nosso objetivo é investigar o comportamento humano sob tal circunstância hipotética. Ou, numa indagação: – que tipo de convivência se pode esperar na inexistência do Deus Mortal, o *Leviatã*?

Hobbes defende que “[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra de todos homens contra todos os homens” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 109). Diante disso, interroguemos: – o homem é naturalmente bélico? – Ou a guerra é um produto resultante do modo pelo qual os indivíduos visam satisfazer suas paixões egoístas?

A expressão *guerra* por si só já nos leva a pressupor que se trata de um estado oposto à vida confortável e segura. Seria contraditório afirmar que as supostas condições naturais favorecessem a vida. Entre outras espécies animais, como leões, lobos, formigas, abelhas, a natureza – ao que parece – representa o estado mais adequado, mas entre homens, seres de paixões imutáveis e ativas, a cidade é a condição mais apropriada. No estado de natureza¹⁷, embora tido como uma situação de liberdade ilimitada, o efeito resultante do comportamento se contrapõe aos desideratos dos homens, pois a busca pela satisfação das necessidades em torno da conservação da existência biológica e da vida mais confortável encontra o seu lado reverso: a miséria e o medo recíproco da morte violenta.

Embora se trate de uma guerra de todos contra todos, não necessariamente o homem possui uma natureza bélica, uma disposição natural para produzir danos um ao outro. Ou, para traduzir numa ideia que se contrapõe à concepção comum em torno do pensamento hobbesiano e que é fruto de leituras aparentemente pouco aprofundadas, o homem não é mau por natureza. Como vimos, a natureza humana é uma somatória de faculdade e de poderes naturais. Nesse sentido, a princípio, todo indivíduo age em vista da obtenção do bem para si

¹⁶ O verbete *contratualismo*, do *Dicionário de Política*, de Norberto Bobbio, traz a seguinte explicação: “[...] é difícil dizer em que consiste, para os contratualistas, esse estado de natureza, em virtude do escasso interesse por eles mostrado (excetuando Rousseau) quanto ao conhecimento das reais condições do homem em suas origens; tal situação é apresentada quase apenas como hipótese lógica negativa sobre como seria o homem fora do contexto social e político, para poder assentar as premissas do fundamento racional do poder” (MATTEUCCI, 1995, p. 273).

¹⁷ O conceito de estado de natureza aparece em *Leis*, uma obra inacabada de Platão, que pertence aos chamados *diálogos da velhice*. As passagens estão contidas nos livros I (626d) e III (677) (SOUKI, 2008, p. 25).

mesmo. A beligerância que há entre os indivíduos é consequência ou reflexo de como se vive, do modo pelo qual se usam as paixões em torno desse bem para si. Pode-se afirmar que o homem não é bom nem mau, pois suas ações são centradas em si mesmo, naquilo que mais lhe importa considerar no mundo: a própria existência.

Certas espécies, como a formiga e a abelha, vivem naturalmente em harmonia umas com as outras. Nesse caso, pressupõe-se que a razão que sustenta um tipo de vivência comum aparentemente sem conflitos significativos está no uso regrado e restrito das paixões. Esses animais têm poucas preocupações e todas elas parecem estar ligadas às necessidades fundamentais da existência biológica, como a alimentação, a procriação, a habitação, o descanso do corpo e coisas semelhantes relacionadas à conservação de si. Diante disso, Hobbes coloca a seguinte indagação: “[...] talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo” (*LEVIATÃ*, XVII, p. 145).

Para mostrar a pertinência de sua tese, o filósofo enumera seis razões pelas quais humanos e animais se distinguem quanto ao que podemos denominar *espírito beligerante*. Nota-se, na sequência argumentativa que reproduziremos adiante, que o motivo da guerra entre nós deriva das paixões; mais especificamente, de seu uso desbragado.

Primeiro, entre eles [nós] há uma disputa por honra e precedência¹⁸, enquanto os animais não têm nada disso. Daí que só para os homens haja ódio e inveja, de que brotam sedição e guerra, e não para os animais. *Depois*, o apetite natural das abelhas e criaturas semelhantes é sempre uniforme, e elas desejam todas um bem comum que não se diferencia do bem particular. Já o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a avantajá-la sobre aquelas coisas que os demais possuem (*DO CIDADÃO*, V, § 05, p. 107).

Nota-se que o problema não está tanto no cultivo particular da honra e da precedência. O fator de complicação aparece no modo pelo qual se estabelece a competição entre os homens. Quanto a isso, observemos dois conceitos centrais que estão na base da competição, a saber, a emulação e a inveja. Nesse sentido, explica Hobbes, “[...] a tristeza causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra e outros bens, se se lhe juntar o esforço para aumentar as nossas próprias capacidades, a fim de o igualar ou de o superar, chama-se EMULAÇÃO” (*LEVIATÃ*, VI, p. 54). Quando, nesse esforço de igualamento ou de superação, o competidor cria obstáculos com o intuito de mais facilmente atingir seus objetivos, denomina-se inveja.

Prossegue Hobbes:

¹⁸ No *Leviatã*, esta expressão (*preferment*) é substituída por dignidade (*dignity*).

Terceiro, as criaturas privadas do uso da razão não vêem defeito, ou pensam não vê-lo, na administração de suas repúblicas (*commonwealths*), ao passo que numa multidão de homens sempre há muitos que, supondo-se mais sábios que os outros, empenham-se em inovar, e diversos inovam de distintas maneiras, o que traz a dissensão interna [...]. *Quarto*, essas criaturas brutas, embora possam ter uso da voz o bastante para transmitir suas afecções umas às outras, carecem porém daquela arte das palavras que é requisito necessário para todos os movimentos da mente, pela qual o bem é representado a esta como sendo melhor, e o mal pior, do que realmente são (*DO CIDADÃO*, V, § 05, p. 107).

Nota-se, nesses dois argumentos, que, primeiro, embora a razão seja algo comum aos animais, a existência da cadeia articulada de pensamentos no homem é fonte de diferenciação. Como vimos, essa cadeia é orientada sempre por algum desejo ou desígnio. Outras criaturas têm seus pensamentos regulados sempre em vista de necessidades básicas da existência biológica. Conseqüentemente, por possuir o que Hobbes denomina de *cadeia desgovernada de pensamentos*, não lhes é possível a linguagem no sentido em que é concebida nos humanos.

Prossegue Hobbes:

Quinto, elas não sabem distinguir injúria de dano, de modo que, enquanto tudo lhes corre bem, não censuram suas semelhantes. [...]. *Finalmente*, o consentimento de tais criaturas brutas é natural, o dos homens apenas por pacto, ou seja, artificial. Por isso não é de estranhar que algo mais seja necessário aos homens, para que possam viver em paz (*DO CIDADÃO*, V, § 05, p. 107).

Cabe destacar que, na visão de Hobbes, as paixões humanas são imutáveis. Assim, defesa da honra e da dignidade, a busca do útil para si e do bem particular e paixões afins, são uma constante no ser humano. O problema é que não se trata de um estado constituído por dominadores e dominados.

Ao contrário de pensadores como Aristóteles, Hobbes não reconhece que uns nasceram para dominar ou escravizar e outros para serem dominados ou escravizados. Todos são agentes e todos tendem a querer dominar. O ponto de partida para a satisfação das carências é a igualdade e não a diferença quanto ao direito aos recursos e aos objetos de interesse humano, visto que, na medida em que alguém toma do todo algo para si, subtrai tal coisa do que é do outro. pois, para o outro agente, tudo é seu. Trata-se, portanto, de uma problemática ligada à igualdade de direito:

A natureza deu a cada um *um* [grifo nosso] direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, [...] 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 (*DO CIDADÃO*, I, § 10, p. 36).

Como escreve Santillán (1998, p. 21), a explicação hobbesiana da igualdade natural entre os homens é uma afirmação totalmente laica, realista, sem raízes no sistema de valores e sem pressupostos metafísicos ou religiosos. Trata-se de uma concepção fundamental para compreendermos o comportamento humano na condição não estatal. Nesse sentido, a igualdade deve ser pensada sob três aspectos principais, a saber: primeiro, a igualdade de direitos¹⁹; segundo, a igualdade quanto às capacidades físico-mentais; terceiro, a igualdade quanto à esperança de atingir certos fins.

Quanto ao último aspecto, observemos que a sua consequência imediata está na possibilidade ou no fato de que, argumenta Hobbes, “[...] se dois homens desejarem a mesma coisa, no mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 107). Diante disso, nota-se que os homens não são inimigos naturais; a paixão a que chamamos de inimizade é manifestada quando a necessidade de competição se faz presente. Nesse sentido, a inimizade é o ponto-chave para o estabelecimento do clima de guerra que constitui o estado de natureza.

Antes, porém, de enobrecer ou envilecer o pensamento hobbesiano em torno da natureza humana, devemos observar a seguinte coisa: a razão pela qual nos tornamos inimigos está ligada principalmente à autoconservação e, às vezes, apenas ao deleite em torno dessa necessidade natural (*LEVIATÃ*, XIII, p. 107). Ora, na inexistência de um mecanismo que assegure que a outra parte envolvida numa disputa obedeça a certas leis da natureza²⁰, ambos agem de modo, não a querer apenas o útil para si, mas a querer subjugar e destruir o outro.

Em relação ao segundo aspecto, deve-se destacar que, conforme Hobbes, alguns indivíduos possuem massas musculares e corpos mais robustos que outros; portanto, são mais fortes. Outros são mais astuciosos. A diferença é, porém, pequena para que, com base nela, possamos derivar uma teoria da desigualdade natural. Nesse sentido, pressupõe-se que, “[...] quanto à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 106).

¹⁹ Esse aspecto é discutido mais adiante.

²⁰ A 12ª lei da natureza estabelece como regra: “[...] que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número que a ela têm direito” (*LEVIATÃ*, XV, p. 133). Essa lei deriva da 11ª, que versa sobre a equidade.

Em *Do Cidadão* há uma passagem na qual o nosso autor expõe a questão de um modo mais preciso e enfático:

[...] Se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si [...] (*DO CIDADÃO*, I, § 03, p. 33).

A igualdade quanto à capacidade de atingir os fins almejados, que faz os homens em dadas circunstâncias enxergarem-se como inimigos, gera um clima de desconfiança recíproca. Com isso, há apenas um meio de garantir para si o objeto de disputa: procurando antecipar-se ao concorrente. A antecipação é obtida com astúcia, força; com as virtudes cardeais. E isso é o que exige a própria necessidade de conservação de cada agente (*LEVIATÃ*, XIII, p. 108).

Aparentemente, a antecipação remete à ideia de que há escassez de recursos na natureza, o que poderia levar ao conflito. Nesse sentido, Bobbio (1991, p. 34) defende a seguinte ideia: “[...] a igualdade de fato, unida à escassez de recursos e ao direito sobre tudo, destina-se por si só a gerar um estado de impiedosa consciência, que ameaça converter continuamente em luta violenta”. Ao atentarmos para os textos de Hobbes, podemos, porém, notar que a escassez não é de fato um elemento que contribui significativamente para o problema do conflito. Assim, não devemos situar a escassez no sentido de que a natureza seria parca em recursos. O problema está em que, muitas vezes, muitos querem algo que não pode pertencer ao mesmo tempo a todos. O motivo da guerra estaria ligado a fatores internos e externos ao indivíduo. Dada a igualdade em termos de capacidades quanto às paixões, principalmente o interesse próprio (*self-interest*), os homens estariam sempre dispostos a digladiarem por aquilo que almejam.

A razão principal pela qual se procura antecipar e obter para si o objeto de interesse é a busca pela ampliação do poder. Nesse sentido, comenta Marques:

Ainda que todos estivessem satisfeitos com sua situação e desejassem desfrutar pacificamente dela, a mera *possibilidade* de que alguém pudesse tentar ampliar seu poder por meio de conquistas leva à *necessidade* de que mesmo os mais pacíficos venham a tomar medidas preventivas voltadas para a expansão do próprio poder (MARQUES, 2009, p. 85).

O termo *poder* é uma palavra-chave para compreendermos as razões pelas quais os homens se digladiam em torno da obtenção de seus interesses pessoais. Nesse sentido,

Bobbio (1991, p. 35) faz o seguinte comentário: “[...] na realidade, o que impulsiona o homem contra o homem é o desejo inesgotável de poder”. Na perspectiva de Hobbes, *poder* significa *meio* para a realização de um dado desejo²¹. Não se trata de algo moralmente bom ou mau, mas de um elemento que contribui para a busca da realização do interesse próprio.

Do ponto de vista lógico, quanto mais recursos um homem conseguir para si, mais provável será a possibilidade quanto à sobrevivência e a uma vida confortável. O conceito de vida confortável pressupõe que os indivíduos acumulem certos bens, mas essa necessidade, no fundo, torna o pretense possuidor alvo das paixões e da vontade de dominação alheia. Isso se constitui mecanicamente num fator gerador de miséria. Noutras palavras, o resultado obtido é o inverso ao almejado.

Conforme Bernardes (2002, p. 38), “[...] os indivíduos, como sujeitos desejanter e racionais, estão autorizados, pelo direito à vida e pelo direito aos meios, a disporem de todas as coisas para obterem os bens que julgam necessários para a manutenção de suas vidas”. Embora no estado de natureza todo homem possa fazer o que bem entender, ao que parece, não se trata do uso dos meios por mero deleite. As ações praticadas pelo indivíduo estão ligadas à necessidade de conservação ou ao desfrute em torno disso.

Diante dessa questão, voltemos nossas atenções para o conceito hobbesiano de felicidade, que significa: “[...] *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, [...]” (*LEVIATÃ*, VI, p. 57). Observemos também esta outra passagem:

Visto que todo deleite é apetite, e que o apetite pressupõe um fim mais distante, segue-se então que não pode haver nenhum contentamento senão no próprio prosseguir; portanto não devemos nos surpreender quando vemos que, quanto mais os homens obtêm mais riquezas, honras ou outro poder, tanto mais o seu apetite cresce continuamente, e quando atingem o mais alto grau de um tipo de poder, passam a perseguir outro, e assim o fazem sempre que se consideram atrás de alguém em algum tipo de poder (*ELEMENTOS DA LEI*, VII, § 07, p. 29-30).

A vontade de prosperar constantemente faz brotar a competição – uma paixão que possibilita situações de conflito entre os homens. Além da competição, outras duas paixões são significativas para a existência do espírito beligerante: a desconfiança e a glória. A primeira, afirma Hobbes, “[...] leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 108).

²¹ Nesse sentido, Hobbes anuncia duas acepções do conceito de poder, a saber, “[...] o *poder natural* é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito: extraordinária força, beleza, prudência, destreza [...]. Os poderes *instrumentais* são os que se adquirem mediante na anteriores ou pelo acaso, e *constituem meios e instrumentos para adquirir mais*: como a riqueza, a reputação [...]” (*LEVIATÃ*, X, p. 75-76).

Para Macpherson (1979, p. 36), as três causas de conflito são tendências que se manifestam em qualquer tipo de sociedade humana; mas elas se tornam paixões destrutivas quando não há poder comum que as mantenham reprimidas. Daí a dedução de que, antes da instauração do Estado, se vive em guerra de todos contra todos.

O estado de guerra, escreve Hobbes,

[...] não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra [...]. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover [...], também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal [...] (LEVIATÃ, XIII, p.109).

Na passagem transcrita, Hobbes deixa claro que o estado de natureza não é um campo de batalha no qual os indivíduos se digladiam realmente o tempo todo. De um modo geral, o que há é uma predisposição para o conflito; uma tendência tão forte para tal coisa, que é capaz de provocar nos homens o medo da morte violenta.

Foucault, no livro *Em Defesa da Sociedade*, nos oferece um rico comentário sobre a interpretação do estado de guerra do qual fala Hobbes. Escreve o francês:

O que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruza, no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas. Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodo, vontades que são disfarçadas em seus contrários, inquietudes que são camufladas em certeza. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de modo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente na guerra (FOUCAULT, 2000, p. 106).

Kayser (2007, p. 25), em acordo com a leitura de Foucault, observa que se trata de uma guerra em potência, uma batalha fictícia suficiente para provocar medo da morte violenta entre os homens. Nessas condições, o modo pelo qual os indivíduos visam realizar suas vontades, esse modo os coloca numa situação notadamente paradoxal: se, por um lado, existe a necessidade de se manterem acesas as chamas da vida, por outro, o estado de guerra representa uma constante ameaça. Se um homem está livre para utilizar os recursos que lhe são indispensáveis para melhorar as condições de vida, o outro, do mesmo modo, também se vale do mesmo direito. Essa disposição ilimitada de liberdade, que aparentemente traria felicidade e boa vida aos indivíduos, acaba sendo fonte de querelas; pois todo homem é guiado pelo interesse próprio.

A predisposição humana à competição, à desconfiança e à glória, em si mesma, não constitui um problema significativo. Pelo contrário, trata-se de paixões que visam atender à

necessidade de autoconservação. Esses elementos estariam muito mais para permitir o estabelecimento da prosperidade que para fomentar a miséria. O problema é a ausência de uma estrutura organizacional que neutralize o conflito. Se, por um lado, há uma tríade de paixões que permite a beligerância, por outro, há também outras três que nos projetam para a sociabilidade. Estas são, “[...] o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 111). Entretanto, enquanto não se obtém o consenso entre todos os homens em prol da supressão do estado de guerra, tem-se na liberdade, ou seja, na ausência de limites externos à vontade do agente, uma fonte geradora de problemas de toda natureza.

1.3 O PROBLEMA DA LIBERDADE

Sabemos que, segundo Hobbes (*LEVIATÃ*, XIV, p. 113), a natureza concede a cada indivíduo um direito a todas as coisas. Nessa perspectiva, todo homem naturalmente tem liberdade ilimitada ou mais completa que em relação à vida no interior da república, mas essa concepção de direito traz implicativos de ordem inversa. Nessa perspectiva, o nosso autor afirma: “[...] se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve, porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros” (*DO CIDADÃO*, I, § 01, p. 178). Essa lógica de comportamento humano nos leva a supor que o direito a todas as coisas não resulta em benefícios significativos para os indivíduos na inexistência do Estado.

Dado que o homem é composto de paixões sociais e antissociais, ter direito a todas as coisas equivale a admitir que a busca da satisfação pelos interesses pessoais se dará de modo conflituoso. Essa concepção não é deduzida a partir de alguma espécie de maldade natural humana, mas da lógica da disputa por objetos de interesse particular. Na epístola dedicatória ao Conde William de Devonshire, contida na segunda edição do *De Cive* (1647), encontramos a seguinte passagem:

[...] Se os bens forem comuns a todos, necessariamente haverá de brotar controvérsias sobre quem mais gozará de tais bens, e de tais controvérsias inevitavelmente se seguirá todo tipo de calamidades, as quais, pelo instinto natural, todo homem é ensinado a esquivar²².

²² In: HOBBS, *Do Cidadão*, 1992, Epístola Dedicatória, p. 08.

Da lógica de comportamento acima exposto, Hobbes deriva duas máximas da natureza humana:

[...] uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas na quais todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural²³, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza²⁴.

O enunciado e as máximas reforçam a ideia de que a liberdade a tudo, a todas as coisas, tem como efeito reverso o direito a nada (*ELEMENTOS DA LEI*, XIV, § 10, p. 69-70). Diante disso, nota-se uma espécie de sentimento de frustração de expectativas, pois cada qual se vê diante de um paradoxo: tem-se direito a tudo e – ao mesmo tempo – a nada que seja significativo em relação à obtenção do útil para si.

Ressaltemos, a conservação e a defesa de si é uma necessidade primordial. Ao que parece, dessa necessidade justifica-se o fato de os indivíduos se lançarem em disputas para aumentar o próprio poder. O poder, como sabemos, significa *meios* para a satisfação de interesses do agente. Para Bernardes (2002, p. 32), “[...] o poder é a somatória dos objetos que cada homem representa como necessários para o incremento das condições que assegurem o movimento vital [...]”.

Como sabemos, Hobbes tipifica a *autoconservação* como uma *necessidade*. Necessário é aquilo ou o que não pode ser ou se dar de outro modo. Assim, em acordo com as leis que fundamentam e regem o mundo na ótica hobbesiana, um corpo em movimento vital tende a manter-se em tal condição cinética. Para atender a essa necessidade involuntária, o próprio corpo, em suas partes internas, esboça reações características que lhe permitem posicionar-se de modo a fugir do que lhe é prejudicial e a aproximar-se do que lhe é favorável. Noutras palavras, todo homem age em acordo com o seu direito natural de preservar-se enquanto ser vivo.

Trata-se de um agir fundamentado no direito natural, que significa:

Liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e

²³ Rosenfield traz o seguinte comentário: “[...] o primeiro postulado permite-nos apreender o homem a partir da sua tendência ao desregramento de tal maneira que o ‘meu’ e o ‘teu’, nesta formulação, nada mais são do que formas de exercício do poder, da potência indiscriminada de cada um em relação a todas as coisas. O segundo, postula como este ‘desregramento’ termina por organizar-se na medida que ele ‘se racionaliza’, isto é, cada homem calcula o modo de usufruir e de apropriar-se do ‘meu’ em função do que o ‘outro’ coloca como ‘seu’, resistindo ou cedendo, pelos mais variados motivos, às pretensões enunciadas” (In: HOBBS, *De Cive*, 1993, Introdução, p. 25).

²⁴ *DO CIDADÃO*, 1992, Epístola Dedicatória, p. 08

conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112).

No final do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes expõe que o homem, entre outros interesses, é movido pelo desejo de *vida confortável*. Ao que parece, trata-se de uma paixão humana que nos permite inferir que a existência biológica requer que o ser vivo procure sempre afastar o que lhe é desconfortável, miserável, danoso e aproximar-se do que é confortável, próspero, benéfico. Isso nos leva a perceber que, embora ame a liberdade e a possibilidade de domínio próprio das condições naturais, os homens têm certa aversão ao próprio estado de natureza. Na sua explicação em torno do conceito de liberdade natural, Hobbes deixa claro que o que está em questão não é somente a defesa da liberdade de movimento vital, mas também de obter acesso aos recursos que melhoram a possibilidade da conservação de si.

Kayser (2007, p. 23) observa que a existência não se resume à mera manutenção biológica, pois todo indivíduo busca obter um conjunto de condições que apontam para uma vida confortável. Malherbe (2002, p. 55) argumenta na mesma direção: “[...] todo ser vivo, seja por necessidade mecânica, seja por necessidade de ‘existência’, esforça-se no sentido daquilo que é próprio a lhe conservar a vida e a torná-la vivível, se não confortável”. A existência biológica e a vida confortável são compatíveis, muito embora se possa viver de modo desconfortável, como se vive em condições naturais. Ao que parece, a conservação da vida é simultaneamente *dever* e *direito*.

Entretanto, as expressões *direito* e *dever* (ou *liberdade* e *obrigação*) são incompatíveis quando se referem a uma mesma questão ou situação (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112). Quando, porém, se trata da própria vida, essa regra é aparentemente pensada de outro modo. Como se sabe, na perspectiva de Hobbes, todo corpo vivo quer manter-se perpetuamente em seu estado cinético. Isso nos leva a supor que, em relação ao movimento vital, Hobbes admite a vida como *dever*. Já a vida como um *direito* decorre da necessidade de autoconservação. Em torno disso, MacAdam (1980, p. 143) traz o seguinte comentário: “[...] ter um direito é não ter um dever e, de modo correspondente, ter um dever é não ter um direito. Contudo, o direito natural à vida parece constituir exceção à regra geral de Hobbes, já que é tanto direito como dever”.

Ao nos reportarmos ao conceito de direito de natureza, constata-se que este equivale à liberdade de fazer o que bem se entende quando a questão é proteger e preservar a própria vida. Conforme comenta Tuck (2001, p. 38), “[...] o direito de natureza é o direito de usar o próprio juízo sobre a conservação e não o mero direito à conservação”. Essa ideia parece

melhor situar o que Hobbes quer dizer ao colocar a vida como *dever* e *direito*. Na medida em que um indivíduo decide sobre suas ações, nessa medida ele age como juiz de si e como agente livre. É juiz de si porque não poderia deixar de agir e é agente livre porque a escolha resulta de sua própria deliberação.

Essa ideia é mais bem compreendida se observarmos que, segundo Hobbes, o homem é constituído de *força vital e movimentos animais*, e que esse corpo animal deve agir em conformidade com uma lei básica da natureza. Essa lei ou princípio fundamental contido na reta razão “[...] proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112). Assim, a liberdade humana quanto às suas ações encontra limites na lei natural.

Hobbes descreve cerca de vinte leis naturais. Essas leis são teoremas contidos na reta razão de cada um. Conforme descreve Bobbio (1995, p. 111), “[...] as leis de natureza não são absolutas, mas relativas a um fim, a obrigação que delas deriva não é incondicional, mas condicionada pela obrigação de um fim”. Não se trata de incondicionados da razão, mas, sim, de regras de prudência. Sendo regras de prudência e não leis em sentido próprio, agir de modo contrário aos princípios é condizente à realidade de quem vive em estado de natureza. Se, em dado momento, o mais prudente para a conservação de um agente é aniquilar o outro, ele deve praticar a ação.

Se, por um lado, as leis naturais exigem que não se faça ao outro aquilo que não se quer que seja feito contra si (*LEVIATÃ*, XV, p. 135), por outro, o direito à vida do agente é compatível com o dever de manter-se vivo. A própria vida é um valor primário para o indivíduo (BOBBIO, 1995, p. 112). É importante atentarmos para a seguinte questão: as leis de natureza não existem fora da razão humana no sentido de que haveria uma tábua de valores que obrigaríamos do exterior para o interior do agente. A razão, que contém em si as regras naturais, não possui um significado ontológico, mas, sim, metodológico (BOBBIO, 1995, p. 105). A razão é a faculdade do cálculo e os cálculos são operados a partir da necessidade que o corpo sente em relação aos seus desideratos básicos em torno da conservação e da defesa de si.

Voltemos um pouco a atenção para a questão da liberdade natural. Nesse sentido, Jaucourt nos ajuda a refletir sobre a questão da liberdade natural. Leiamos a parte introdutória de um de seus verbetes contidos na Enciclopédia dos Iluministas:

A liberdade natural é o direito que a natureza dá a todos os homens de dispor de suas pessoas e de seus bens da maneira que julgarem mais conveniente para a sua felicidade, sob a restrição que façam dentro dos limites da lei natural e que não abusem dela em prejuízo dos outros homens. As leis naturais são, então, a regra e a medida desta liberdade, pois, embora os homens, no estado primitivo de natureza, sejam independentes em relação aos outros, estão todos sob a dependência das leis naturais, segundo as quais devem dirigir suas ações (JAUCOURT, 2006, p. 203).

Observemos que, na visão do enciclopedista, o objetivo central do uso da liberdade natural é a procura da felicidade. Não se trata, no que tange a acepção hobbesiana da expressão, de uma felicidade no sentido de não querer mais nada depois de se alcançar um dado objetivo; e sim na busca por mais e mais poder. Ora, a concentração de poderes nas mãos do indivíduo melhora as condições de defesa e de conservação de si. Cumprir ou não as regras inerentes à reta razão depende da ocasião e do interesse do indivíduo. Assim, o mais racional é pressupor que cada qual observe a lei quando isso lhe for útil e que desobedeça quando isso se representar a alternativa mais correta.

O Estado é *fructus* de um duplo conflito das paixões humanas. Do ponto de vista *externo*, a tensão se dá entre indivíduos na busca de poderes e de garantias pessoais. Em relação ao *interno*, esse conflito é percebido entre as paixões sociais e as tendências antissociais. Seja no que tange ao *externo* ou ao *interno*, a situação paradoxal na qual se tem liberdade a todas as coisas e – ao mesmo tempo – a nada, parece gerar no espírito humano uma espécie de interesse pela vida em sociedade. Ora, a condição de liberdade desmedida é desfavorável tanto em relação ao direito natural à vida quanto no que diz respeito ao desejo de comodidade.

Como bem observa Kayser (2007, p. 54), “[...] a verdadeira liberdade é ter o pleno direito à vida e entender-se por vida não apenas sobreviver, mas ter uma vida confortável”. Para a infelicidade e miséria humana, vida confortável e segurança quanto à conservação de si só encontram condições de possibilidade de efetivação se o direito a tudo for abandonado. Quanto a isso há, porém, um problema relevante a ser solucionado: os homens são seres de paixões fortes e que, ao contrário de animais como as formigas e as abelhas, não aceitam a sociedade com naturalidade.

Diante da ideia hobbesiana, que sugere que a vida humana é *solitária, miserável, sórdida, brutal e curta* (LEVIATÃ, XIII, p. 109), vemos no estado de natureza uma condição de liberdade desfavorável à marcha do desejo humano. Se a vida é o maior bem do homem, há que se afastar das condições avessas à conservação desse bem de valor supremo. Naturalmente, cada indivíduo deve procurar viver em condições nas quais haja segurança e proteção. Segundo Hobbes, quem deseja viver no estado de natureza no qual todos têm

direito a todas as coisas está contradizendo a si mesmo (*ELEMENTOS DA LEI*, XIV, § 12, p. 70).

1.3.1 Liberdade como ausência de impedimentos

Nota-se em Hobbes certa preocupação em descrever de um modo cada vez mais clarividente o conceito de liberdade. Em *Elementos da Lei* parece não haver tanto empenho em fazer uma descrição mais apurada. Não obstante, o conceito pode ser subentendido ao longo da leitura da obra. Em *Do Cidadão*, o significado de liberdade aparece mais bem explicativo. Nesse sentido, lemos: “[...] a liberdade, podemos assim definir, nada mais é que ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento [...]” (*DO CIDADÃO*, IX, § 09, p. 171). No *Leviatã*, o filósofo se empenha em explicar de uma maneira ainda mais clara e evidente. Assim, nas passagens contidas nos inícios dos capítulos XIV e XXI, o conceito ganha acréscimos linguísticos e, com isso, pode-se mais ricamente interpretar o que Hobbes entende por liberdade.

Leiamos uma dessas passagens:

LIBERDADE, ou INDEPENDÊNCIA, 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 de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover 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. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, do contrário se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos (*LEVIATÃ*, XXI, p.179).

Nota-se, nessa passagem, que o autor dá mais ênfase à ideia de que o óbice é sempre algo externo ao movimento do corpo, ou seja, liberdade nada mais é senão inexistência de obstáculos em relação ao movimento. É um estado inerente aos corpos e não uma espécie de vontade internalizada no agente ou objeto em ação. Não é privilégio de certos tipos de criaturas animadas ou de coisas inanimadas, mas, sim, algo comum a todos e quaisquer corpos existentes.

Destaca-se que, para Hobbes, os conceitos de *livre e liberdade* só se aplicam a corpos (*LEVIATÃ*, XXI, p. 179). Diante dessa concepção, a ideia de que a vontade é livre é recusada. Vontade é um apetite; não um corpo. *Livre e liberdade* se refere ao estado cinético no qual

um determinado corpo pode se encontrar. Usar esses termos, portanto, como algo que existe em si mesmo constitui-se num abuso de linguagem.

Tanto em *Do Cidadão* (IX, p. 171) quanto no *Leviatã* (XXI, p. 179), Hobbes traz exemplos para que o significado de liberdade seja mais facilmente compreendido. Nesse sentido, ele alude a dois casos, cuja probabilidade hipotética pode ser facilmente constatada. Observemos primeiro o exemplo em relação aos corpos vivos e, posteriormente, a todos os objetos.

No que tange ao primeiro caso, o filósofo chama a atenção para a seguinte verdade: um homem ou qualquer criatura viva tem sua liberdade de movimento relacionada com o espaço no qual pode se mover. Imaginemos um detento: para ele, as grades que o circundam são o limite, a objeção à liberdade de ir ou de estar para além dali. Assim, a sua liberdade está prescrita em acordo com a realidade física na qual está vivendo. Assim, pode se dizer que a liberdade não está para além dos óbices das paredes e coisas afins, mas no interior do constructo no qual o indivíduo se encontra detido. Uma cadeia com mais espaço permitiria mais liberdade.

O exemplo consiste em considerar que certo volume d'água, quando contido por diques, comporta-se sempre em conformidade com a realidade física concebida. Barragens e bordas servem de impedimentos externos à tendência natural para essa natureza de corpos. Se retirarmos os impedimentos, a substância se espalharia e passaria a se comportar sob outras realidades físicas.

Nota-se, nos exemplos trazidos, que a liberdade não é uma invenção humana, nem algum tipo de vontade internalizada no homem. Trata-se – como dissemos – de um estado, de uma condição cinética na qual se encontra um determinado corpo. Nessa perspectiva, a liberdade, entendida como ausência de impedimentos externos a um corpo em movimento, constitui o ponto de partida para se investigar qualquer problema relacionado a qualquer questão concernente ao movimento dos corpos. Diante disso, para investigarmos algumas questões acerca da liberdade humana, temos necessariamente que proceder a partir dessa acepção única do conceito.

Conforme bem explica Martinich:

Uma vez que todo o fenômeno deve ser explicado em termos de movimentos dos corpos, não deveria ser surpresa Hobbes relacionar a liberdade do ser humano à liberdade dos corpos. Assim, como cada corpo tem liberdade de movimento,

quando não é obstruído por objetos externos, também um ser humano tem liberdade de ação quando esta não se encontra obstruída²⁵ (MARTINICH, 1995, p. 201).

A exposição de Hobbes em torno do conceito de liberdade, embora fácil de entender, parece não ser facilmente aceita como um conceito aplicável. Trata-se de uma concepção que soa de modo intrigante à tradição judaico-cristão-ocidental. Nesse sentido, Bramhall – como veremos no último tópico deste capítulo – revela-se um clássico opositor de Hobbes. Embora todo grande pensador, querendo ou não, permita a seus leitores a possibilidade de discordar, interpretar, aceitar ou rejeitar, seus conceitos-chave exigem que seja não só entendido, mas também aceito pelo leitor, sob pena de não conseguir compreender o autor investigado. O sistema de Hobbes não foge a essa espécie de regra.

O conceito hobbesiano de liberdade é apresentado numa perspectiva materialista e mecanicista, à luz de uma nova concepção de ciência (BERNARDES, 2002, p. 19). Não se trata da liberdade da vontade humana compreendida no sentido clássico ou aristotélico-escolástico do termo. Nesse sentido, Frateschi (2008, p. 63) traz o seguinte comentário: “[...] a natureza teleológica é substituída pela natureza mecânica: o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar [...]”. Devemos ressaltar, portanto, que o nosso autor está compreendendo o mundo a partir de uma nova concepção de realidade física.

Para melhor compreender o problema da liberdade em Hobbes, devemos antes investigar os significados de corpo, de movimento, de espaço e de tempo. E que, para o filósofo inglês, “[...] a realidade é constituída por matéria e movimento e condicionada pela lei da inércia” (BERNARDES, 2002, p. 19). Assim também devemos observar que as ideias de *tempo* e de *espaço* são fantasmas ou ilusões da mente.

Para Hobbes, corpo é algo que ocupa espaço. *Espaço* é tudo o que existe e pode ser considerado externamente ao agente. Movimento é a passagem contínua de um corpo de um lugar para outro (DIDEROT, 2006, p. 166).

Em tese, pode-se dizer que, para um corpo qualquer, tudo o que estiver à sua volta e para além de si é chamado de espaço. Em relação ao homem, pode-se afirmar que o espaço é tudo o que está fora da mente. Trata-se, portanto, de algo da esfera da ficção do espírito humano. Nesse sentido, o conceito de espaço é concebido como sendo um fantasma do objeto existente enquanto existe (*ENGLISH WORKS*, 01, VII, § 02, p. 93). Em palavras ditas de um

²⁵ Tradução nossa para: “[...] *since all phenomena must ultimately be explained in terms of the motions of bodies, it should not be surprising that Hobbes relates the liberty that human beings have to the liberty of bodies*”.

modo mais trivial, o espaço equivale ao lado de fora para o agente. Por seu turno, o tempo também é uma ficção da mente em relação ao mundo exterior. Trata-se da percepção ou da suposição numérica do movimento. O tempo é o fantasma do movimento imaginado como uma ilusão de um evento (*ENGLISH WORKS*, 01, VII, § 03, p. 94). O observador faz uma numeração dos eventos, dos movimentos dos objetos e obtém, a partir desse processo, a concepção de tempo.

As concepções de movimento e repouso são valiosas para compreendermos uma das ideias centrais de Hobbes em torno do conceito de liberdade. Diante disso, leiamos as seguintes passagens contidas no *Leviatã*²⁶:

Os homens julgam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura espontaneamente o repouso, sem meditar se não consiste em algum outro movimento esse desejo de repouso que encontram em si próprios (*LEVIATÃ*, II, p. 17).

Prossegue o nosso autor:

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento. Mas esta outra afirmação não é tão facilmente aceita, muito embora a razão seja a mesma (a saber, que nada pode mudar por si só): quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare (*LEVIATÃ*, II, p. 17).

Nota-se, no recorte supracitado, a presença de três elementos-chave para a compreensão do problema da liberdade humana. Primeiro, que tudo é constituído de matéria; segundo, que nada por si mesmo pode dar movimento a si; terceiro, que todo corpo, uma vez engendrado pela causa eficiente, tende a permanecer em movimento. Além do que, todo objeto em movimento no espaço demonstra sua resistência toda vez que outro corpo se apresenta como impedimento à ação, pois a tendência natural é mover-se perpetuamente.

A física de Hobbes parece admitir – ou de fato admite – que um corpo, uma vez gerado, desde que não haja objeções externas, tende a descrever uma espécie de ciclo natural quanto ao seu movimento. Quanto a esse ciclo natural, pode-se dizer que ele vai da geração (o início) à corrupção (o fim do movimento). A liberdade dos corpos deve ser considerada somente entre esses dois *status*.

²⁶ Muitos comentadores defendem que a física e a mecânica de Hobbes estão mais bem expostas no *De Corpore* (1655), conquanto os primeiros capítulos do *Elementos da Lei* e – principalmente – do *Leviatã* nos ofereçam subsídios suficientes para a investigação da questão em curso.

Se nada pode mover-se por si então é necessário que haja uma causa capaz de imprimir movimento aos corpos; de conceder direito de movimento. Essa causa é denominada Deus, a primeira de toda a cadeia de causalidades. Diante disso, cabe questionar: – mas o que Hobbes compreende pela expressão “Deus”?

A primeira e mais curiosa coisa que se pode notar na explicação de Hobbes em torno do significado de “Deus” é que não podemos conhecê-lo e muito menos compreendê-lo pelas nossas faculdades e poderes naturais, pois aquilo que não é possível de ser concebido ou de existir como imagem nas partes internas do corpo não pode ser conhecido pelo homem. Assim, escreve Hobbes:

Na medida em que Deus Todo-Poderoso é incompreensível, segue-se que não podemos ter nenhuma concepção ou imagem de deidade; e, conseqüentemente, todos os seus atributos significam a inabilidade e deficiência do nosso poder para conceber qualquer coisa à sua natureza, excetuando-se apenas esta concepção: *há um Deus* (*ELEMENTOS DA LEI*, XI, § 02, p. 52).

Segundo nos parece, na perspectiva de Hobbes, a deidade é uma hipótese lógica deduzida a partir de certas premissas constatáveis pela razão, a faculdade humana do cálculo. Nesse sentido, observemos com mais atenção a seguinte argumentativa desenvolvida em *Elementos da Lei*:

Os efeitos que reconhecemos naturalmente incluem necessariamente um poder que os produz, antes de eles terem sido produzidos; e esse poder pressupõe algo existente que o possui. Essa coisa que existe, dotada de poder para produzir, se não é eterna, deve ter sido produzida necessariamente por algo anterior a ela; e este último, por sua vez, por alguma outra coisa anterior, até chegarmos a algo eterno, quer dizer, ao primeiro de todos os poderes e à primeira de todas as causas. E é isso o que todos os homens chamam pelo nome de Deus (*ELEMENTOS DA LEI*, XI, § 02, p. 52).

Tuck traz um curioso exemplo para compreendermos melhor a ideia de causalidade primeira em Hobbes. A deidade é o começo e a origem de tudo, não obstante essa concepção implique a ideia de um Deus que mantém ou tenta manter tudo sob seu controle. Afirma Tuck (2001, p. 40): “o *big-bang* dos astrofísicos modernos poderia ter desempenhado para ele o mesmo papel que Deus”.

Grace (1983, p. 61) sugere que Deus criou o mundo e o deixou funcionando sozinho. A deidade não participa do mundo, mas está nele latente. Essa sugestão é interessante, pois em Hobbes, constructos artificiais ou naturais, como é o caso dos corpos animais, equivalem a objetos autômatos que funcionam mais ou menos como se fossem uma espécie de relógio (*automata*) ou aparelho mecânico.

De todo modo, a ideia de deidade resolve um problema fundamental em Hobbes. Há uma causa primeira capaz de imprimir movimento aos corpos. Sabemos que essa tarefa, não sendo uma marca do próprio corpo, ela necessariamente deve derivar de outro corpo ou força antecedente.

Diante disso, o movimento vital equivale a uma espécie de concessão para existir. Isso quer dizer que o movimento vital, embora se tenha direito sobre ele, não se trata de uma propriedade absoluta do corpo que o possui. Essa ideia reforça a concepção de que todo corpo está determinado a seguir o seu desejo que, resumidamente, significa conservar o movimento.

Diante disso, conclui-se que o homem tem por dever conservar o movimento vital. Nesse sentido, é vedado rejeitar o direito natural à vida. O indivíduo pode escolher como defender-se do que parece algo mau para si, ou a aproximar-se do que lhe é bom e útil, mas necessariamente não pode escolher não querer manter-se em seu estado cinético. Não podemos esquecer, porém, que o homem, assim como todo corpo animal, é provido de dois tipos de moções: *força vital e movimentos animais*. Se o primeiro tipo é involuntário, o segundo – como veremos a seguir – depende da vontade.

1.3.2 Liberdade como deliberação

Conforme explica Hobbes (*LEVIATÃ*, VI, p. 55), corpos providos de *força vital* e de *movimentos animais* são capazes de deliberação, ou seja, de se posicionarem entre apetites, medos e esperanças em relação a um estado de coisas ou a um dado objeto externo. Como sabemos, de acordo com as leis da matéria e do movimento, corpos situados nessa condição cinética estão determinados a se moverem contínua e involuntariamente. Sabe-se também que todo posicionamento, seja enquanto apetite ou aversão, tem como causa objetos externos. O agente é livre na medida em que o seu movimento voluntário em torno do objeto de esforço não é afetado por impedimentos externos (WATKINS, 1972, p. 161). Nesse sentido, conforme o autor nos permite entender, a liberdade da deliberação se dá no movimento de esforço em escolher entre alternativas. Diante disso, como aceitar que as escolhas procedidas no processo deliberativo sejam livres, se todo posicionamento, se toda paixão, é causada por objetos ou por fatores externos?

Aparentemente, a solução para o problema se concentra em dois argumentos principais. O primeiro seria, como defende Bernardes (2002, p. 20), a proposta que o filósofo aponta em seus escritos, a teoria da compatibilização entre liberdade e necessidade; o

segundo, a questão do tempo. A escolha é procedida entre apetites, medos e *esperanças* – uma paixão humana que consiste na crença em algo depositado no tempo *a posteriori*. Assim, portanto, – devemos ressaltar – o tempo é um conceito central para pensarmos o problema da liberdade na deliberação.

Bernardes chama a atenção para o modo como é possível deduzir que corpos vivos e finitos, como no caso humano, necessariamente são seres capazes de deliberação. Afirma o comentador:

A aplicação do princípio de inércia²⁷ ao domínio da filosofia política [de Hobbes] obedece a uma via dedutiva que tem os seguintes enunciados como premissas: a) todo corpo persevera no estado cinético (movimento ou repouso) em que se encontra; b) existem corpos que se encontram no estado de movimento; c) (segue-se que) esses corpos, que conformam um subconjunto do conjunto maior dos corpos e que se encontra em movimento, perseveram nesse estado (BERNARDES, 2002, p. 28-29).

A partir dessa ideia podemos extrair algumas inferências. Ressaltemos algumas delas na letra de Bernardes:

a) Todo corpo que pertence ao conjunto de corpos que se encontram em movimento persevera nesse estado; b) existem corpos existencialmente finitos que pertencem a uma subclasse dos corpos animados e que se encontram em um estado cinético específico, a saber: o movimento interno; c) (segue-se que) todo ser vivo se esforça por perseverar em seu estado de movimento interno, [...] (BERNARDES, 2002, p. 29).

A ideia de que nada pode imprimir movimento a si mesmo é válida não só para os objetos fora da mente, mas também em relação às ínfimas partes que compõem o indivíduo. Andar, falar, mover-se nas mais diversas direções e coisas afins é possível graças ao *conatus* que, por sua vez, é estimulado pelas concepções obtidas da relação do agente com o mundo externo. Nesse sentido, escreve Hobbes:

Embora os homens sem instrução não concebam que exista nenhum movimento onde a coisa movida é invisível, ou o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é imperceptível, não obstante, esses movimentos existem se nada os impede. Pois jamais um espaço será tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chama-se geralmente ESFORÇO (*LEVIATÃ*, VI, p. 47).

O esforço, portanto, consiste em pequenos inícios de pensamentos ou imagens em ação nas partes internas do corpo. A questão é que esses pensamentos, embora estejam

²⁷ Nota-se, com esse argumento, a influência que a nova ciência exerceu sobre a filosofia de Hobbes.

internalizados no indivíduo, são – como já tratamos em momentos anteriores – impressões obtidas a partir das relações com o mundo. Uma leitura mais acurada do capítulo VI do *Leviatã* nos permite deduzir que a razão na qual um corpo vivo se baseia quanto ao posicionamento da vontade é o interesse pela busca do bem de si.

No processo deliberativo, o último apetite ou aversão significa a vontade gerada de acordo com o interesse do indivíduo em dada situação em relação a um objeto externo. Todo ser vivo age em repulsa àquilo que representa algo de ruim e tende a aproximar-se do que lhe parece bom. Quanto a isso, observemos a seguinte exposição de Hobbes: “[...] este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE ou DESEJO [...]. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente AVERSÃO” (*LEVIATÃ*, VI, p. 47). Diante disso, devemos destacar que, na visão do autor, tanto o apetite quanto o medo (ou quaisquer outras paixões) não podem ser chamadas voluntárias, haja vista que não derivam da vontade, pois elas são a própria vontade (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 05, p. 60-61). Por essa razão, os móveis externos, uma vez que atuam sobre os órgãos dos sentidos, provocando neles as mais diversas ações e reações, não podem lhe tolher ou conferir liberdade aos corpos. O que fazer – já que significam impedimentos – é permitir um campo de ação mais amplo ou menos amplo conforme a situação, pois, segundo Hobbes, por quanto mais vias um agente possa mover-se, mais ampla será a sua liberdade (*DO CIDADÃO*, IX, § 09, p. 171).

Entretanto, quando falamos em liberdade da deliberação devemos ter a atenção voltada não só para o *conatus* em apetite ou em aversão; mas, principalmente, para a paixão a que Hobbes denomina *esperança*. A razão dessa importância é que é nesse conceito que se nota, com mais precisão, a questão da importância das concepções de espaço e de tempo. Nesse sentido, observemos a seguinte afirmação de Hobbes:

Só o *presente* tem existência na natureza; as coisas *passadas* têm existência apenas na memória, mas as coisas *que estão por vir* não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as seqüências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com mais certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza suficiente (*LEVIATÃ*, III, p. 27).

O tempo real é o presente. O passado está fechado a modificações. O futuro – embora uma ilusão da mente – é o tempo das coisas possíveis, ou seja, trata-se de uma condição ficcional na qual se podem depositar esperanças.

Conforme comenta Bernardes (2002, p. 45), “[...] o objeto sobre o qual se delibera é necessariamente um ‘objeto futuro’ ou inexistente, ou ainda, poderíamos dizer, aberto aos

caprichos do arbítrio humano”. Não é possível fazer escolhas em tempo pretérito e presente. Só podemos deliberar sobre o que ainda não aconteceu e sobre o contingencial. O *agora* e o *antes* não sofrem interferências de vontades animais.

Ressalta-se, conforme podemos conferir no recorte abaixo, que, na liberdade da deliberação, a paixão que contribui para o posicionamento do corpo é sempre a *esperança*.

Observemos como funciona e no que consiste a deliberação:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes uma esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de DELIBERAÇÃO (*LEVIATÃ*, VI, p. 54-55).

Prossegue o autor, “[...] diz-se então que toda *deliberação* chega ao *fim* quando aquilo sobre o que se delibera foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazer ou evitar, conforme os próprios apetites ou aversões” (*LEVIATÃ*, VI, p. 55). Diante disso, é importante observar que, segundo Hobbes, “[...] na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou omissão desta é o que se chama VONTADE, o ato (não a faculdade) de *querer*” (*LEVIATÃ*, VI, p. 55). O último apetite ou aversão em relação ao fazer ou ao omitir a uma dada ação significa o término da liberdade e o estabelecimento da vontade.

Em síntese, como nos mostra Hobbes, “[...] assim como a vontade de fazer é apetite, e a vontade de omitir, medo, também as causas do apetite e do medo são as causas da nossa vontade” (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 06, p. 61). Aquilo que chamamos de vontade na deliberação, como fica claro na letra do autor, – dito em linguagem coloquial – é construído de fora para dentro e esboçado como reação de dentro para fora das partes internas do agente em relação àquilo que se delibera. Assim, seja lá o que um objeto ou fator externo represente para um homem, a liberdade de mover em aproximação ou em repulsa é do agente e não da causa exterior. O que está fora pode afetar a vontade do indivíduo; mas não faz escolhas por ele. A liberdade de escolha pertence ao agente no processo deliberativo. Quando deliberamos, adquirimos a vontade de executar uma ação que está dentro de nossos poderes (SKINNER, 2008, p. 24).

Para Hobbes, “[...] não se delibera sobre aquilo que é necessário” (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 02, p. 59). Entretanto, a liberdade da deliberação é compatível com a necessidade. Isso fica mais claro se atentarmos para o fato de que existem três possibilidades de ações ou

de omissões, a saber, *voluntárias*, *involuntárias* e *mistas*. Considera-se voluntária toda ação ou omissão que se faz por apetite ou por medo; involuntária, quando se age por necessidade natural; e mista, quando se combinam numa só coisa as duas possibilidades anteriores (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 03, p. 60). Observemos os exemplos disponibilizados pelo autor:

Exemplo de uma ação completamente voluntária: alguém que, de um navio, lança seus pertences ao mar para salvar a sua pessoa; a única coisa que há aí de involuntário é a dificuldade da escolha, que não se deve à ação da pessoa, mas à ação dos ventos; o que ela mesma faz não é mais contra a sua vontade do que fugir do perigo é contra a vontade de quem não vê nenhum meio de se preservar (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 03, p. 60).

Nota-se que a necessidade de preservar a própria vida faz com que a vontade opte por abrir mão de certos poderes pessoais. O indivíduo em questão vê duas hipóteses como solução do problema: preservar as riquezas ou lançá-las n'água. Se optar pela primeira, maximiza a possibilidade de colocar em risco a vida. Se optar pela segunda, minimiza tais possibilidades. Assim, escolhe-se a hipótese que melhor preenche os requisitos básicos em torno da necessidade de conservação e defesa de si, mas trata-se de procedimentos derivados da vontade de um agente livre: “ser livre não significa mais que fazer ou deixar de fazer quando se quer, que, por conseguinte, trata-se da liberdade do homem e não da liberdade da vontade” (WOLLMANN, 1994, p. 85). Talvez, se as ações dos ventos, ou de outro fator, fossem mais favoráveis a si, o agente escolheria salvar a si e a seus pertences.

Hobbes oferece ainda como exemplo uma situação na qual se nota que as ações derivadas da força voluntária e involuntária encontram-se misturadas:

Um homem é levado à prisão, empurrado contra a sua vontade, e, ainda assim, vai voluntariamente em pé, com medo de ser arrastado pelo chão; de modo que, nesse ir para a prisão, o ato de ir é voluntário; para a prisão, involuntário (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 03, p. 60).

Tanto do ponto de vista da ação voluntária quanto da involuntária, há compatibilização entre liberdade e necessidade. Dado que a necessidade de praticar ou de omitir uma dada ação se apresenta, o agente escolhe sempre entre dois pesos, aquele que ele espera que se converta no mais suave. Quando o homem do referido exemplo lança seus bens n'água, o que ele faz é compatibilizar o medo com a liberdade, o que, por sua vez, é compatível com a necessidade.

Pensemos a partir da seguinte passagem contida no capítulo XXI do *Leviatã*, – transposta e comentada aqui por Malherbe (2002, p. 47) –: “[...] o obstáculo é sempre

exterior; quando o impedimento é interior, não dizemos do ser em questão que não é livre, mas que não tem o poder de fazer isso ou aquilo”. A vontade, seja como apetite ou aversão, é algo que se dá internamente; então não poderia significar um obstáculo dentro de si ou para si mesmo. Nesse sentido, pode-se inferir que a vontade enquanto apetite equivale a pensar: eu *posso* praticar essa ação, eu *aceito* praticar essa ação; na aversão se dá o oposto: eu *não posso*, eu *não aceito* praticar essa ação. Em ambas as possibilidades, a palavra-chave é *poder*. Então, liberdade e poder são compatíveis.

Como vimos, no processo da deliberação, a liberdade da vontade é negada. Isso é motivo de controvérsias, das quais a mais conhecida é a que se dá com o nosso filósofo e o bispo John Bramhall. O religioso defende que a vontade do homem é livre. Hobbes, como sabemos, diz que não.

1.3.3 O debate acerca do livre-arbítrio

A compreensão do significado de liberdade da deliberação nos deixa claro que a vontade não é livre para praticar ou para omitir quaisquer ações por si mesmo. A causa da vontade é extrínseca ao agente. Essa tese hobbesiana rendeu o curioso e polêmico debate entre o filósofo e o bispo arminiano²⁸ John Bramhall (1594-1663). Para Bramhall, a negação da liberdade da vontade (ou livre-arbítrio), do ponto de vista moral e político, pode trazer consequências desastrosas²⁹ para os homens. Na medida em que as ações ou as omissões resultantes da escolha não são voluntariamente produzidas pelo próprio querer do indivíduo, as leis se tornariam especiosas. Como poderiam as leis permitir ou obrigar aquilo que é inevitável, aquilo cuja causa é extrínseca?

O debate começa em 1645 e se estende até 1656, ou – a depender do ponto de vista – até 1658. A controvérsia pode ser dividida em dois ou três momentos principais. Inicialmente, trata-se de um diálogo oral. O encontro se dá em Paris, na casa do Marquês de Newcastle, mediador da conversação. Depois aparecem os manuscritos remetidos ao Marquês. Esses escritos contêm as considerações e as posições de cada parte envolvida. Por

²⁸ O arminianismo é uma linha de protestantes que deve sua nomenclatura a Jacob Hermensz (1560-1609), cuja versão latinizada é *Jacobus Arminius*.

²⁹ Hobbes, conforme Frateschi (2007, p. 116), “[...] sabe que a questão é delicada, pois certamente haverá quem use o seu argumento contra a liberdade da vontade para isentar-se de qualquer responsabilidade ou justificar a desobediência [...]”.

fim, ambos se manifestam publicamente através de textos mais ou menos longos, provocativos e explicativos.

Pouco se sabe em relação ao debate oral em si. A razão disso é simples: uma das condições para que se realizasse a discussão era que ela ficasse em sigilo. Não fosse isso, Hobbes, ao que parece, nem teria aceitado o convite do Marquês. Sabe-se que o filósofo inglês entrou no debate a contragosto (FRATESCHI, 2008, p. 99). A fonte pela qual conhecemos a tonalidade do debate são os textos produzidos por eles. Embora a controvérsia tenha rendido bons textos, tanto por parte do filósofo quanto do bispo, a sua publicação não era alvo de interesse de Hobbes.

Entretanto, com o passar do tempo, a discussão torna-se cada vez mais conhecida de um público interessado no pensamento hobbesiano. Ainda em 1645, atendendo à solicitação do Marquês, Bramhall e Hobbes³⁰ remeteram por escrito suas posições sobre a questão debatida. O primeiro a se manifestar foi o bispo. Aparentemente, o debate deveria ter sido encerrado com as referidas declarações por escrito pelos debatedores. Entretanto, conforme relata Chappell, na sua introdução à obra *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*³¹, um amigo de Hobbes, que queria conhecer os escritos, solicitou ao filósofo uma cópia do material. O amigo, porém, não lia em inglês e pediu a um certo John Davies que traduzisse os manuscritos para a língua francesa. Davies fez o trabalho solicitado e, além disso, guardou uma cópia para si. Em 1654, o jovem tradutor se encarregou de publicar o material que Hobbes não queria que viesse a público. Com essa espécie de desserviço prestado, Davies reacendeu o debate.

Ao tomar conhecimento da atitude do jovem Davies, Bramhall sentiu-se traído, pois acreditava que Hobbes havia faltado com a palavra e autorizado a publicação do texto. Diante disso, em 1655, o bispo publica um texto intitulado *A Defense of True Liberty*³². No ano seguinte, Hobbes, que também se sentiu enganado no caso, publica *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*³³. Com esse texto Hobbes parece dar a discussão por encerrada, pois não respondeu a um terceiro escrito de Bramhall de 1658³⁴.

Diante disso, concentremo-nos numa das questões instigantes emergidas do debate. Se não há livre-arbítrio – como propõe o filósofo –, como é possível responsabilizar os homens

³⁰ O texto de Hobbes, conforme Frateschi (1998, p. 36), foi enviado em 1646.

³¹ A obra traz os principais pontos dos quatro escritos produzidos ao longo do debate.

³² *A Defesa da Verdadeira Liberdade* (tradução livre).

³³ *Questões Concernentes à Liberdade, Necessidade e ao Acaso* (tradução livre).

³⁴ *Castigations of Mr. Hobbes*.

por seus atos ou por omissões? Hobbes, ao responder à questão, aparentemente controversa, empenha-se em mostrar que, mesmo negando a liberdade da vontade, é possível uma responsabilização indivíduos.

Para Bramhall, seja o que for que um indivíduo faça, a ação praticada depende sempre de seu próprio arbítrio. Nesse sentido, a liberdade de fazer ou de omitir é regulada não pela necessidade, mas pela vontade de praticar ou não a ação. Assim, os atos maléficis que um homem comete não teriam a vontade de Deus como causa e, dessa forma, o ser supremo ficaria isento de certas responsabilidades em relação a feitos humanos. Assim, o homem que comete um crime ou pecado é responsável pelo ato e pode ser punido.

Hobbes concorda que Deus não seja autor ou responsável pelas atitudes dos homens. Entretanto, discorda que o Todo-Poderoso não interfira de algum modo na vontade. Nesse sentido, o autor faz a seguinte afirmação: “[...] embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixões ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 180-181).

Na época do debate oral e da primeira declaração por escrito de cada um, Hobbes tinha produzido somente o *Elementos da Lei* e o *Do Cidadão*; o *Leviatã*, obra que completa o que podemos chamar de primeira trilogia hobbesiana, só publicada em 1651. Assim, portanto, a literatura básica discutida no encontro eram os dois primeiros livros, mais especificamente o livro *Do Cidadão*. Curiosamente, nesses dois primeiros escritos, que datam, respectivamente, de 1640 e de 1642, o filósofo não é tão enfático em relação ao conceito de liberdade quanto no primeiro manuscrito enviado a Newcastle (1645 ou 1646), no *Leviatã* (1651) e na publicação do *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*.

Em *Do Cidadão* (IX, § 09, p. 171), a *liberdade* é definida como *ausência de impedimentos ao movimento* dos corpos. Nota-se que a expressão “*externo*” não aparece como complementação ao termo *impedimento*. Com isso, o leitor pode ser induzido a não levar em consideração que o obstáculo ao movimento do corpo é sempre extrínseco e nunca intrínseco. A pergunta é: – será que esse pormenor teria contribuído para confundir Bramhall? Os textos produzidos parecem mostrar que não. A razão pela qual o bispo sugere que Hobbes faça uma radical revisão no conceito está enraizada mesmo nas ideias aristotélicas cultivadas pela Escolástica, que não permite pensarmos a liberdade com o

significado de inexistência de obstáculo ao movimento de um corpo, seja ele animado ou inanimado.

No manuscrito de Hobbes a Newcastle, encontramos uma definição mais enfática e eficaz para o conceito: “[...] liberdade é a ausência de todos os impedimentos para a ação que não estão contidos na qualidade e na natureza intrínseca do agente. Como, por exemplo, se diz que a água desce livremente, ou tem liberdade de descer pelo canal do rio [...]”³⁵ (HOBBES apud CHAPPELL, 1999, p. 38). Nessa passagem fica claro, mesmo que implicitamente, que o *impedimento* é sempre *externo*. Essa concepção de liberdade não é aceita pelo bispo. Ora, como aceitar – numa perspectiva aristotélica – que a liberdade dos rios ou de objetos inanimados tem o mesmo significado em relação a corpos animados e racionais?

O entendimento do que significa vontade está invertido em relação ao sentido empregado por Bramhall. Os desejos e as inclinações não partem do interior do indivíduo de modo que ele escolhe por si mesmo o que deve ou não fazer. Pelo contrário, para Hobbes, os apetites e os medos são causados por fatores externos. Isso se aplica a todas as esferas de atuação do humano. A escolha é sempre subjetiva. A liberdade em si mesma não é manipulada pela necessidade. Atentemos para este detalhe: Hobbes afirma que a liberdade é *compatível* com a necessidade.

Na visão do filósofo, a vontade de Deus garante a necessidade da vontade do homem, e, consecutivamente, de tudo o que depende da vontade. Se não fosse assim, a liberdade humana seria uma contradição, um impedimento à onipotência, à liberdade de Deus (*LEVIATÃ*, XXI, p. 181). Hobbes não aceita que a vontade humana seja concebida como algo em si, que atua por si mesma. Nota-se que há um empenho, em seus escritos políticos, no sentido de deixar claro que todo objeto existente no mundo é, na verdade, efeitos de causas anteriores interligadas em conexão com a deidade, o motor ou causa primeira. Nessa lógica, afirma Hobbes, “[...] portanto Deus, quê vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer [...]” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 180). A liberdade humana é compatível com o poder da deidade.

Embora Deus seja autor de tudo, não ordena que o homem pratique ações que resultem em dano para o outro. A lei natural – um conjunto de preceitos pelos quais os

³⁵ Tradução nossa para: “[...] *Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent. As, for example, the water is said to descend freely, or to have liberty to descend, by the channel of the river [...]*”.

homens podem regular suas ações – é também lei divina (*DO CIDADÃO*, IV, § 01, p. 85). A questão que Bramhall não compreende, ou não quer aceitar na filosofia de Hobbes, é que não há *bem* ou *mal* em sentido ontológico; bem e mal são atribuições humanas a dadas situações ou coisas no processo deliberativo. Aquele que comete a ação, em geral, visa um bem ou uma utilidade para si. O homem não é naturalmente mau. A ocasião é que pode transformar uma situação em crime ou pecado. Antes de continuar é preciso, porém, como faremos mais adiante, compreender o que é pecado e o que é crime.

As leis de natureza, como expusemos, são regras de prudência, preceitos da reta razão nos quais cada qual embasa suas ações ou suas omissões em função da defesa e preservação de si. Hobbes nos faz crer que, na sua concepção, o homem não é um tipo de animal inocente. O indivíduo percebe que a deidade não o protege nem oferece segurança para viver e viver confortavelmente entre seus iguais. Entretanto, a mesma racionalidade que permite ao agente fazer tais conclusões, ela lhe possibilita também compreender que é preciso criar um Deus mortal, um Deus cujas leis estejam acima da vontade dos homens e que esse artifício esteja submetido ao poder do Deus imortal. Isso deve acontecer de tal modo que os homens devem obediência ao Deus mortal e este à deidade imortal. No momento em que todos aceitam e se comprometem a viver em união, então aceitam tacitamente as concepções de *bem* e de *mal*, a submissão à *justiça* soberana. Isso decorre do fato de que aquele que se faz soberano entre os homens (agora súditos) tem direito de puni-los e de recompensar os homens por seus feitos. Hobbes indica, portanto, que a responsabilização dos atos humanos só tem sentido efetivo no interior da república.

Atentemos para o que o nosso autor entende pelas expressões *crime* e *pecado*:

Um CRIME é um pecado que consiste em cometer (por atos ou palavras) algo que a lei proíbe, ou em omitir-se de algo que ela ordena. Assim, todo crime é um pecado, mas nem todo pecado é um crime. A intenção de roubar ou matar é um pecado, mesmo que nunca se manifeste em palavras ou atos, porque Deus, que vê os pensamentos dos homens, pode culpá-los por eles. Mas antes de aparecer por meio de alguma coisa feita ou dita, em que um juiz humano possa descobrir a intenção, não se pode falar em crime (*LEVIATÃ*, XXVII, p. 247).

Assim, a responsabilização dos atos humanos depende da existência ou não do poder estatal. Nesse sentido, Hobbes sugere que, na existência ou na inexistência do Estado, a intenção de praticar atos contrários à lei natural é sempre pecado, mas só no Estado um ato danoso pode se caracterizar crime.

Bramhall, na ótica de Hobbes, não entendeu o significado da expressão “necessidade”. Necessário é aquilo que é impossível ser ou se dar de outro modo (HOBBS

apud CHAPPELL, 1999, p. 73). Ao que parece, para entender o significado de necessidade em Hobbes, Bramhall deveria pensar a física de Hobbes apresentada em *Elementos da Lei*, II e III, bem como o capítulo XII, nos quais o filósofo discorre sobre o significado de deliberação. Nessas passagens, fica clarividente que, para o autor inglês, embora não haja uma hierarquia em relação às faculdades (FRATESCHI, 2007, p. 115), a razão é dependente da imaginação.

A razão tem sua importância diminuída frente à faculdade da imaginação. Essa diminuição do papel da razão escandaliza Bramhall (FRATESCHI, 2007, p. 100). A tradição geralmente coloca a razão no centro e em torno dela giram as demais faculdades. Assim, as paixões humanas devem estar submetidas diretamente à razão.

Agostinho, pensador do século V, nos ajuda a compreender melhor a importância que a razão possui na discussão acerca do livre-arbítrio. Nesse sentido, a razão é vista como a faculdade mais excelente que o homem possui; acima da razão só Deus (AGOSTINHO, 1995, p. 92). Nota-se que Bramhall partilha dessa concepção. Isso é bastante significativo, pois a razão deve ter controle sobre os atos passionais. A razão, por sua vez, está abaixo de Deus, então, se ela não consegue evitar a prática de um ato maléfico, é responsabilizada justamente porque ninguém está ordenado a praticar o mal, então, se assim se procede, é por vontade própria e não pela vontade divina.

Essa concepção nos faz supor que as reações humanas partem da razão (ou das partes internas do indivíduo), como pensamentos gerados pelo próprio indivíduo sem interferências extrínsecas. E, em razão disso, o agente é o autor de seus próprios atos. O agente, se bem usasse a razão, não praticaria ações que poderiam ser evitadas. O indivíduo praticou algo que partiu de si, algo de que Deus não é autor, por isso, deve ser responsabilizado.

Já para Hobbes, a razão é uma faculdade de calcular, e o material com o qual ela opera se origina na sensação pela relação agente e coisas (corpos) externos (FRATESCHI, 2007, p. 114). Ou seja, a causa é sempre extrínseca. Nesse sentido, afirma o autor: “[...] quando o homem pensa em algo qualquer, o pensamento que se segue não é tão fortuito como poderia parecer” (*LEVIATÃ*, III, p. 24). Ressalta-se que o *conatus* ou o esforço, por si mesmo, não dá início a movimento algum. O movimento deriva das sensações obtidas pelo agente em relação com outros corpos dispostos no mundo. Como sabemos, toda sensação que afeta os sentidos percorre o interior do corpo como uma *imagem em ação* do objeto externo em relação ao agente.

Essa concepção mecânica da vida humana nos permite deduzir que a deidade, embora dado seu caráter onipotente, pode – caso fosse necessário – não permitir que os homens

praticassem ações danosas uns aos outros, mas isso seria um contrassenso, pois privaria do agente a liberdade da deliberação em torno do bem e do mal para si.

Hobbes concilia a negação do livre-arbítrio com a responsabilização pelos atos praticados e a justa punição³⁶ (FRATESCHI, 2007, p. 110). Isso, porém, não é uma tarefa fácil de aceitar, se antes não compreendermos o significado de liberdade e de vontade como conceitos distintos e incompatíveis. A liberdade do corpo é compatível com a necessidade e a vontade é somente um último apetite ou aversão desse mesmo corpo animal no processo deliberativo. Embora, no sistema hobbesiano, tudo seja *matéria* e *movimento*, a vontade é um mero posicionamento do *conatus*, que é movimento voluntário. Liberdade da vontade é um tema que não cabe na filosofia de Hobbes.

³⁶ Há uma passagem bíblica bastante difundida na cultura ocidental na qual Moisés expõe a seguinte questão, que, de algum modo, parece ter sido de interesse no debate. Escreve o suposto autor do Pentateuco: “[...] Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden, para que o cultivasse e guardasse. E [...] ordenou ao homem: ‘você pode comer de todas as árvores do jardim. Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, com certeza você morrerá’” (GÊNESIS 2:15-17). Sabe-se – de acordo com a Bíblia – que Adão comeu do fruto proibido, cometendo, portanto, desobediência à lei divina. Na perspectiva de Bramhall, se negarmos que a vontade do homem é livre, como responsabilizar Adão pelo ato, que, na ótica cristã, culminou com a queda do primeiro homem e, conseqüentemente, de toda a sua descendência? Ora, se tudo está causado extrinsecamente, que culpa Adão teria? Na perspectiva hobbesiana, antes de Adão comer o fruto, ele pensou nas vantagens e nas desvantagens de praticar a ação, teve medos e esperanças, até que, por fim, como último apetite de sua vontade, se posicionou favoravelmente em relação ao seu objeto de deliberação. Trata-se do ato de um homem livre na sua deliberação em torno da necessidade de comer ou não do fruto. Adão, dada a sua intenção, enquanto deliberava, comete um pecado contra a lei divina, mas o crime só vem com o ato consumado.

2 O ESTADO: DELIMITAÇÃO E EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE HUMANA

Conforme mostramos no capítulo anterior, na inexistência do Estado, a liberdade é infrutífera, pois se cada indivíduo tiver direito ilimitado sobre todas as coisas, todos estarão vivendo em uma situação de miséria e de toda sorte de malefícios que se colocam contra o direito à existência biológica e ao desejo de vida confortável. Diante disso, os homens instituem o Estado, um mecanismo capaz de delimitar a liberdade humana. Isso é possível porque o soberano, ao regular suas ações, estabelece a lei civil, que orienta e delimita espaços. Cada qual deixa de ter direito a tudo, mas, em contrapartida, o Estado assegura e protege os interesses dos partícipes da sociedade civil. Esses interesses estão ligados à autoconservação e ao desejo de vida confortável. Para melhor discorrer sobre a questão, dividimos este capítulo em cinco subtítulos. Inicialmente discutimos o problema da origem do Estado, que, na perspectiva de Hobbes, está no medo recíproco. Em seguida trazemos à baila o significado de liberdade dos súditos. O último ponto a ser problematizado é o que podemos denominar de liberdade política. Antes disso, porém, faz-se necessário trazer uma breve comparação entre o significado de liberdade em relação aos antigos e aos modernos; bem como mostrar a função e importância do direito de resistência na concepção hobbesiana de Estado moderno.

2.1 A ORIGEM DO ESTADO

Hobbes (*LEVIATÃ*, XVII, p. 143) permite-nos afirmar que o homem, por natureza, ama a liberdade – ou seja, o direito ilimitado sobre todas as coisas – e a possibilidade de dominação ao outro. A admissão do poder estatal como uma restrição a tais tendências só é aceita porque os indivíduos têm algo em comum, a saber, o medo³⁷ recíproco da morte violenta e o anseio por uma vida mais confortável que nas condições naturais. Diante disso, antes de tocarmos em problemas como *a liberdade dos súditos*, *o direito de resistência* e da liberdade humana em condições civis, faz-se necessário que investiguemos a proposta

³⁷ A causa do medo mútuo, na visão do autor, deriva-se da igualdade natural e da vontade recíproca de provocar danos (*DO CIDADÃO*, I, § 04, p. 33). Quanto ao segundo elemento, devemos enfatizar que tal vontade não advém de uma possível predisposição humana para a prática do mal para o outro, mas, sim, da necessidade de agir visando sempre o bem para si mesmo. Tuck situa a vontade mútua de causar dano na impossibilidade recíproca de se conhecer as intenções alheias. Observemos a sua argumentativa: suponha que eu o veja caminhando pacificamente pela savana primitiva, assoviando e portando o seu tacape: você representa um perigo para mim: você pode muito bem pensar que não: sua disposição é inteiramente pacífica. Mas eu posso pensar que sim, e o exercício do meu direito à autopreservação depende apenas de minha avaliação da situação (TUCK, 2001, p. 79).

hobbesiana relativa à formação do Estado. Em vista disso, indaguemos: – como é possível e como se origina o *Grande Deus Mortal*.

No entendimento do nosso autor, o Estado pode formar-se por uma das seguintes vias, a saber, por *aquisição* ou por *instituição*. De todo modo, na perspectiva hobbesiana, a causa que leva os homens a aceitar a submissão está ligada ao medo da morte. Leiamos a seguinte passagem:

[...] um homem pode por medo sujeitar-se a quem o ataca, ou pode atacá-lo; ou ainda, os homens podem se juntar para se sujeitar àquele sobre quem estão de acordo, por medo dos outros. Quando muitos homens se sujeitam conforme o primeiro modo, surge daí, como que naturalmente, um corpo político do qual procede a dominação paternal e despótica; e quando se sujeitam conforme o outro modo, por meio da mútua concordância entre muitos, o corpo político que formam é na maioria das vezes chamado de república, para distingui-lo do modo anterior, ainda que esse seja o nome geral dado a ambos (*ELEMENTOS DA LEI*, XIX, § 11, p. 101).

No primeiro caso, a submissão é aceita em razão do medo que os submetidos sentem em relação àquele que se acha em posição de domínio. Nesse caso, nota-se um problema: sendo a diferença de forças corporais e intelectivas pouco significativas para sustentar uma possível diferença entre indivíduos, como derivar do medo a origem do poder estatal? Pela lógica dos argumentos de Hobbes, por medo da morte um homem submete-se àquele a quem teme ou deve sua vida. A força e a astúcia são elementos importantes para cada indivíduo, mas por si só não permitem que consideremos que um homem é do tipo dominador e o outro, dominado, pois, no que tange a isso, as diferenças são desprezíveis ou pouco consideráveis.

No segundo caso, o poder comum deriva da união dos indivíduos por medo recíproco que se submetem à proteção de um terceiro. Esse argumento é mais interessante, pois, considerando que os homens são naturalmente iguais, somente poderiam aceitar como soberano sobre si uma pessoa não humana. Desse modo, a razão constrói a pessoa do soberano, que, mediante um contrato entre iguais, autorizam-no.

Como fica claro em *Elementos da Lei*, ambos os modos de aparecimento do poder estatal podem ser denominados *república*. No primeiro caso tem-se o poder despótico ou dominação paternal e, no segundo, o domínio institucional. Em *Do Cidadão* (V, § 12, p. 111), Hobbes afirma que a república por aquisição é *natural* e que a república por instituição, *política*.

O ponto fundamental para o estabelecimento do poder estatal está em que haja o consentimento de todos ou da maioria. Isso está presente, seja na república por aquisição, seja na república por instituição, porque, em ambas as situações, os elementos projetores da

sociedade são os mesmos: a procura pela neutralização do medo da morte violenta e o desejo de vida confortável. Tanto em uma possibilidade quanto em outra, uma vez instaurado o poder estatal, o soberano torna-se provedor da segurança e proteção em relação aos desideratos humanos contidos como pressupostos no contrato de autorização. Entretanto, a tese da sociedade natural, qual seja, da república por aquisição, é refutada no sistema de hobbesiano. Isso fica claro já no começo da primeira parte em *Do Cidadão*, onde o autor considera que aceitar a ideia de que o homem é um animal político por natureza equivale a um erro procedente de se investigar a natureza humana com muita superficialidade (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 28).

O objeto de interesse, ao aceitar o poder estatal como restrição à liberdade a todas as coisas, não é outro senão a precaução em relação à proteção de interesses particulares de cada indivíduo. Trata-se, desse modo, de uma forma egoísta de procurar a realização de desejos. Não obstante, isso se constitui em algo problemático do ponto de vista moral, pois, na medida em que todos agem com base no mesmo princípio, quer queira, quer não, de algum modo a sociedade acaba sendo um ponto de encontro dos interesses. E todos, de algum modo, podem dela se beneficiar.

Atentemos para as paixões que implicam condições de possibilidade para que os homens possam reunir-se em forma de sociedade. Escreve Hobbes:

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para a vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo (*LEVIATÁ*, XIII, p. 111).

Nota-se que o abandono da vida em liberdade ilimitada não se dá gratuitamente. A ideia de ganho econômico está presente. Viver numa condição na qual o risco de perder a vida ou de sofrer danos é menor significa um ganho econômico, pois ter acesso efetivo aos meios que permitem uma vida mais confortável constitui-se em vantagem. A necessidade de autoconservação e as paixões egoístas exigem que o indivíduo trabalhe visando sempre maximizar ganhos e minimizar perdas. Nesse sentido, conforme mostra Polin (1992, p. 94), “[...] a esperança de viver bem graças ao seu trabalho substitui a esperança de conservar sua vida defendendo-se pela violência”.

Dada a igualdade natural em termos de capacidades corporais e intelectivas, a precaução em relação ao outro aparece como predisposição para causar danos uns aos outros. A razão central pela qual se age assim está na supervalorização de si, no colocar-se a si

mesmo no foco da ação, no individualismo que a necessidade de defesa de si em um estado de natureza exige.

Devemos ressaltar que as razões pelas quais os homens aceitam viver sob poder comum não é a conservação e defesa da vida do outro ou o seu desejo de coisas que trazem comodidade. O outro está sempre em segundo plano, mas, antes de concluirmos precipitadamente sobre as possíveis implicações morais da questão, devemos atentar para o fato de que essa espécie de zelo incondicional em torno de si deriva da necessidade natural que o agente tem em relação à autoconservação, à inexistência de segurança e à necessidade de proteção à vida em estado de natureza.

Diante disso, indaga-se: – por que os homens permanecem egoístas no interior da república? Por que eles mantêm o individualismo, a busca da realização do interesse próprio? A resposta parece estar contida na ideia de a sociedade não visa modificar a natureza humana; visa permitir que cada qual realize os seus objetivos pessoais sem que, com isso, tenha que entrar em confronto belicoso com seus concidadãos.

A lógica do comportamento humano é deduzida das razões pelas quais os homens se reúnem. Uma das melhores passagens para notarmos a argumentativa de Hobbes em torno dessa questão encontra-se em *Do Cidadão*, capítulo I. Leiamos alguns trechos:

Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, quando se reúnem para comerciar, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, porém apenas a seu negócio; se é para desempenhar algum ofício, uma certa amizade comercial se constitui, que tem em si mais de zelo (*jealousy*) que de verdadeiro amor, e por isso dela podem brotar facções, às vezes, mas boa vontade nunca; se for por prazer e recreação da mente, cada homem está afeito a se divertir mais com aquelas coisas que incitam à risada, razão porque pode [...] mais subir em sua própria opinião quando se compara com os defeitos e deficiências de outrem [...] (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 29-30).

Nota-se que o móbil que faz com que cada qual se posicione em relação a fatores externos e o interesse próprio – aquilo que agrada em primeiro lugar a si mesmo. O outro, assim como todo objeto de interesse, é visto como um meio para a satisfação da vontade particular. Prossegue o autor:

Assim constatamos que, o mais das vezes, nesse tipo de reunião ferimos os ausentes; sua vida inteira, todos os seus direitos e ações são examinados, julgados, condenados; é até mesmo muito raro que algum presente não receba alguma seta antes de partir, de modo que não é má a razão daquele que procura ser sempre o último a ir embora (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 30).

Em não havendo interesse particular em questão não há motivos para estabelecer sociedade alguma. Assim, as paixões permitem que os indivíduos se posicionem favoravelmente à sociedade ou, dependendo do interesse em questão, que se movam em aversão. Isso se dá desse modo, porque, afirma Hobbes,

Embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem –, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 32).

Deve-se ressaltar, a origem do Estado está no medo recíproco: “somente o medo da morte convence o homem a renunciar às honras e às vantagens do estado natural e a aceitar o Estado civil” (BOBBIO, 1991, p. 85). Entretanto, o medo, por si só, é insuficiente para fazer com que os homens instaurem o poder comum. Nesse sentido, é necessário que se recorra à reta razão, que, por meio das leis de natureza, mostra os meios apropriados à união. Entretanto, a razão por si só também não basta; pois, se bastasse por si só, o Estado seria algo desnecessário (BOBBIO, 1991, p. 40), pois que a razão existiria desde sempre.

Angoulvent (1996, p.112-113) situa a origem do Estado noutra elemento. Para ela, não é o medo de morrer que faz o homem procurar a sociedade. O homem, segundo a intérprete, não é fraco. A questão é que os indivíduos temem a possibilidade à descontinuação, ao desaparecimento da espécie. Entretanto, essa leitura de Angoulvent, ao que parece, está em desacordo com a filosofia de Hobbes. O sentimento de medo da morte reflete a preocupação que cada indivíduo tem em relação à própria existência.

A solução do problema da origem do Estado está em parte nas paixões – dentre as quais o medo da morte é a principal – e em parte na razão. Quanto a esta última, observemos as três primeiras leis de natureza descritas no *Leviatã*. A primeira consiste na seguinte regra prudencial: “[...] *que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir e, caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 113).

Nota-se que a lei deixa duas alternativas para o indivíduo: o agir pacífico e, na sua impossibilidade, o agir belicoso. Na incerteza quanto às intenções alheias, não é de se esperar que os indivíduos tenham atitudes pacíficas em relação ao seu oponente, pois, na inexistência de soberano, todo indivíduo tende a querer impingir medo ao outro.

Da primeira lei deduz-se a segunda, cujo conteúdo orienta:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar o seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (LEVIATÃ, XIV, p. 113).

Para que o direito a todas as coisas seja abandonado e a soberania autorizada pelos agentes, é necessário admitir terceira lei: “[...] *que os homens cumpram os pactos que celebrarem*” (LEVIATÃ, XV, p. 124).

Diante das contradições do estado de guerra, os homens optam pela instauração de um poder comum. O acordo é tácito. É como se cada uma das pessoas implicadas dissesse mutuamente: “[...] *autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*” (LEVIATÃ, XVII, p. 147). Assim, os homens naturais instituem uma condição na qual aquele que recebe a autorização torna-se soberano absoluto sobre as vontades dos contratantes. E todos os atos do soberano passam a ser da vontade dos súditos.

O soberano é eleito para oferecer segurança e proteção aos súditos. Assim, a lei suprema é a segurança e proteção do povo (DO CIDADÃO, XIII, § 02, p. 220). Observemos, na argumentativa a seguir, algumas das exigências básicas dos súditos:

1. Serem defendidos contra inimigos externos.
2. Ter preservada a paz em seu país.
3. Enriquecerem-se tanto quanto for compatível com a segurança pública.
4. Poderem desfrutar de uma liberdade inofensiva (DO CIDADÃO, XIII, § 06, p. 223).

Com base nisso, a obrigação dos súditos em relação ao soberano se sustenta enquanto houver segurança e proteção³⁸ (LEVIATÃ, XXI, p. 188). Esgotadas essas duas razões pelas quais o Estado é instituído, esgota-se também o compromisso dos submetidos, que podem – se for o caso – passar a servir a outro senhor.

O Estado surge como o poder ilimitado sob o qual cada súdito está livre em face à lei positiva. Entretanto, diante dessa concepção de poder, é preciso que investiguemos o que e como se pode entender a liberdade dos súditos, pois a liberdade humana – suspeita-se – é mais significativa para aquele que a possui, quando se vive no interior da república.

³⁸ Embora o Estado tenha como finalidade oferecer segurança e proteção, Hobbes admite que seja impossível que essas coisas se estendam de modo completo aos cidadãos, de modo que ninguém corra risco de morte violenta, danos físicos ou morais. Mesmo assim, escreve o autor, “[...] pode-se providenciar que não haja causa justa para o medo” (DO CIDADÃO, VI, § 03, p. 117).

2.2 A LIBERDADE DOS SÚDITOS

Se, no estado de natureza, todo homem tem direito a todas as coisas – inclusive ao corpo do outro (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112-113) –, na condição civil, comparada à situação anterior, há restrições: a liberdade é menos ampla. Nesse sentido, afirma o nosso autor, “[...] a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano preteriu [...]” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 182). Numa primeira análise, pode-se objetar, no que tange ao problema da liberdade, que o homem prefere a condição natural à vivência em sociedade civil. Isso parece ser verdadeiro se considerarmos a apresentação do conceito em termos quantitativos. Se, porém, consideramos em termos qualitativos, veremos que, embora se ame o ilimitado, todo homem prefere a condição estatal. Para realizar o desejo de vida confortável é preciso ter a liberdade aos meios, e que esta seja assegurada e protegida pela lei civil.

A expectativa da mera realização precária da existência biológica não satisfaz a natureza humana. É preciso haver Estado. Assim como é necessário que o Estado exista como um mecanismo capaz de permitir que súditos se beneficiem do pacto de união. Entretanto, dado que a liberdade dos súditos está apenas em relação àquilo que o soberano permite como direito, como sustentar que não se trata de uma concepção especiosa de liberdade?

Aparentemente, a solução para a qual Hobbes aponta consiste na hipótese da compatibilização entre a liberdade dos súditos e o poder do soberano. Em vista disso, é preciso que, ao tocar o problema da liberdade dos súditos, perguntemos pelo significado de vontade do soberano, no que consiste e como é formulada.

Destaca-se que Hobbes não defende a submissão total da liberdade humana ao poder soberano. Embora o soberano seja absoluto sobre a vontade dos súditos, a ideia dominante consiste em afirmar a tese da compatibilidade entre liberdade e poder. Como bem coloca Bobbio (1991, p. 26), em todas as épocas, o pensamento político é marcado a partir da antítese *opressão-liberdade* e *anarquia-unidade*. Hobbes está posicionado em acordo com a segunda ideia: “[...] o ideal que defende não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia”. Em condições de anarquia, cada um tem liberdade a tudo, já que não há o impedimento da lei em sentido positivo à prática das ações humanas. O poder estatal impede que cada súdito tenha direito ilimitado. Entretanto, em relação àquilo que a lei permite, todo súdito está livre.

Para Hobbes, “[...] 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*”

(*LEVIATÃ*, XXI, p. 179). Então, efetivamente, a questão é: – como assegurar-se de que realmente é possível haver liberdade em tal sentido no interior da república? A resposta parece estar situada na ideia de que os súditos reconhecem suas liberdades na medida em que conhecem os limites prescritos na lei civil.

Então se pergunta também: – como é possível conhecer as leis civis na sua totalidade? Nesse caso, responde o filósofo: “[...] a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e chama-se civil, e a outra não é escrita e chama-se natural” (*LEVIATÃ*, XXVI, p. 228). Sabe-se que as leis naturais são preceitos existentes na reta razão de todo homem. Assim, na medida em que conhecem a lei natural, conhecem também a lei civil. Ora, “[...] a ignorância da lei de natureza não pode ser desculpa para ninguém, pois deve supor-se que todo homem que é capaz de usar a razão sabe que não deve fazer aos outros o que jamais faria a si mesmo”³⁹ (*LEVIATÃ*, XXVII, p. 248).

Com isso, os súditos podem saber, em relação ao outro, o que é lícito ou ilícito praticar, mesmo sem ter contato formal com a lei positiva. Entretanto há, nessa interpretação, um paradoxo, pois pode haver situações nas quais o súdito note que a ação que pretende praticar está entre aquelas que ele não gostaria que alguém fizesse contra si, mas que a lei, em tal circunstância, nada diz a respeito. Assim, no silêncio da lei, o súdito vê-se livre para agir como bem quiser.

Do ponto de vista da lei natural, a ação seria contrária à reta razão, caso tais regras não fossem prudenciais; e, de acordo com o direito positivo, seria uma ação legal, pois a lei nada estaria versando sobre a questão. De todo modo, o cidadão saberia que sua ação não é correta, uma vez que estaria fazendo algo que ele mesmo não gostaria que fosse feito contra si. Nesse sentido, Hobbes é claro ao afirmar que, em relação àquilo que a lei nem libera e nem proíbe, cada qual está livre para proceder como bem entender.

O filósofo afirma – como se pode constatar na passagem abaixo – que os homens, ao criarem o Estado, criaram também a lei civil:

Do mesmo modo que os homens criaram um homem artificial, a que chamamos república [...], também criaram laços artificiais, chamados *leis civis*, os quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta aos seus próprios ouvidos (*LEVIATÃ*, XXI, p. 181).

³⁹ Excluem-se crianças, loucos, débeis naturais e pessoas que, de algum modo, estão impedidas de fazer o uso correto da razão (*LEVIATÃ*, XXVI, p.230).

Se os verdadeiros autores da lei civil são as pessoas dos contratantes que se tornam súditos com a instituição da república, o poder de regular essas leis não cabe a eles. Se os súditos pudessem regular a própria lei que criaram, seria uma contradição, pois as regulariam de modo a favorecer mais a si que aos demais. Em suma, não seria possível haver poder comum. A única maneira de garantir que haja segurança e proteção, principal objetivo contido no contrato de autorização, é admitir que aquele que regule as leis seja soberano sobre a vontade dos súditos. Por isso, o filósofo, por analogia, mostra a lei civil como se fosse uma linha imaginária cujas pontas conectam a boca do *autorizado* ao ouvido dos cidadãos.

Hobbes é franco em admitir que os laços artificiais ou leis civis são fáceis de serem rompidos (*LEVIATÃ*, XXI, p. 181). Em vista disso, é preciso que os partícipes da sociedade civil se sujeitem a um mecanismo que impeça ou dificulte o rompimento. Esse mecanismo consiste no gládio da justiça, o qual pertence e pode ser usado somente pelo soberano. Essa espada consiste no elemento suficientemente capaz de impingir o medo aos súditos e, assim, coagir para a obediência.

O soberano, ao regular as leis, pretere certas liberdades. Nesse sentido, destaquemos algumas delas: “[...] a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 182). Nessa passagem, o autor reforça a tese de que a condição civil não é avessa à liberdade humana. Pelo contrário, trata-se de um Estado que, em relação aos objetivos contidos no contrato, guarda certa característica liberal. O soberano não interfere na liberdade dos súditos em face aos pactos mútuos. O Estado é o mecanismo que vincula os direitos transferidos nos pactos mútuos. Com isso, permite que o uso da liberdade não seja infrutífero para a busca da realização dos interesses dos seus submetidos. O poder estatal, ao que parece, interfere minimamente na maneira pela qual e para a qual os súditos estabelecem relações contratuais nos limites permitidos pela própria lei civil.

Diante dessa apresentação do conceito de liberdade humana, a lei civil existe como o mecanismo capaz de limitar espaços, permitir vias, proibir ações. Assim, a liberdade dos súditos depende sempre da amplitude do espaço, da quantidade de vias que se podem percorrer. Quanto mais ampla for a área de não interferência, tanto mais ampla é a liberdade do súdito (BERLIN, 1981, p. 137).

Hobbes compara a liberdade ao movimento do leito dos rios, cujas margens significam obstáculos. Essa analogia serve para pensar a relação cidadão-lei civil. O indivíduo está livre para mover-se entre as margens da lei.

A deduzir pela “analogia do rio”, a lei civil tem uma dupla funcionalidade: orientar o curso das ações e servir de limites. Na medida em que o súdito a conhece, fica-lhe claro qual via ou vias ele tem liberdade de percorrer, de usufruir. Enfatizando, pelo conhecimento da lei, sabe-se o que é permitido e o que é proibido. Assim, portanto, por esse aspecto, a lei civil serve para orientar os súditos. Por outro lado, a mesma lei limita o campo de ação.

Hobbes define a lei civil nos seguintes termos:

A LEI CIVIL é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra (LEVIATÁ, XXVI, p. 226).

Nota-se que a lei, quanto à sua aplicabilidade, não reconhece hierarquias, graus de riquezas, cores, raças ou qualquer outra ordem de coisas possível de existir no interior de uma república. As leis são, na verdade, ordens para aqueles a quem são dirigidas (*LEVIATÁ*, XXVI, p. 226). Hobbes só reconhece dois tipos de pessoas, os súditos e o soberano. O soberano está acima da lei e abaixo desta, os seus submetidos; ou seja, aqueles que estão dispostos a obedecer.

Como pressupomos em passagens anteriores, no estado de natureza, a indefinição de limites permite que, ao lidar com o próprio direito, os homens vejam-se numa situação paradoxal: tem-se liberdade para agir como se tudo fosse seu, mas o benefício é tão insignificante, diante do desejo humano de poder, que é como se nada lhe pertencesse. Os efeitos resultantes de um tal direito se desdobra na ideia de que, no fundo, não se tem direito algum (*DO CIDADÃO*, II, § 11, p. 52-53). Já no Estado, embora a liberdade seja menos ampla, a lei do soberano assegura que, em relação àquilo que pertence a um súdito, não pode ser reivindicado, salvo em situações específicas, como direito por outro cidadão. A liberdade de realização de interesses humanos em torno da vida mais satisfeita e da autoconservação deixa de ser mero querer para ser algo efetivo e realizável do ponto de vista teórico-prático. O desejo de vida confortável encontra na liberdade em face à lei civil a possibilidade de obter, por meio do trabalho, elementos necessários à sua realização. Além disso, o medo recíproco da morte violenta é neutralizado pela ideia de soberania, que garante segurança e proteção aos súditos.

Ao compatibilizar a liberdade dos súditos com o poder do soberano, Hobbes (*LEVIATÃ*, XXI, p. 182) destaca-se como defensor da concepção moderna de Estado. Nesse sentido, sua filosofia política difere e se opõe ao modelo clássico aristotélico, que reconhece apenas que o Estado é livre. Quando se fala em liberdade no mundo antigo – como veremos na sequência –, a referência é à cidade; não ao cidadão.

2.2.1 A crítica à liberdade dos antigos

A discussão em torno do conceito de liberdade em sentido político, na tradição clássica, sempre remete à noção de Estado livre (*free state*) (SKINNER, 1990, p. 300). Hobbes, no capítulo XXI do *Leviatã*, chama a atenção para o problema da interpretação da concepção de liberdade pressuposta em autores gregos e romanos, como Aristóteles e Cícero. Para o filósofo inglês, falta um critério que seja eficiente em distinguir o direito do indivíduo da liberdade da república. Quando se afirma que os *atenienses* e os *romanos* são livres, “[...] não significa que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um povo, ou de o invadir” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 183). O que há é a liberdade do corpo estatal em relação a outros corpos estatais.

O que a tradição entende por liberdade não serve ao modelo hobbesiano como designativo para se referir ao indivíduo. Devemos lembrar: liberdade, para Thomas Hobbes, significa *ausência de impedimentos externos a um corpo em movimento*. Entre os referidos povos, o conceito é aplicado apenas à *polis*. Na perspectiva da moderna filosofia hobbesiana, é preciso levar em conta a existência de dois conceitos centrais: uma questão é a liberdade dos indivíduos naturais que compõem o corpo político, outra é a liberdade da república.

Tendo a liberdade como problema, procuramos agora traçar um breve comparativo entre os dois modelos e mostrar as críticas que Hobbes faz aos antigos. Nesse sentido, nosso objetivo principal é destacar a importância do direito de resistência defendido por Hobbes como uma característica irremovível na sua concepção de Estado moderno. Também é de nosso interesse trazer à baila a problemática da afirmação das liberdades e garantias individuais notáveis aos olhos dos modernos. Quanto a esse segundo ponto, recorreremos ao pensador suíço Benjamin Constant (1767-1830), cujo texto do qual nos utilizamos deriva de uma de suas conferências proferida no ano de 1819, em Paris. O escrito, traduzido para o

português como *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*⁴⁰, nos ajuda a perceber, com maior clareza, a problemática da liberdade em relação aos dois modelos estatais.

Benjamin Constant (1998, p. 310) faz a seguinte indagação: – o que um homem moderno, seja ele de qualquer parte do Ocidente, entende pela palavra liberdade? A resposta parece óbvia, ou seja, todos concebem a liberdade como direito de *não submeter-se senão às leis, escolher seu trabalho, ir e vir* e coisas semelhantes. São direitos que todo homem moderno reivindica para si no seu cotidiano. O homem antigo não podia desfrutar de tamanha liberdade.

Para procurar investigar melhor as questões, recorreremos à *Política*, de Aristóteles. Embora Hobbes cite literalmente a Cícero e, implicitamente, a outros pensadores, a crítica hobbesiana se dirige, com mais ênfase e veemência, ao pensador grego. Constant não se refere a modelos e não cita nomes específicos; apenas ocupa-se em traçar comparativos e extrair conclusões.

Aristóteles, diferentemente de Platão, não influencia o pensamento medieval desde o seu começo. O peripatético demora a ser conhecido como um dos mais importantes pensadores do mundo ocidental. Nesse sentido, devemos a pensadores árabes a nossa aproximação tardia. Influenciada por eles, a escolástica – cuja referência principal é São Tomás de Aquino – se encarregou de reincorporar a filosofia aristotélica ao *pensar ocidental*⁴¹, a partir do século XIII. Durante longos tempos uma vasta gama de teses aristotélicas permanece inabalável. Somente com o surgimento da modernidade começam a aparecer contestações relevantes. Noutras palavras, na medida em que se acendem as luzes da modernidade, começa a surgir posicionamentos contrários teses até então sustentada pelo filósofo grego.

O ataque ao pensamento aristotélico, embora ainda discreto, já se faz notar nas linhas iniciais da primeira obra filosófica de Hobbes:

A explicação verdadeira e perspicua dos Elementos das Leis, Naturais e Política, que é o meu presente escopo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e daquilo que chamamos de lei. Relativamente a esses dois pontos, assim como os escritos dos homens avolumam-se sucessivamente desde a antiguidade, assim também aumentam as dúvidas e

⁴⁰ Esse texto está publicado na Revista Filosofia Política, nº 02, 1985 (L&PM). Dada a dificuldade na localização do material, optamos pela versão inglesa contida em *Political Writing*, uma compilação de escritos políticos do autor.

⁴¹ O aristotelismo foi levado para o mundo ocidental do referido século pelos filósofos árabes. Nesse sentido, costuma-se destacar os nomes de Averróis e de Avicena.

controvérsias a respeito deles. E, uma vez que o conhecimento verdadeiro não engendra dúvida nem controvérsia, mas sim conhecimento, é manifesto, dadas as presentes controvérsias, que aqueles que até hoje escreveram sobre isso não entenderam bem o seu próprio assunto (*ELEMENTOS DA LEI*, I, § 01, p. 03)⁴².

Na perspectiva de Hobbes, o foco central de toda investigação em termos políticos está no modo pelo qual se busca conhecer a natureza humana. Nesse sentido, a fundamentação do ponto de partida é essencial. Tanto um filósofo quanto o outro, cada qual a seu modo, faz isso. Assim, porém, enquanto o inglês parte da hipótese de que, antes da sociedade, o homem vive em estado de natureza, o grego postula que, por natureza, o homem é um animal social.

Observemos, com mais atenção, a questão da sociedade natural defendida por Aristóteles. Nota-se, na passagem abaixo, que o ponto de partida é o impulso natural de perpetuação da espécie perpetrado na relação masculino e feminino. Escreve o filósofo grego:

As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie (isto não é o resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois de um indivíduo um outro ser da mesma espécie), e a união de um comandante e de um comandado naturais para a sua preservação recíproca [...] (*ARISTÓTELES*, 1997, p. 13-14).

O impulso natural de procriação, que faz unir os pares com a finalidade de conservar a espécie, dá origem à família. O aglomerado de várias famílias forma um povoado. O agrupamento de vários povoados com interesses comuns forma a cidade. Ou seja, a cidade é a atualização das potências contidas nos homens-animais políticos. Conforme Aristóteles (1997, p. 15), “[...] a natureza de uma coisa é o seu *estágio final* [grifo nosso], [...], o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família⁴³”. O processo celebrado com a união entre *masculino* e *feminino* para a perpetuação da espécie se completa na cidade, a

⁴² Esse mesmo ponto é retomado em *Do Cidadão* (I, § 02, p. 28).

⁴³ Nos termos em que Aristóteles nos apresenta, o conceito de família é irrelevante para Hobbes. O tema é abordado no capítulo XX do *Leviatã*. Nota-se que a hipótese de que um conglomerado de famílias dá origem à cidade é desconsiderada. A família, no sistema hobbesiano – embora não necessariamente –, pode ser vista como um elemento voltado para a procriação e para a continuação da espécie; não como elemento fundador do Estado (KAYSER, 2007, p. 79). No seu *Contrato Social*, Rousseau defende que família é a mais antiga das sociedades e também a mais natural, mas, “[...] ainda assim, só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção” (ROUSSEAU, 1978a, p. 23).

causa final para onde convergem as várias etapas que se desdobram da junção inicial. O problema que Hobbes nos coloca para refletir é que o referido movimento nega ao homem pelo menos um direito fundamental.

Sendo a cidade a causa final, como poderia o cidadão resistir a ordens estatais quando o interesse público se contrapuser a certas vontades de um componente? Ora, se um cidadão tivesse liberdade de resistir, isto – ao que parece – traria, a princípio, implicações desastrosas para o esquema aristotélico: o movimento natural poderia se negado em algum momento e o processo não se completaria nunca.

Para o modelo aristotélico, admitir que o cidadão grego tivesse direito de resistir à *polis* é um contrassenso. Desde o nascimento até a morte, cada qual segue o movimento que converge para o interesse comum. O que está em questão na vida de um cidadão não é tanto a sua vida, mas, sobretudo, a *polis*. Diante desses pressupostos, Hobbes propõe que a visão aristotélica em torno da sociedade natural está equivocada. E o equívoco principal, ao que parece, está no ponto de partida, mais precisamente no fato de não perscrutar a própria natureza humana com a devida atenção filosófica. A discorrer sobre a concepção aristotélica de *zôon politikón*, Hobbes (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 28-29) afirma que tal axioma é derivado de um erro originado pela superficialidade com a qual a natureza humana foi enxergada. Ora, argumenta:

Nestas regiões ocidentais do mundo, costumamos receber as nossas opiniões relativas às instituições e aos direitos da república de *Aristóteles*, *Cícero* e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza transcreviam-nos para os seus livros a partir de suas próprias repúblicas, que eram populares [...] (*LEVIATÃ*, XXI, p. 184).

Prossegue o autor, agora argumentando sobre as conseqüências possíveis implicantes do aceite do equívoco da tradição aristotélica:

Graças à leitura desses autores gregos e latinos, os homens desde a infância adquirem o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos, e, depois, o de controlar esses controladores, como uma imensa efusão de sangue. Por isso creio poder sinceramente afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes do ocidente pagaram o aprendizado das línguas grega e latina (*LEVIATÃ*, XXI, p. 184).

A *falsa aparência de liberdade* que Hobbes aponta na passagem supracitada, cujo conceito é inferido de uma concepção de sociedade manipulada pelo poder dos que se fazem mais fortes, não tem sentido quando se analisa a natureza humana nos seus pormenores. Seja qual for o tipo de aproximação social, não há um impulso natural contido em cada homem

que seja capaz de determinar que um é o comandante e o outro, o comandado. O que há em cada ser animal é a vontade incessante de dominar, a vontade incessante de poder. O indivíduo pode aceitar ser dominado em certas situações, mas fará isso deliberadamente, escolhendo entre males, o que for ou parecer ser o menor. O que determina, numa dada situação, que o indivíduo se submeta à vontade do outro é a força do útil para si; não o bem comum.

Na perspectiva de Hobbes, o bem comum é algo sempre contingente nas relações humanas. As ações são praticadas em vistas do interesse particular. Não se trata de uma ocorrência natural. Se a questão fosse, *quem aparece primeiro, a cidade ou o cidadão*, a resposta que encontraríamos no sistema hobbesiano seria: a cidade e o cidadão aparecem simultaneamente, mas os elementos da natureza humana, que proporcionam aos indivíduos esse tipo de deleite, antecedem o ato de fundação estatal. A politização do homem é contingencial; não natural. E está estabelecida sobre a concepção egoísta de *bem*, de *bom* e de *útil*.

Além do mais, não é possível definir o *bom*, o *bem*. Esses elementos são definidos pela força do *útil* para si pelo agente. Hobbes (*ELEMENTOS DA LEI*, I, § 03, p. 28) observa que “[...] não há tal coisa chamada *agathón*, [...] algo que seja simplesmente bom”. Isso ocorre porque o bem para si é aquilo que, numa situação vivida, o indivíduo interpreta como algo ou um conjunto de coisas favoráveis aos seus desideratos. A liberdade de escolha do indivíduo não tem como finalidade o bem da cidade. A causa final das ações humanas não é determinada pelo corpo político, mas, sim, na própria necessidade de conservação vital do indivíduo que percebe na sociedade uma maneira racional de realizar seus interesses particulares.

Esse breve confronto entre os dois modelos é útil para reafirmar o que, para Hobbes, é bastante claro (como é possível notar na citação seguinte): a concepção de Estado político proposta por Aristóteles diz “não” à *verdadeira liberdade dos homens*. E, em virtude disso, deve ser rejeitada, pois não serve aos modernos. Assim, afirma o autor:

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honradas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, [...] (*LEVIATÃ*, XXI, p. 783).

Nota-se que, na perspectiva do modelo antigo, não há uma preocupação com questões fundamentais como o direito natural à vida, e que, se fazendo valer deste, possa resistir, em

certos casos, à república. O enfoque é sempre a república, que, enquanto tal, é livre e está em estado de guerra de todos contra todos⁴⁴. Nesse sentido, prossegue o nosso autor:

Tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terra, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou a assembléia que os representa⁴⁵ considerar) mais favorável ao seu benefício [...] (*LEVIATÁ*, XXI, p. 783).

Em contraposição ao mundo antigo, o homem moderno tem, antes de tudo, direito à própria vida e desse direito se desdobram outros. Nesse sentido, o Estado moderno pensado por Hobbes oferece certas liberdades e garantias individuais em torno de si. Para obter tais vantagens é preciso que os homens se submetam ao soberano. Entretanto, a submissão não é integral. Entre os antigos, o homem está completamente submetido à autoridade da república (CONSTANT, 1988, p. 311). Entre os antigos não se está interessado no que, na linguagem contratualista, se denomina *direito natural à vida*.

Em acordo com algumas ideias propostas por Constant, em relação aos *antigos* e aos *modernos*, é possível antever que, na filosofia hobbesiana, entre essas duas categorizações de povos, duas diferenças fundamentais quanto ao problema da liberdade. Analisemos em separado cada uma delas.

Primeiro: os modernos possuem liberdades individuais garantidas pela liberdade política própria de um Estado representativo. A representação, nesse caso, nada mais é que uma autorização para que um terceiro, baseado na vontade do representado, tome decisões políticas. Isso permite mais liberdade ao súdito de uma república, pois sobra-lhe mais quantidade de tempo para cuidar de seus interesses particulares.

⁴⁴ Constant, ao relacionar os antigos com a ideia de guerra e os modernos com a concepção de comércio, nos ajuda a compreender melhor algumas questões em torno dos problemas que estamos tratando. A expressão *guerra*, como sabemos, significa a existência de um espírito beligerante entre homens. *Comércio* é o mesmo que comprar, vender, trocar e coisas afins. Entre os povos antigos pode-se notar muito mais a presença da guerra do que do comércio. As Cidades-Estado viviam numa espécie de conflito perpétuo entre si. Isso não quer dizer que não havia comércio; mas que este não tinha a mesma fluência e importância que tem no mundo moderno, onde os Estados agem muito mais como parceiros comerciais que como inimigos entre si. Embora de modo diferente, tanto a guerra quanto o comércio consistem em mecanismos para se atingir as mesmas finalidades (CONSTANT, 1988, p. 313).

⁴⁵ Representação política é um conceito moderno. O que Hobbes está mostrando é que, na *polis* grega, somente os cidadãos tomavam decisões.

Sabemos que Hobbes é defensor da ideia de representação⁴⁶. O soberano representa a vontade dos súditos, o que, de algum modo e em dadas situações, permite poupar o tempo que gastariam para representarem a si mesmos caso vivessem em um sistema como o de Atenas⁴⁷ da Antiguidade.

Segundo: os modernos podem resistir ao soberano quando este expõe sentenças que contrariam o direito natural à vida. Nesse sentido, deve-se ressaltar que o direito de resistência não é uma concessão da pessoa do soberano, mas um efeito que se desdobra do próprio motivo pelo qual se autoriza a vontade soberana. Ora, o soberano é concebido em razão da necessidade de obter segurança e proteção quanto à autoconservação e à comodidade da vida.

Poderia se objetar que a vontade do soberano é a vontade do súdito e que, portanto, certas ordens são da própria vontade do submetido, mas – ao que parece – isso é contrário à lei natural inerente à reta razão que diz que o homem deve resistir àquele ou a quem vier a matá-lo ou a causar-lhe danos. Assim, quando, seja quem for, ameace a vida de um súdito, este súdito pode (e deve) resistir; defender-se como bem entender em relação àquele que contra si atenta. Os antigos não tinham direitos. Livre era a *polis*, não o cidadão que a formava. A modernidade, pelo menos em Hobbes, permite compatibilizar a liberdade da república e os direitos individuais em torno da conservação de si e do desejo de vida confortável. Não como uma dádiva do soberano, mas como uma escolha dos próprios homens naturais na fundação do Estado. O soberano apenas representa as vontades dos seus submetidos. Não representa, portanto, aquilo que contraria os interesses de cada qual em torno da própria existência.

⁴⁶ Embora, talvez, não exatamente no mesmo registro que expõe Constant. Para Hobbes, o soberano é o representante único da vontade dos súditos; somente Ele está autorizado a representar. Noutras palavras, o Estado é uma representação política instituída pelos homens naturais que representa a vontade humana impressa no contrato de autorização. Assim, o soberano escolhe o corpo funcional do Estado, ordenando seus ministros. Este corpo cumpre a função específica de trabalhar para o Estado, mas não de representar a vontade dos cidadãos. Constant utiliza o conceito de representação para mostrar como os cidadãos de uma república delegam a outra(s) pessoa(s) o poder de se fazer representar no espaço público e em determinadas situações específicas.

⁴⁷ Constant destaca que, curiosamente, em relação ao sistema político adotado, Atenas era mais *moderna* comparando com Esparta, Roma e outras cidades do mundo antigo. A razão disso se deve ao fato de que naquela cidade o comércio era muito mais desenvolvido que em qualquer outro lugar. Isso fazia com que se concedessem mais liberdades individuais aos cidadãos (CONSTANT, 1988, p. 315). Se não podiam resistir ao poder estatal, pelo menos tinham certas liberdades que a outros povos eram negadas no mundo grego e no mundo romano.

2.3 O DIREITO DE RESISTÊNCIA

O direito de resistência⁴⁸ aparece, explícita ou implicitamente, em diversas passagens da trilogia *Elementos da Lei, Do Cidadão e Leviatã*. Cada homem está determinado, pela sua causa natural, a manter o movimento vital e, por razões lógicas, a procurar viver o mais confortavelmente possível. Se se está determinado a manter em atividade as chamas da vida, ou seja, o próprio movimento vital, então se deve resistir a todo e qualquer elemento que obstaculize a sua continuidade. A própria vida, portanto, constitui o bem mais precioso para cada homem. Assim, um pacto no qual os contratantes se comprometessem a matar-se ou em que autorizassem a sua própria morte, a ferir-se ou a concordar que fossem feridos, é inválido. Nessa perspectiva, afirma Hobbes, ao referir-se ao homem vivendo no interior da república:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, fira ou se mutile a si mesmo, ou que abstenha de usar os alimentos, o ar, medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (*LEVIATÃ*, XXI, p. 185).

A resistência às ordens do soberano deve ser analisada a partir de duas linhas principais. Numa delas, o direito à resistência se dá no interior da república e em relação ao direito que o soberano tem de punir o súdito. Nesse sentido, a resistência se dá em relação à espada de justiça. Numa outra situação, a liberdade de resistência se dá em situações de confronto belicoso entre dois soberanos (ou mais). Nesse caso, o ato de resistir se dá em face ao gládio da guerra. Diante disso, a questão central que nos instiga a procurar resposta no sistema de Hobbes é algo em torno da seguinte ideia: no primeiro caso, como é possível que o uso do direito de resistência do súdito não se configure em injustiça diante do poder ilimitado do soberano; no segundo caso, em relação ao poder estatal, pelas mesmas razões o súdito em serviços de guerra não comete desobediência ao Estado? E, ainda, como uma terceira questão, dado que o ato de resistir consiste numa espécie de jogo de forças entre oponentes, o que garante que o súdito, toda vez que resiste, não é massacrado pelo Leviatã com sua grandeza descomunal de poder? Ou, de modo inverso – já que os súditos podem não apenas se contrapor ao soberano de modo isolado, mas também reunindo homens –, como é possível que o ato de resistir não destrua o grande Deus mortal?

⁴⁸ Conforme escreve Souki (2008, p. 53), “[...] o que diferencia Hobbes dos teóricos dos direitos naturais da segunda metade do século XVII é, principalmente, o direito de resistir ao soberano”.

A nossa hipótese consiste em defender que a liberdade dos súditos é compatível com o poder do soberano e que o uso do direito de resistência em um Estado no qual o soberano é forte⁴⁹ não constituiria razão para que os súditos dissolvessem a república. O que está em questão é, portanto, mostrar a pertinência do que Hobbes entende por verdadeira liberdade do súdito e poder ilimitado do soberano, mas também que se trata de dispositivos diferentes que convergem para uma mesma finalidade: a condição de possibilidade de defesa do estado cinético corporal do cidadão, pelo direito de resistência, e do corpo político, pelo direito de uso dos gládios da justiça e da guerra. No fundo, está-se interessado é na manutenção do corpo político.

Aparentemente, em *Elementos da Lei*, a aplicabilidade do conceito é negada ao súdito. Nesse sentido, observemos as seguintes passagens:

Os pactos com os quais concordam todos os homens reunidos para a instituição de uma república, se redigidos sem que se erija um poder de coerção, não oferecem segurança razoável para nenhum deles que assim pactua, nem devem ser chamados de leis, e deixam ainda os homens no seu estado de hostilidade natural (*ELEMENTOS DA LEI*, XX, § 06, p.108).

Prossegue Hobbes:

O poder de coerção consiste na transferência do direito de cada homem de resistir àquele a quem foi transferido o poder de coerção. Segue-se, portanto, que nenhum homem em qualquer que seja a república tem direito de resistir àquele ou àqueles a quem foi conferido esse poder coercitivo ou, como os homens costumam chamar, a espada da justiça, supondo que seja possível não resistir (*ELEMENTOS DA LEI*, XX, § 07, p. 108).

Já nas duas obras posteriores, Hobbes se mostra mais claro quanto ao seu posicionamento em relação à referida apresentação do direito. Nesse sentido, em *Do Cidadão* (II, § 18, p. 56), lemos a seguinte ideia: “[...] ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer modo machucar seu corpo”. No *Leviatã* (XIV, p. 115) – obra na qual o filósofo anuncia o referido direito como sendo *a verdadeira liberdade dos súditos* –, escreve: “[...] ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio”.

⁴⁹ Ou seja, numa condição na qual o soberano administra a *res publica* de modo a não permitir a disseminação de coisas que possam levar ao enfraquecimento ou a dissolução estatal. No capítulo XXIX do *Leviatã*, Hobbes identifica uma série de debilidades que podem enfraquecer o soberano. Nesse sentido, a expressão *soberano forte* pode ser substituída por *soberano sadio*.

Resistir é o mesmo que não acatar a uma determinada vontade externa; é recusar-se a praticar ou a omitir certas ações. Nota-se, nos recortes supracitados das duas últimas obras, que a razão pela qual se resiste é a defesa da própria vida. Outro ponto interessante a observar é que Hobbes reforça, nessas passagens, uma espécie de amor a si mesmo como o móvel das ações humanas. Não se trata de um resistir puro e simplesmente por resistir, mas do uso de uma disposição em prol de uma causa justa em relação ao agente.

Taylor (1908, p. 102) se contrapõe à tese do direito de resistência⁵⁰. Para ele, os poderes do soberano são legítimos e absolutos e a resistência à sua autoridade equivale a uma quebra de contrato. A posição de Taylor parte do pressuposto de que as leis naturais não são meramente regras de prudência, e sim, que equivalem a imperativos éticos⁵¹. Entretanto, quando se pensa essa possibilidade em relação à própria vida, quando se está correndo algum tipo de risco relativo a ela, nota-se que a hipótese é insustentável, pois a necessidade de defender a si mesmo do domínio do outro se apresenta involuntariamente, como um instinto natural, e o indivíduo em questão resiste à vontade de seu algoz.

Embora se trate de um argumento válido, a sua fundamentação é inconsistente na filosofia de Hobbes. Tuck (2001, p. 135) considera que a tese de Taylor que permite refutar o direito de resistência é enganosa, pois o direito natural à vida, que valida o direito de resistência, consiste simultaneamente em *direito* e *dever*. Seria contra a razão acatar ordens que se contrapusessem ao livre exercício desse direito primordial.

Contrapondo-se à tese de Taylor, Bobbio traz o seguinte argumento:

Que o direito à vida seja irrenunciável deriva da própria lógica do sistema: já que os indivíduos instituem o Estado para escapar da permanente ameaça de morte que caracteriza o estado de natureza, ou seja, para salvar a vida, não podem deixar de se considerar livres dos vínculos de obediência quando a sua vida for posta em perigo por culpa do soberano (1991, p. 47).

⁵⁰ Conforme Brondani (2007, p. 23), na visão de Taylor, pensar o direito de resistência em Hobbes equivale a enfrentar um problema sem solução, pois a resistência nem sequer encontra uma fundamentação racional no seu sistema filosófico.

⁵¹ No artigo “Hobbes: o problema da interpretação”, Greeleaf denomina essa corrente interpretativa de *o caso natural*. Essa linha reúne, entre outros nomes, Taylor e Warrander, e seu tema pode ser resumido em duas proposições: “[...] primeiramente a de que a disposição aparentemente científica e a base materialista-mecanicista da extensão total do pensamento maduro de Hobbes são bastante enganadoras quanto à indicação de seu caráter real. Em segundo lugar, a de a verdadeira natureza de seu pensamento ético e político derivar-se essencialmente da tradição da lei natural cristã” (GREENLEAF, 1980, p. 54). Nessa perspectiva, a *tese de Taylor* propõe a existência de dois elementos independentes e incompatíveis no pensamento hobbesiano, as suas ideias éticas e a sua filosofia científica. Quanto à primeira, as ideias éticas, Taylor considera que as leis naturais não são regras prudenciais, são leis em sentido próprio, e mais, equivalem a imperativos morais derivados da ordem divina (GREENLEAF, 1988, p. 55). Nesse sentido, “Taylor diz que o que ele realmente quer enfatizar é que a teoria *ética* de Hobbes é comumente deturpada e inteligentemente criticada por falta de reconhecimento suficiente de que ela é, do princípio ao fim, uma doutrina de dever, uma estrita deontologia” (BROWN apud GREENLEAF, 1988, p. 55). De modo geral, Warrander segue a tese de Taylor.

O homem compreendido na esfera do natural ou do civil não se posiciona em função de uma obrigação externa quando a questão a ser pensada é a sua própria conservação. Nesse sentido, o posicionamento se compatibiliza com a necessidade que o agente tem de manter acesas as chamas da própria vida. Diante da possibilidade da morte certa ou provável, assim como daquilo que causa danos corporais ou de outra ordem relacionada a si, seria irracional pensar que alguém guardaria qualquer lei civil ou natural que o obrigasse a não resistir ao seu algoz. Em razão disso, a resistência é algo natural para qualquer corpo vivo. Trata-se da necessidade que diz respeito a um bem de valor supremo para um homem.

Conforme observa Polin, pode-se afirmar que “[...] a obrigação só existe na medida em que é um conceito imanente. Em outras palavras, apenas o próprio indivíduo na sua liberdade pode, voluntariamente, obrigar-se a si mesmo” (POLIN apud POGREBINSCHI, 2003, p. 78). Ora, que homem, no uso de sua reta razão, cometeria suicídio ou permitiria, passiva e prazerosamente, que alguém o matasse, ferisse, lhe causasse danos? Essa espécie de liberdade é negada aos corpos animais.

Hobbes usa os primeiros parágrafos do capítulo XIV do *Leviatã* para expor, explicar e desfazer possíveis confusões entre os conceitos de *lei (Lex)* e *direito (jus)*. Direito, escreve o filósofo, “[...] consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga 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 questão” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 112). Em síntese, pode-se afirmar: ou se está livre ou obrigado a alguma coisa. Seguindo esse raciocínio, pergunta-se: – a vida de um súdito é para ele mesmo um direito ou uma obrigação para si mesmo? Considerando que a vida consiste num tipo de movimento involuntário e que começa com a geração e permanece ininterrupta até a morte, fluindo – portanto – continuamente (*LEVIATÃ*, VI, p. 46), a defesa do movimento vital vida é simultaneamente um dever e um direito, e estes antecedem a formação do Estado.

Como bem coloca Pogrebinschi (2003, p. 182), “[...] o direito de autoconservação, [...], deve ser identificado como *direito de natureza* que Hobbes atribui aos indivíduos já no estado de natureza [...]”. Trata-se de um direito dado pela natureza e não algo recebido como concessão do soberano já na vida em sociedade civil. Talvez essa seja a principal razão pela qual Hobbes se refira ao tal direito como *a verdadeira liberdade do súdito*, pois é por meio desse mecanismo que os súditos, em dadas circunstâncias, se sentem desobrigados a obedecer ao soberano.

Quando indagamos por que razões os homens concordam em instituir o poder estatal, a resposta que obtemos na filosofia de Hobbes se dá em torno da ideia de que o pacto é celebrado com a finalidade (ou esperança) de se conseguir segurança e proteção quanto ao direito à vida. O que se quer é sair de um quadro de miséria compreendido como estado de natureza. O que se espera é uma situação que seja o reverso da condição antecedente. Não se estabelece sociedade civil entre os homens para o prazer, para o conforto ou para a comodidade do soberano. Também não se firma pacto algum em vista do bem do(s) outro(s) partícipe(s), ou mesmo do bem comum. Toda e qualquer sociedade que atamos não o fazemos por amor ao próximo ou em virtude de um bem comum. A união entre dois ou mais homens, quer derive da miséria recíproca, quer derive do sentimento de vanglória, é concretizada em função do interesse particular de cada parte envolvida (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 31).

Se os contratantes não firmam acordos em vista do bem do soberano, do bem para o outro ou mesmo do bem comum, como é possível a existência de uma sociedade organizada nos moldes que sugere Hobbes? Um dos caminhos para se procurar respostas é estudando como o contrato de autorização é confeccionado. Nesse sentido, é interessante notar como a soberania ao ser instituída valida o pacto que a instaurou, permitindo aos indivíduos (a partir daí, súditos) liberdade em face aos pactos mútuos. Isso ocorre de tal modo que, mesmo que cada qual permaneça buscando nos pactos a realização do interesse egoísta, ainda assim o conflito se mantém neutralizado, pois as partes em comum acordo, de algum modo, se beneficiam dos acordos que estão seguros e protegidos pela espada do soberano.

O contrato de autorização beneficia os próprios contratantes. Diante disso, os súditos devem observar a quarta lei de natureza, que assim está formulada na reta razão de cada homem natural ou artificial (no caso do soberano): “[...] *quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, deve se esforçar para que o doador não venha a ter motivo razoável para se arrepender da sua boa vontade*” (*LEVIATÃ*, XV, p. 130). Diante disso, indaga-se, qual a melhor maneira de não produzir motivos para que os contratantes se arrependam do contrato? Permitindo que os partícipes obtenham vantagens unilaterais; pois este é o desejo de cada um. E como fazer isso? Na medida em que o soberano oferece segurança e proteção aos súditos, ele está permitindo que os interesses particulares convirjam para um ponto comum, ponto no qual a vida humana pode ser mais satisfeita que na condição de simples natureza.

O interesse particular de cada homem natural se articula em torno da necessidade de conservação de si mesmo. Em síntese, a vida para cada homem é o bem mais valioso para si,

e – ressalta-se – toda ação visa defender e favorecer a esse bem supremo. Assim, portanto, toda sociedade é firmada com vistas ao bem e não à ruína do partícipe. O Estado é instituído através do pacto social para dar conta de atender a esses anseios humanos.

Para manter-se soberano é necessário que o detentor desse poder assegure alguns desideratos básicos para a vida em sociedade civil. Nesse sentido, o soberano deve assegurar a paz no interior do corpo político e permitir que os súditos consigam, por meio do trabalho, obter condições mais confortáveis de vida em relação ao *modus vivendi* do estado natural. É essa a esperança que se deposita no soberano no ato de firmação do contrato. Para que isso seja possível, é necessário que o soberano tenha à mão armas suficientes para a manutenção da paz interna e da defesa contra inimigos externos. Essas armas podem ser descritas brevemente como sendo dois sistemas de defesa estatal, o gládio da justiça e o gládio da guerra.

O gládio ou espada da justiça visa obrigar os súditos a respeitar o contrato social, assim como tudo que dele decorre. Na inexistência desse dispositivo estatal não há como conter os interesses particulares de modo a evitar que eles resultem em conflitos significativos. A razão disso, conforme defende Hobbes, é simples: “[...] pactos sem a espada não passam de palavras [...]” (*LEVIATÃ*, XVII, p. 143), palavras sem extensão de sentido. Não havendo espada, não há temor em face ao poder do soberano, e, não havendo medo, não há razão para se cumprir coisa alguma. Nesse aspecto, o medo consiste num elemento fundamental.

Para Hobbes, o medo está compreendido numa certa antevisão de algum mal em relação ao tempo futuro (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 32). A liberdade é compatível com o medo. Praticar ou não uma dada ação, cumprir ou não um contrato depende do medo que a espada do soberano pode causar no súdito.

O medo é notado em duas perspectivas diferentes. Numa delas, constata-se o medo de um súdito em relação a possíveis ações do outro; noutra, observa-se o medo do fio da espada do soberano. Na relação entre súditos, o medo se origina da desconfiança mútua de que o outro, dada a cobiça natural, vá violar certos direitos que, pela lei civil, devem ser guardados. Esse tipo de medo existe naturalmente como uma paixão em todo homem.

Caso duvidemos do postulado da desconfiança mútua que se funda na cobiça natural de cada homem, Hobbes nos convida a refletir sobre nossos próprios comportamentos na vivência em sociedade. Confiamos totalmente no outro indivíduo? Ou nos vemos (reciprocamente) com certo temor e desconfiança? Nesse sentido, observemos a argumentativa de Hobbes:

Poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito (*LEVIATÃ*, XIII, p. 109-110).

Na sequência da argumentativa, o filósofo é ainda mais contundente ao colocar o interrogado – que no caso é cada um de nós mesmos – contra as próprias interrogações. Prossegue: “[...] que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres?” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 110). É dessa tendência que decorre a necessidade da existência da espada da justiça, um mecanismo capaz de impedir que a busca da realização do interesse particular se converta em conflito tal como na condição natural. E isso decorre do fato de que as paixões humanas são imutáveis.

No estado de natureza, os pactos podem ser estabelecidos entre os indivíduos, mas nada garante que sejam cumpridos entre si. Assim, não se pode tê-los como pactos válidos. Na sociedade civil, a obrigação de cumprir os acordos faz com que seja possível esperar pela obtenção de benefícios, pois cada qual cumpre – na medida do possível – aquilo a que se comprometeu. Ressalte-se, porém, que cada qual cumpre em função do medo das consequências em caso de desobediência à lei civil que vinculou as vontades. Noutras palavras, o cumprimento dos acordos no interior da sociedade civil se dá por medo da punição certa, ou possível, que pode ser infligida pelo soberano.

Diante disso, o gládio da justiça desempenha uma função essencial na concepção de Estado em Hobbes, pois esse tipo de artifício mantém neutro o conflito entre os homens no que tange ao uso das vontades particulares. Possíveis querelas entre os súditos não precisam ser resolvidas entre si por si mesmos, mas através da justiça. Ora, isso nada mais é do que a efetivação do desejo de viver em segurança.

A espada da justiça garante a paz entre os súditos, pois serve como mecanismo tanto para evitar conflitos, quanto para solucionar possíveis querelas. Diante disso, é necessário que o soberano seja árbitro ou funcione como mecanismo capaz de julgar e de atribuir as devidas penalidades aos súditos em razão de suas desavenças quanto àquilo que a lei estabelece como regra para todos. Em relação à solução de possíveis conflitos, Hobbes argumenta, “[...] considerando que todo homem supostamente faz todas as coisas tendo em vista o seu próprio benefício, ninguém pode ser árbitro adequado em causa própria [...]” (*LEVIATÃ*, XV, p. 134), pois, conforme a décima sexta lei, “[...] *aqueles entre os quais há controvérsia devem submeter o seu direito ao julgamento de um árbitro*” (*LEVIATÃ*, XV, p.

134). Assim, o gládio da justiça deve estar nas mãos daquele que está acima da lei. De modo contrário, se estiver nas mãos dos súditos, a terceira lei de natureza, cujo conteúdo afirma que devemos cumprir os pactos celebrados (*LEVIATÃ*, XV, p. 125), é desrespeitada e o contrato de autorização do poder soberano, violado.

Entre os direitos do soberano identificados em *Do Cidadão*, capítulo VI e enumerados, expostos e discutidos em longas passagens do *Leviatã*, Hobbes defende a seguinte ideia:

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, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela (*LEVIATÃ*, XVIII, p. 154).

Em suma, o soberano tem direito de punir seus súditos. A punição, afirma Hobbes, “[...] é um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão a lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência” (*LEVIATÃ*, XXVIII, p. 262-263). Nesse sentido, o direito de punição do soberano é aplicado em relação a um crime cometido pelo súdito⁵². Ressaltemos que, no entendimento de Hobbes, “[...] um CRIME é um pecado que consiste em cometer (por atos ou palavras) algo que a lei proíbe, ou em omitir-se de algo que ela ordena” (*LEVIATÃ*, XXVI, p. 247). As punições que podem ser infligidas pelo soberano variam conforme a vontade do soberano em relação à necessidade de vingar alguma forma de desobediência do súdito: “as punições corporais são infligidas diretamente ao corpo, conforme a intenção de quem as inflige, como a flagelação, os ferimentos, ou a privação dos prazeres de que antes legitimamente se desfrutava” (*LEVIATÃ*, XXVIII, p. 226). Nota-se que há, dentre as punições corporais, umas mais leves e outras mais pesadas ou, na linguagem hobbesiana, penas menos capitais e penas capitais. Prossegue o nosso autor: “[...] pena capital é a morte, dada de modo *simples ou com tortura* [grifo nosso]. Menos do que capitais são a flagelação, os ferimentos, as cadeias ou quaisquer outros castigos corporais que pela sua própria natureza não são mortais”⁵³ (*LEVIATÃ*, XXVIII, p. 226).

⁵² Embora o soberano possa tudo, se considerarmos a lógica das razões pelas quais se institui o Estado, seria descabido que pessoas inocentes fossem alvos de punição do poder estatal.

⁵³ Defende-se ainda que o soberano pode infligir, entre outras coisas, penas pecuniárias e o exílio, porém o pensador inglês reconhece que este último tipo de punição não se constitui uma boa saída. O exílio, diz Hobbes (*LEVIATÃ*, XXVIII, p. 268), “[...] por sua própria natureza, [...], não parece ser uma boa punição, mas mais uma fuga, ou então uma ordem pública para por meio da fuga evitar a aplicação da pena”. As outras formas de punição são mais eficazes.

Diante disso, surge outro paradoxo, o de que, se, por um lado, o soberano, com base no seu poder ilimitado, pode causar danos ao súdito, este, por sua vez, sente-se no direito de resistir a tais coisas. Se o súdito em questão não resistir a quem queira lhe causar tais danos, estaria sendo injusto consigo mesmo, pois as leis naturais obrigam a defender-se da força pela força; mas, em contrapartida, ele estaria descumprindo uma ordem soberana. Diante disso, a resistência não se converteria num ato de injusta ao poder estatal? No sistema de Hobbes, a resposta é negativa.

Observemos como se funda o poder ilimitado do soberano e o seu direito de punição. Escreve Hobbes:

Quando um homem se priva e abre mão de seu direito, ele simplesmente renuncia a este ou o transfere para outro homem. *Renunciar* ao direito é declarar, por meio de sinais suficientes, que é sua vontade não praticar mais aquela ação que, de direito, ele poderia fazer antes. *Transferir* o direito para outrem é declarar, por meio de sinais suficientes, àquele que o aceita, que a sua vontade é não lhe resistir nem impedir, em conformidade com o direito, àquilo que ele tinha antes de tê-lo transferido (*ELEMENTOS DA LEI*, XV, § 03, p. 72-73).

Nota-se que Hobbes utiliza dois termos cuja extensão de sentido difere entre si. O primeiro termo, *resignar* ou *abandonar*, significa – entre outras – *deixar, afastar, desistir, renunciar*. O segundo, *transferir*, quer dizer – além de outros sinônimos – *mudar de um lugar para outro, transmitir, permitir que outro faça uso de um direito*. Na passagem da condição de simples natureza para o Estado político, *resigna-se* ao direito sobre todas as coisas. Assim, cada homem natural *resigna-se*, ou seja, *abandona* ou *desiste* do seu direito sobre todas as coisas em favor de um terceiro.

No que tange à diferença entre os dois termos que estão implicados do termo resignação de direito, Hobbes nos oferece a seguinte explicação: “[...] *simplesmente RENUNCIANDO*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *TRANSFERINDO-O*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa [...]” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 114). A compreensão desses dois termos parece ser de suma importância para entendermos o posicionamento do súdito em face ao poder estatal, pois, pelo contrato de autorização, cada homem abandona o direito sobre todas as coisas.

A atitude humana de abandonar a liberdade que a natureza concedeu a todos em relação a todas as coisas (incluindo o corpo do outro – ressaltamos novamente) nos remete a supor que o soberano, e apenas ele, pode reivindicar para si a totalidade dos direitos, por assim dizer, resignados pelos homens naturais. Assim, para o soberano, tudo é seu por direito natural. Por outro lado, o submetido, ao abandonar a liberdade natural sobre todas as coisas,

não resigna nem transfere o direito sobre sua própria vida ou em relação àquilo que lhe é indispensável para viver. Desse modo, embora, em tese, o soberano possa fazer o que bem entender, o súdito, fazendo valer o direito natural à vida, pode a ele resistir, pois, ao resignar a certos direitos, transferiu tudo, exceto o direito à própria vida.

Uma vez que o soberano tem direito ilimitado sobre o corpo político do qual ele mesmo é a alma, diz-se que esse poder é absoluto. A expressão “soberano absoluto” não deve ser entendida como símbolo de poder totalitário no sentido com que essa expressão ficou conhecida ao longo do nosso século XX. Conforme esclarece Bobbio (1991, p. 46), “[...] a grandeza deste poder reside precisamente no fato de que quem o detém pode exercê-lo sem limites exteriores [...]”. É em face a essa concepção de poder que o súdito pode usar o direito de resistência.

Na aplicação do conceito de república por instituição, o poder absoluto do soberano é autorizado, não por estes ou aqueles homens, mas por todos. Trata-se do consentimento da multidão reunida numa única vontade. Ocorre que, não obstante a união de vontades signifique que todo homem é favorável à instituição da república, Hobbes reconhece o direito de cada um de posicionar-se a favor ou contra a instauração do Estado. Entretanto, o medo recíproco da morte violenta e a esperança de conseguir uma vida mais confortável por meio do trabalho – uma paixão presente em todo indivíduo – faz com que cada qual, na sua liberdade de escolha, opte pela vivência em sociedade civil em detrimento da condição de miséria do estado natural. Pelo medo recíproco e pela esperança, cada homem que constitui a multidão concorda com a instituição do poder estatal, mesmo aqueles cujos votos são contrários ao fim desejado. Observemos a argumentativa do próprio Hobbes:

Considera-se que uma *república* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles [...], 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 assembléia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões [...] (*LEVIATÁ*, XVIII, p. 148).

Destaca-se, sobretudo, que o poder ilimitado do soberano é autorizado pelo contrato social que é fruto da vontade de todos. Assim, o contrato consiste num artifício racional capaz de unir a vontade dos indivíduos em torno do desejo de melhora das condições de vida. Nota-se que o direito de punição não pode estar contido como cláusula do contrato social. Ora, no contrato, cada partícipe autoriza todos os atos e decisões procedidas pelo soberano, como se fossem atos e decisões dos próprios súditos. Admitir que o direito de punição se

funda no pacto social é o mesmo que aceitar duas coisas: que o submetido ao poder estatal deve confessar – mesmo sem garantia de perdão – os seus atos criminosos; e que, em dadas situações, deve acusar a si mesmo.

Observemos, na letra de Hobbes, como se funda o direito de punir:

O direito de punir que pertence à república [...] não tem o seu fundamento em nenhuma concessão ou dádiva dos súditos. [...] Antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles (*LEVIATÃ*, XXVIII, p. 263).

Nota-se que o direito de punição não está fundamentado em uma concessão ou dádiva dos contratantes, e sim pela expressão de *abandono* ou de *transferência*. Na dádiva ou doação não se espera necessariamente – como é o caso dos contratos – a obtenção de um dado benefício⁵⁴. A ideia de concessão é um pouco mais problemática. Concessão é o mesmo que autorização, permissão para que se faça tal e tal coisa. No caso, estar-se-ia outorgando ao soberano o direito que cada homem tem sobre todas as coisas, e, conseqüentemente, o direito de punir.

Observa-se que há certa diferença entre os termos doar, conceder e abandonar. Uma coisa é doar, outra é conceder e outra é abandonar, não querer mais a algo ou a um estado de coisas. Na doação e na concessão há um beneficiário direto. No caso do abandono; o beneficiário inexistente, *a priori*, pois não há pessoa alguma reivindicando algo para si. Num segundo momento, sim, o objeto de abandono é tomado ou absorvido por alguém disposto a apropriar-se de tal coisa. Como aquilo não possuía dono definido, o beneficiário torna-se soberano em relação àquilo que, no caso, os homens abandonaram ou desistiram de reivindicar para si enquanto direito. Para Hampton, “[...] o poder que os homens passam ao soberano não recebe a forma de uma doação, mas de um *empréstimo*” (HAMPTON apud POGREBINSCHI, 2003, p. 195). No pacto, se os partícipes se comprometessem a entregar o direito à própria vida à pessoa do soberano, estariam anulando o próprio contrato, pois estariam firmando um acordo que seria vão. No que tange a isso, podemos encontrar muitos argumentos no sistema de Hobbes mostrando que um pacto nos referidos moldes seria

⁵⁴ Nesse caso, aquele que doa, ele faz tal coisa, observa Hobbes, “[...] na esperança de assim conquistar a amizade ou serviços de um outro, ou amigos deste; ou [...] adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou de livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou [...] de ser recompensado no céu [...]” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 116).

insustentável. Nesse sentido, podemos tomar a seguinte passagem contida no *Leviatã* como argumento central:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque [...] ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere [...], e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum [...] (*LEVIATÃ*, XIV, p. 121).

A necessidade de sair do estado de natureza faz com que os indivíduos se comprometam a obedecer ao soberano, ficando, portanto, sujeitos ao seu direito de punição, mas isso não significa que cada qual esteja admitindo não resistir caso o soberano venha lhe causar danos. Ora, escreve Hobbes, “[...] uma coisa é prometer: *se eu não fizer tal coisa* [...], *mate-se*, outra, dizer: *se não a fizer, e vieres matar-me, não hei de te resistir*” (*DO CIDADÃO*, II, § 18, p. 56). O objetivo do contrato é gerar uma situação na qual a vida esteja protegida e mais satisfeita. Isso, porém, não requer que cada contratante aliene seu direito natural à pessoa do soberano. Apenas duas coisas são necessárias para que os desideratos centrais dos súditos sejam atendidos no interior da república; primeiro, que se autorizem como suas as ações do soberano e que a ele se obedeça, salvo em toda e qualquer situação que, como já foi abundantemente referido, contrarie o direito de conservação.

O Estado é aceito como um poder soberano exatamente porque os contratantes calculam ser esse o modo mais provável para buscar proteção e segurança em relação ao direito à vida. Mesmo assim, paradoxalmente, é no direito abandonado pelos homens naturais que o soberano fundamenta o seu direito de punir.

O capítulo XXVIII do *Leviatã* é indispensável quando se quer entender o problema do direito de resistência. Como já exposto em passagens anteriores, nota-se que o referido direito é legítimo porque o contrato transfere o direito sobre tudo, mas o direito à vida do contratante não é transferido. Assim, o submetido reconhece a legitimidade do poder estatal, exceto em relação ao referido direito, que não é objeto de contrato algum. Com isso, o direito de punição do soberano, ao que parece, não pode ser negado pelo súdito; mas, sim, resistido, quando for o caso.

O ato de resistir ao soberano, no caso de punição de crimes, sustenta-se nas leis de natureza que asseguram a seguinte coisa: “[...] ninguém está obrigado, por pacto algum, a acusar a si mesmo, ou qualquer outro, cuja eventual condenação vá tornar-lhe a vida mais amarga” (*DO CIDADÃO*, II, § 19, p. 57). O súdito pode recusar-se a confessar um crime que cometeu, salvo se receber garantia de que será perdoado (*LEVIATÃ*, XXI, p. 185-186). Se em tudo que fazemos visamos sempre algum bem particular, o que ganharíamos confessando um

crime? Qual seria o benefício ao acusar a si mesmo? Nesse caso, o benefício seria a garantia de perdão.

No contratualismo proposto por Hobbes há apenas dois modos de se libertar dos pactos, cumprindo-os ou sendo perdoado (*DO CIDADÃO*, II, § 15, p. 54). Como sabemos, no contrato, os súditos comprometem-se a obedecer às ordens do soberano. Assim, confessando um crime e sendo perdoado em seguida, fica-se livre da penalização. Sem a referida garantia não há motivo por que alguém acusar-se ou confessar suas infrações à lei civil. Isso nos leva, porém, a uma situação paradoxal, pois, se o soberano oferecer garantia de perdão a todos os crimes que os súditos cometerem, ele estaria se contrapondo à sétima lei da natureza, que manda retribuir o mal com o mal, ou seja, autorizaria a vingança. Essa, portanto, não seria uma das práticas mais salutares. Nessa perspectiva, a garantia de perdão seria um dispositivo a serviço do soberano, e não algo em favor dos súditos. Em alguns momentos é útil para o Estado oferecer a referida garantia ao criminoso; noutros – e aqui parece situar a maioria dos casos –, não.

Diante da possibilidade que os súditos têm de pecar e de cometer crimes – pressupõe-se –, a espada do soberano exerce uma dupla função. Primeiro: impingir o medo necessário para que as intenções pecaminosas dos súditos não se concretizem. Segundo: caso se concretizem, está pronta para vingar. Nota-se que a punição do soberano aplicada a um transgressor tem como objetivo central prevenir que o próprio infrator e outros súditos em tempo futuro não pratiquem; pois, se vier a praticar o mesmo ato, deve esperar uma penalidade pelo menos similar à anterior. O que está em questão no que toca ao problema da punição é, portanto, como vingar uma infração de modo que isso não signifique uma mera retribuição do mal com outro mal. Nesse sentido, o soberano deve agir em acordo com a *sétima lei de natureza*, que determina, como regra de prudência, a seguinte coisa: “[...] *que, na vingança (isto é, na retribuição do mal com o mal), os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro*” (*LEVIATÃ*, XV, p. 131).

Ao admitirmos que a vingança do soberano está fundamentada numa das leis da natureza, estamos concordando que Deus – único elemento ao qual o soberano deve obediência – não faz objeção a esse ato. Assim, portanto, pressupõe-se que se trata de uma ação pautada numa vontade acima do próprio soberano e isso assim é porque a lei natural e moral é divina (*DO CIDADÃO*, IV, § 01, p. 85). O soberano – assim como todo súdito – conhece as leis naturais, pois elas são inerentes à reta razão de cada um. E, sendo assim, o soberano e seus súditos conhecem as leis divinas e reconhecem como legítimas as leis civis. Então, todos reconhecem a necessidade da punição e que, no Estado, o direito de punir cabe

somente ao soberano. Uma coisa é, porém, não negar que alguém tem um dado direito, outra é submeter-se a ele sem ressalvas. O fato de não negar um direito não significa que não se deve resistir quando isso se fizer necessário, pois, como já foi exposto noutras passagens, o dever de obediência do súdito se funda no pacto e os pactos não obrigam para além do nosso máximo esforço em cumpri-los. Na letra de Hobbes, “[...] as convenções que firmamos não nos obrigam a cumprir exatamente a coisa que foi combinada, mas sim a fazer o máximo de nossos esforços por ela: pois só o nosso esforço está em nosso poder, as coisas não” (*DO CIDADÃO*, II, § 14, p. 53). Então, quando os homens pactuam o Estado pacífico, no fundo estão se comprometendo, em conformidade com a primeira lei de natureza, a se esforçar pela paz. Entretanto, havendo situações nas quais isso se mostra impossível, pode-se legitimamente resistir a qualquer tipo de afronta e não importa de quem quer que ela venha. É com base nisso que os súditos detratores e alvos de algum tipo de punição podem resistir ao poder estatal. Nesse sentido, escreve Hobbes:

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. Pois em todo homem existe certo grau, sempre elevado, de medo, através do qual ele percebe o mal que venha a sofrer como sendo o maior de todos. E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva o mais possível, e supomos que de outro modo não pode agir (*DO CIDADÃO*, II, § 18, p. 56).

O ato de resistência a quem quer que seja que atente contra o direito à vida do súdito não constitui, de modo algum, uma injustiça pela seguinte razão: não se está violando o pacto de autorização. O súdito está agindo no plano da lei de natureza. Justiça e injustiça só possuem validade em face à lei civil. Em Hobbes, o termo injúria denota quebra de confiança, ou “[...] rompimento do compromisso que foi firmado” (*DO CIDADÃO*, III, § 03, p. 63). Ora, ressaltemos: o contrato de autorização não transfere ao soberano o direito à vida do contratante.

A segunda questão com que nos defrontamos ao investigar o homem no interior da república é o direito à resistência à espada da guerra. Essa liberdade origina-se, assim como o problema de que tratamos anteriormente, do fato de que nenhum homem está obrigado a ferir-se, a mutilar-se ou a coisas afins. O soberano tem por finalidade a preservação do corpo político e, por vezes, pode-se entrar em guerra com outro(s) soberano(s) e ter que usar suas forças para combater forças inimigas, sem que com isso seja preciso consultar a vontade de cada súdito.

A lei divina, a lei natural e a lei civil significam obrigação ou permissão em relação à prática de certas ações. O soberano deve se orientar pela lei divina; os súditos pela lei civil e

pela lei natural. Quando se trata de questões fundamentadas no contrato, os súditos devem seguir a lei estatal, pois a liberdade dos súditos depende da vontade do soberano ao regular suas leis, mas quando as ordens do soberano se opõem ao direito natural à vida, cada qual deve fazer cumprir a lei de natureza, que exige que se resista.

No *Leviatã*, Hobbes faz referência a uma lei de natureza na qual o soberano e os seus súditos podem orientar-se diante de uma situação de guerra entre Estados. Como se sabe, as leis de natureza estão enumeradas no *Leviatã*, capítulos XIV e XV, parte I; em *Do Cidadão*, capítulos I e II; e nos *Elementos da Lei*, capítulos XVI e XVII. Em nenhuma dessas referidas passagens o filósofo nos estimula a pensar que existe uma regra de prudência que exige que, em tempos de guerra, o protegido deva comprometer-se em proteger seu protetor. Essa lei só aparece no final do *Leviatã*, na secção dedicada à *revisão e conclusão*. A uma altura do texto, o nosso autor afirma: “[...] às leis de natureza [...] gostaria de acrescentar esta: cada homem é obrigado pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempos de paz”⁵⁵. Como as leis naturais são regras de prudência, o agente se posiciona sempre de modo a não contrariar o seu próprio direito natural à vida. É prudente proteger o soberano em tempos de guerra, mas seria imprudente que, ao fazer tal coisa, não se recusasse a resistir àquilo que provoca danos corporais e risco de perda de movimento vital⁵⁶.

Embora se trate muito mais de uma disposição para o conflito do que de um combate real, entre os Estados há um perpétuo clima de guerra de todos contra todos. Nesse sentido, podem-se traçar linhas comparativas entre os indivíduos vivendo em estado de natureza e as relações entre as repúblicas. Se, na inexistência de uma vontade soberana, os homens vivem em guerra de todos contra todos, então supor que existem muitas instituições soberanas no mundo é admitir um perpétuo clima belicoso entre elas. A natureza dos soberanos imita a natureza daqueles que os conceberam, os homens naturais. Um Estado teme e é temido pelo outro. Há – embora Hobbes não explicita ou enfatize na trilogia política na qual estamos investigando a problemática da liberdade – certo medo recíproco entre soberanos, pelo menos em algum grau. Observemos, na letra do filósofo, a presença do medo entre domínios: “[...]”

⁵⁵ LEVIATÃ, 2003, Revisão e Conclusão, p. 283-284.

⁵⁶ Essa ideia nos remete ao seguinte paradoxo: os súditos estariam dispostos a colaborar como soldados do exército, mas não a expor suas vidas aos riscos de uma batalha. Se essa hipótese for correta, pode-se indagar: os súditos seriam guerreiros em tempos de paz e covardes em tempos de guerra? Aparentemente, concorda-se em participar como soldado com a finalidade de fortalecer o sistema de defesa do Estado, evitando com isso possíveis investidas de inimigos. Ora, os Estados guardam suas fronteiras com soldados armados e todo tipo de estratégia militar, não necessariamente para aniquilar seus vizinhos, mas – principalmente – para impingir o medo aos seus inimigos. É por medo que respeitamos o bem alheio.

os reinos guardam suas costas e fronteiras com fortes e castelos; as cidades se fecham com muralhas, e tudo isso por medo dos reinos e cidades vizinhos [...]”⁵⁷. Que é isso, senão a reciprocidade no medo?

Se, por um lado, o gládio da guerra protege a república contra possíveis ataques, por outro, as forças que o soberano coloca contra as forças inimigas são os próprios súditos. Observemos a presença e a força dessa ideia na seguinte passagem do *Leviatã*:

Está anexado à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e repúblicas. Quer dizer, o de decidir quando a guerra corresponde ao bem comum e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, armadas e pagas para esse fim, e de arrecadar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar as despesas. Porque o poder mediante o qual o povo vai ser defendido consiste nos seus exércitos, e a força de um exército consiste na união das suas forças sob um comando único (*LEVIATÃ*, XVIII, p. 154).

Quando o Estado entra em guerra com outra república, os súditos são ordenados a lutar pela defesa do próprio corpo político, porém, ao fazerem isso, expõem suas vidas em risco de morte e danos corporais, o que, de acordo com o direito natural à vida, seria um ato de contradição. Assim, o súdito tem direito de resistir à vontade do soberano para salvar a própria vida.

Ora, isso é algo paradoxal, ou seja, se o súdito aceitar a manutenção de seu corpo no conflito bélico, então corre risco de morte e de danos corporais, e se resistir, desobedece a uma ordem soberana do corpo político ao qual ele mesmo pertence. Se aceitar a ordem para lutar, se contrapõe à lei natural; se resistir, contrapõe-se à lei civil que ele mesmo aceitou obedecer com o pacto de autorização.

Diante da resistência do súdito à ordem para combater na guerra devemos colocar duas questões principais. Primeiro, se o soldado se recusar a defender o próprio Estado do qual ele mesmo é parte integrante como célula do tecido corporal, não seria contraditório debandar-se do grupo de combate? Ora, se todos se recusassem a lutar, o soberano é vencido e aquele corpo político se desfaria ou voltaria debilitado do confronto. Segundo, a recusa em face à ordem para lutar não consiste numa desobediência ao direito de guerra que pertence ao Estado? Diante das duas situações, qual é a reação que se pode esperar por parte do soberano?

A resistência à ordem para combater pode ser embasada em dois argumentos principais. O primeiro, já amplamente discutido, trata da recusa ao combate em virtude da necessidade de preservação da vida e de evitar danos físicos. O segundo motivo ao qual

⁵⁷ *DO CIDADÃO*, 1992, Nota de Hobbes, nº 07, p. 32.

Hobbes faz referência é o temor natural, identificado em alguns soldados. Nesse sentido, Hobbes escreve (*LEVIATÃ*, XXI, p. 186): “[...] quando dois exércitos combatem, há sempre os que fogem, de um lado, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente”. Esse tipo de atitude é próprio de *homens de coragem feminina*. A resistência, nesse caso, como enfatiza nosso autor, não corresponde a um ato de injustiça, mas, sim, em algo desonroso à corporação em luta. Trata-se de um ato de covardia. Ressalta-se que a vigésima regra de prudência contida no *Leviatã* orienta proteger o protetor em situações de guerra, mas com a seguinte ressalva: *que se faça isso na medida do possível*, ou seja, que não se contrarie o direito de autoconservação. Essa lei permite, portanto, que alguns súditos se comportem, em algumas situações, como homens de coragem feminina. Não obstante, numa situação assim, o súdito não deixa de estar cometendo desonra, pois “[...] aquele que se alista como soldado, [...] fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a ele não fugir sem licença do seu comandante” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 186). Ora, de modo contrário – pensa Hobbes – teria sido vão instituir a república.

Se, por um lado, resistir à ordem para combater levanta a hipótese que nos leva a pensar que a instituição da república teria sido vã, por outro, não resistir é algo contrário à lei natural que manda o indivíduo cuidar de si quanto à conservação do movimento vital e seus fatores correlacionados. Entre o Estado e a si mesmo, a escolha naturalmente recai sobre a pessoa do próprio agente. Num raciocínio um pouco exagerado, podemos propor a seguinte coisa: se um homem tivesse que escolher entre *a* e *b*, onde *a* equivale a uma cidade na qual, salvo a casa do próprio agente, todas as residências estão em chamas, e *b*, só a casa do agente é consumida pelas labaredas, que situação este súdito escolheria para si? Seguramente, a opção *a*. E faria isso não porque almeja o mal para seus concidadãos, mas em razão de que quer o bem de si. É com base na mesma lógica que se pode resistir ao soberano em condições de guerra.

Há duas formas de aplicar o direito de resistência, a saber, individual e coletiva. Na primeira, busca-se resistir ao soberano pelas próprias forças. Na segunda, unem-se forças em torno de um mesmo desiderato e procura-se resistir. Ambas as possibilidades são compatíveis com o direito natural à vida.

Sabe-se que, em Hobbes, é negada ao súdito a liberdade de defender outro súdito em situações em que a vida deste está em perigo. Entretanto, indaga o filósofo, “[...] caso um grande número [...] 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 [...] defender uns aos outros?” (*LEVIATÃ*, XXI, p. 187). Hobbes afirma que sim, pois o propósito dessa atitude não é outra senão a defesa da própria vida.

Hobbes pouco toca a questão da resistência como ato coletivo. O foco central é o singular, o súdito, a célula que ajuda a compor e a dar sentido lógico ao corpo estatal. Nesse sentido, cada célula naturalmente deve zelar pelo bem de si mesma e o soberano, pela totalidade viva.

Todo ato de resistência é justo se estiver fundamentado no direito à própria vida. Isso é válido tanto para o plano do coletivo quanto para a esfera do particular. O súdito deve agir sempre de modo a conservar-se como corpo determinado pelas leis físicas, ou seja, a continuar em movimento, a resistir àquilo que se coloca como impedimento à sua liberdade. Por seu turno, o soberano deve zelar pelo corpo estatal. Nesse sentido, a regra de ouro parece ser algo em torno da seguinte ideia: que o soberano garanta a paz entre os súditos e evite a guerra com os vizinhos.

Conforme bem observa Bobbio (1991), o que está em questão na filosofia política de Hobbes não é o louvor à anarquia e muito menos a ode à opressão estatal. O problema central na sua teoria do Estado está na busca da unidade da república. O soberano é a alma e os súditos o corpo. Podemos constatar isso no *Leviatã*, capítulo XXIX; em *Do Cidadão*, XII; em *Elementos da Lei*, VII. Uma das ideias dominantes de Hobbes em torno da tese da unidade do poder estatal consiste em mostrar medidas profiláticas para a conservação do Estado. A existência do poder estatal é fundamental para os súditos realizarem seus interesses particulares, pois, como veremos, o Estado é depositário das esperanças humanas em torno das liberdades e das garantias pessoais.

2.4 LIBERDADE POLÍTICA

As razões pelas quais nos reunimos, conforme Hobbes expõe em alguns trechos em *Do Cidadão*, capítulo I, notam-se quando nos vemos reunidos. O argumento já foi desenvolvido em outra parte, mas cabe aqui ressaltá-lo em poucas linhas: “[...] toda associação [...], ou é para o ganho ou é para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos⁵⁸” (*DO CIDADÃO*, I, § 02, p. 30). Essa

⁵⁸ Essa ideia não indica que não possa haver sociedades constituídas a partir de outros princípios. O que se quer é mostrar o objetivo específico pelo qual se estabelecem vínculos. O móbil que permite a aproximação ou o afastamento de uma possível união humana está no interesse particular de cada um. Algumas formas de sociedade se dissolvem tão logo cessa o interesse dos partícipes em torno daquilo pelo qual se uniram.

tendência humana permite que no Estado cada qual, em acordo com seus objetivos, possa fazer uso de sua liberdade de modo a visar o útil para si, sem que, com isso, tenha que viver em condições de insegurança como se espera de uma situação na qual não há poder estatal. Na condição natural, para obter aquilo que almejava, o indivíduo necessariamente tinha de estar predisposto a antecipar-se ao outros e, se fosse o caso, a disputar pela força, pela fraude, pela ameaça e por toda sorte de estratagema que favorecesse a possibilidade de vitória. No Estado, o exercício da tentativa de acúmulo de poder não necessita ser belicoso, pois o soberano foi eleito com um objetivo bem definido: oferecer segurança e proteção aos seus súditos.

Antes de tudo, devemos destacar que em Hobbes não cabe a defesa de um sistema voltado para uma concepção na qual o soberano é instaurado para suprir as necessidades dos súditos. O soberano não equivale a uma espécie de pai para os súditos. A mecânica de construção do Estado descarta a possibilidade de que o soberano equivalha a algum tipo de chefe de uma grande família que vá distribuir, pela sua graça, os bens almejados. O que os contratantes e, portanto, os súditos, têm em mente é que a obtenção dos recursos que tornam a vida mais confortável se dá pelo trabalho. O que esperam do Deus Mortal é – ressalta-se – proteção e segurança no que diz respeito à efetivação de tais interesses em torno do útil para si.

A questão fundamental para compreendermos a verdadeira função do Estado na vida dos súditos consiste em conhecer como e quando é instituída a união. Nesse sentido, afirma Hobbes: “[...] quando muitas vontades estão envolvidas ou incluídas na vontade de um só ou na de vários que consentem [...], então esse envolvimento de muitas vontades numa só ou em mais de uma é chamada de *união*” (*ELEMENTOS DA LEI*, XII, § 07, p. 61). No momento em que a união é validada pelo poder estatal, que dali surge como uma força descomunal, os indivíduos tornam-se súditos e desde então devem obediência ao soberano, que se torna o deus mortal.

Sem poder soberano não há sociedade duradoura entre os homens, pois os interesses que movem cada indivíduo visam sempre o que é útil para si mesmo. Quanto a isso, observemos a seguinte passagem:

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos indivíduos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força [...]. Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de

consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república [...] (*LEVIATÁ*, XVII, p. 144-145).

Não há como a sociedade ser organizada apenas pela união de interesses particulares na inexistência de uma terceira vontade sobre os indivíduos. Para que isso se dê é necessário que haja temor recíproco suficiente para o aceite do poder de coerção. Conforme já foi exposto em passagens anteriores, a origem do Estado está nessa concepção de medo. Trata-se de um medo comum a todo indivíduo. Então é racional que, por temer as contradições da condição natural em relação à necessidade de conservação, cada qual direcione sua vontade para um ponto comum.

Na passagem hipotética da condição natural ao Estado, deve-se ressaltar o que é mais precioso na filosofia de Hobbes: ao unirem suas vontades, não há um abandono do direito natural à própria vida, mas, sim, apenas da liberdade sobre todas as coisas. Com isso, autorizam que aquele que se faz soberano faça uso apenas do direito abandonado. O contratante não é alienado no processo. Embora, por possuir poder ilimitado, o soberano possa fazer o que bem entender, o súdito reserva-se o direito de fazer objeções a certas ordens postas pelo poder estatal.

Cabe então questionar: – diante dessa concepção de poder, como garantir, tanto no momento da confecção do pacto quanto na vivência no interior da república instaurada, que o soberano obtido do contrato não é algo avesso às liberdades e ao acesso aos bens que tornam a vida menos amarga? Como assegurar-se de que o soberano, ao regular as suas leis e vontades, não está (ou estará) coagindo os seus submetidos de maneira que estes não tenham a liberdade que esperam? Outra questão deve ser ainda colocada: – como esperar que o poder estatal concebido não seja, em última análise, somente a liberdade da república?

Ressaltemos que o aceite da restrição sobre si é possível porque o indivíduo é movido, não só pelas tendências antissociais, mas também pelas paixões que apontam para uma possível sociedade ou reunião. Essas paixões são: a *precaução com a conservação*, o desejo *de vida mais satisfeita* e, acrescenta Hobbes (*Leviatã*, XIII, p. 111), a “[...] esperança de as conseguir por meio do trabalho”. Nota-se que é o trabalho, entendido em sentido amplo, que possibilita a vida confortável e, por consequência, o enriquecimento em relação aos meios pelos quais se pode melhor precaver em relação à autoconservação e à defesa de si. Assim, o Estado consiste na situação artificial na qual e pela qual as vontades individuais em

torno do *bem*, do *bom* e do *útil* para si encontram condições de possibilidades de suas realizações. O Estado, portanto, permite liberdade em sentido político.

Berlin nos ajuda a compreender melhor o que em Hobbes pode ser definido como *liberdade política*:

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outro. Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida; e se essa área é limitada por outros homens além de um certo mínimo, podem dizer que estou sendo coagido ou, provavelmente, escravizado (BERLIN, 1981, p. 136).

Nota-se que Berlin faz referência a *áreas* individuais dentro das quais os súditos estão livres. Nesse sentido, Constant (1988, p. 323) defende que a liberdade individual é a verdadeira concepção de liberdade em terminologia moderna. Quando alguém diz que está livre, está querendo afirmar que possui certos direitos assegurados pelo Estado.

Voltemos aos conceitos de ganho e de glória. Nota-se que Hobbes afirma literalmente que toda sociedade *ou* é para o ganho *ou* é para a glória. Trata-se de paixões motivadoras de união humana. *Ganho* é o mesmo que obtenção de vantagens em torno do *bem*, da *honra* e do *útil* para si. *Glória* é “[...] a *alegria* proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade [...]” (*LEVIATÃ*, VI, p. 53). Glória é uma exultação do espírito baseada em experiências anteriores vividas pelo próprio agente.

A sociedade é o *locus* onde os pactos mútuos em torno do ganho e da glória encontram condições de validade. Adam Smith (1996, p. 74), embora não esteja se referindo diretamente à filosofia de Hobbes, e sim ao seu próprio sistema, identifica o referido princípio nas seguintes palavras: “[...] dê-me aquilo que eu quero, e terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta [...]; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos⁵⁹”. Sem Estado, a realização desses interesses é impossível.

Diante disso, pressupõe-se que o soberano deve garantir a paz e oferecer segurança e proteção aos interesses dos súditos. Em primeiro lugar, o súdito precisa estar seguro quanto a essas duas coisas. A segunda questão diz respeito à liberdade em face aos pactos mútuos em torno do que é lícito no interior da república.

⁵⁹ Disso resulta uma das frases filosóficas mais propagadas em torno das verdades e dos paradoxos da sociedade civil: “[...] não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse” (SMITH, 1996, p. 74).

O soberano é – portanto – a pessoa artificial sem a qual é impossível esperar qualquer direito em sentido positivo. Entretanto, já que ele, um Deus Mortal, está acima das leis civis, o que garante aos homens naturais que, ao o autorizarem como soberano, ele vá cumprir as suas funções essenciais? O Leviatã está acima das leis que ele mesmo concebe ao regular suas ações, então o que nos assegura que as leis civis, ao invés de orientar e delimitar as ações humanas, não se transformem em grilhões que servem para oprimir e escravizar os homens e, nesse procedimento, frustrar as expectativas quanto aos interesses que motivaram cada qual a abrir mão da liberdade irrestrita a todas as coisas?

A resposta que podemos encontrar na filosofia de Hobbes consiste em afirmar que o soberano é absoluto em relação à república instituída⁶⁰, mas que, acima das repúblicas, está Deus, causa primeira, que engendrou os homens e tudo o que concebemos pela expressão *natureza*. Na introdução ao *Leviatã*⁶¹, o autor é bastante preciso ao afirmar que a natureza é a arte pela qual a deidade concebeu e governa o mundo. Nesse sentido, afirma o filósofo:

O CARGO de soberano (seja ele um monarca ou uma assembléia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele (*LEVIATÃ*, XXX, p. 283).

O soberano deve obediência a Deus (à lei divina), que é o autor das leis naturais. O soberano deve, portanto, regular as leis naturais em leis civis, de modo a que contemplem os interesses de seus súditos. Por seu turno, os submetidos devem obediência às leis civis. Em razão disso, as leis civis jamais autorizam ações que se contrapõem às regras naturais. Assim, *injustiça, ingratidão, orgulho, iniquidade* e ações do gênero jamais serão legítimas, pois a lei natural é imutável (*LEVIATÃ*, XV, p. 136). O roubo, por exemplo, nunca será uma prática legal⁶². A lei civil permite que os súditos tenham liberdade de ação em torno do que o soberano tornou lícito ao regular as suas ações.

Para Hobbes, lei equivale sempre a uma obrigação, seja quando autoriza ou proíbe uma ação. Ressaltemos: a lei, no sistema hobbesiano, tem uma dupla funcionalidade, a saber, orientar e delimitar a área de ação. Nesse sentido, o objetivo da lei,

⁶⁰ Nesse sentido, comenta Polin (1992, p. 101): “[...] o soberano, que é a alma do corpo político, é, por excelência, dotado de palavra e capaz de cálculos teleológicos, enfim, capaz de razão. Por isso que a soberania não é o poder de fazer não importa o quê”.

⁶¹ *LEVIATÃ*, 2003, Introdução, p. 11.

⁶² Hobbes situa o trabalho como um meio pelo qual é possível a obtenção de coisas indispensáveis à vida confortável.

Não é coibir o povo de todas as suas ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com os seus próprios desejos impetuosos, com a sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes, mas sim para os manter no caminho (*LEVIATÃ*, XXX, p. 293).

O soberano, ao regular suas ações, precisa primar pela confecção de boas leis, o que, no entender de Hobbes, equivale a um preceito que seja necessário e para o bem do povo (*LEVIATÃ*, XXX, p. 293). Para o povo, uma boa lei é aquela que permite a realização de seus interesses particulares em torno do que é útil para si. Em suma, que permita o que podemos denominar de liberdade política, ou seja, as condições de possibilidade de ter asseguradas pelo Estado as liberdades e a realização dos interesses pessoais.

Ressaltemos que, ao aceitar o Estado como mecanismo de restrição da liberdade, os contratantes depositam no soberano a esperança de que a obtenção das coisas que são necessárias à vida confortável será conseguida pelo seu trabalho, pois o trabalho consiste no modo mais justo pelo qual os súditos podem ampliar sua quantidade de bens. E, conseqüentemente, seu bem-estar social.

Ao regular suas ações, o soberano permite, por meio de suas leis, que cada qual esteja livre nos limites estabelecidos. Dentro desses limites, o cidadão pode expandir seu espaço. O Estado hobbesiano não interfere na quantidade de bens que um súdito possa possuir. Não há preocupação com possíveis desigualdades no interior da sociedade. Entretanto, o soberano deve estar atento para que a riqueza de um ou de alguns súditos não seja incompatível com a noção de propriedade no Estado, pois, uma vez que toda propriedade é uma concessão do soberano, há controle sobre possíveis excessos. De todo modo, o soberano jamais pode deixar de conceder a seus súditos a liberdade em relação à apropriação e à produção de coisas que são necessárias à vida confortável, visto que esta é uma das razões pela qual cada homem, em comum acordo com os demais, aceitou instituir o soberano.

A liberdade política permite maior mobilidade dos súditos no interior da república, o que significa a produção de mais riqueza para o próprio soberano. Sendo o soberano a alma do corpo político, necessariamente deve querer manter ativa a sua força vital e almejar existir de modo confortável. Em síntese, os interesses dos súditos e do soberano não destoam e, pelo contrário, são compatíveis.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como questão norteadora o conceito de liberdade em Hobbes e a sua aplicabilidade em sentido político. Liberdade significa ausência de obstrução ou de impedimento externo ao movimento dos corpos. Em acordo com esse registro, livre é o estado do homem que não encontra óbices externos em relação àquilo que tem vontade de fazer. Considerando que o maior de todos os desejos diz respeito à autoconservação e às comodidades da vida, pressupomos que, dado um quadro peculiar de paixões humanas, o primeiro desejo, embora precariamente, pode ser realizado no estado de natureza, entretanto o segundo pode encontrar condições de possibilidade de realização apenas e tão somente no estado civil, sob o domínio do que, na filosofia de Hobbes, se denomina *Grande Deus Mortal*, ou *Leviatã*.

Diante disso, defendemos que o Estado corresponde a uma espécie de mecanismo pelo qual os homens, em comum acordo, permitem que o direito que a natureza concedeu a cada um como liberdade a tudo seja limitado. Nesse sentido, posicionamo-nos de modo favorável à concepção de que, embora a referida apresentação do direito seja restringida, o Estado favorece a liberdade humana, permitindo uma melhora significativa em relação à conservação da existência biológica e à possibilidade de obtenção de elementos necessários à vida confortável.

O problema exigiu que começássemos o trabalho por uma proposta de investigação em torno da compreensão do significado de natureza humana, entendendo que ela corresponde à soma de faculdades e dos poderes naturais do indivíduo. Conforme Hobbes, tais poderes e capacidades estão determinados pela própria natureza a manter-se em seu estado cinético, qual seja, em movimento, pois todo corpo em movimento tende a manter-se em movimento, salvo se for obstruído. Assim, todo homem procura o que é bom e útil para si e foge do que resulta ou do que pode resultar em dano(s).

Embora sem recorrer diretamente aos textos de Galileu e de outros nomes da nova ciência, procuramos destacar a importância da física dos séculos XVI e XVII no pensamento de hobbesiano. Nesse sentido, procuramos mostrar Hobbes como uma figura importante, que, inserido no referido contexto histórico, fez-se notar enquanto pensador político que fundamenta alguns de seus conceitos, como na questão da liberdade, a partir de uma compreensão de certas concepções do mecanicismo. Nesse sentido, demos ênfase ao princípio da inércia.

Na visão de Hobbes, o homem é um corpo animal composto de *movimento vital* (involuntário) e de *movimentos animais* (voluntários). O primeiro é determinado por uma cadeia de causas que lhe é anterior e, nessa cadeia, nota-se que é um corpo em movimento e que essa condição independe de sua própria vontade. Assim, todo homem tende, necessariamente, a procurar manter-se em tais condições cinéticas. O segundo diz respeito ao modo como o indivíduo se posiciona em relação aos objetos externos; se, em fuga, aversão; se em aproximação, apetite. Nesse processo de posicionamento, o que está em questão é a própria conservação e defesa de si. Nesse sentido, a escolha ou o último apetite da vontade se dá em função do que é melhor para si, do que é útil e vantajoso em detrimento de algo ou de um estado de coisas oposto a tais interesses.

Na ordem dos postulados, a condição natural aparece primeiro que a vida humana em sociedade civil. Ou, para empregar a terminologia que Hobbes utiliza em *Do Cidadão*, a condição de *liberdade (liberty)* antecede, na ordem lógica das pressuposições, a situação a que podemos chamar *domínio (dominium)*. Desse modo, por natureza, todo indivíduo, ou pelo menos uma parte significativa dos homens, tende a preferir a liberdade ilimitada de ação e o domínio sobre o(s) outro(s) a ser dominado e a viver em espaços cuja amplitude é definida por outro(s).

Entretanto, a condição natural equivale a um estado de guerra de todos contra todos. Trata-se de uma situação na qual, como descreve Hobbes, “[...] a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (*LEVIATÃ*, XIII, p. 109). É, portanto, uma condição adversa à liberdade humana. Tem-se direito a todas as coisas, mas não há como esperar que isso resulte em benefício significativo. Em tais condições, manter-se vivo dentro das expectativas acima descritas e conseguir perpetuar a espécie já parece ser um feito interessante. Diferentemente dessas condições, o que de fato o homem quer não é apenas a mera existência biológica, mas também autopreservação e vida confortável.

Então, num novo estado de vida, a aceitação da situação de submissão só se dá em virtude do cuidado com a autoconservação e com a vida confortável. Em Hobbes está descartado qualquer outro motivo pelo qual se estabeleça uma sociedade humana duradoura. O amor de si e o interesse particular é o que faz com que os homens se posicionem em favor da união ou se afastem permanecendo isolados. Assim, ao aceitarem a submissão ao domínio estatal, não fazem isso em função do bem comum, mas pela necessidade de obter o que é bom para si. E é exatamente na busca dessa forma de benefício que os homens aceitam se tornar súditos de uma vontade soberana.

O modo pelo qual os homens firmam o contrato entre si é significativo para compreender que a submissão não é total, ou seja, que nenhum homem transfere o direito à própria vida ao domínio estatal. Com o contrato abandona-se tão somente a liberdade sobre tudo (que, destaquesmos, inclui o corpo do outro) e autoriza-se que a pessoa do soberano instituído tenha domínio sobre a totalidade, excetuado o direito à vida do contratante; não dos contratantes, mas do contratante particular que abre mão do referido direito. Essa forma como o Estado é instituído permite que, no sistema de Hobbes, as liberdades individuais não sejam confundidas como liberdade da república. Nesse aspecto, o direito de resistência é um conceito que demonstra que, embora o soberano, por ter direito ilimitado, possa fazer o que bem entender, o súdito pode desobedecer quando suas ordens disserem respeito a elementos que atentem contra o direito natural à vida. O estado de natureza permanece relevante em algumas situações específicas no Estado.

Destaquesmos que o contrato que autoriza a soberania aparece a partir da necessidade humana de cuidar da autoconservação e da comodidade da vida. Assim, o Estado é depositário da esperança humana em relação a tais grupos de interesses, pois cada contratante, na origem do poder estatal, espera que o soberano, ao regular suas ações, conceda a liberdade que os contratantes esperam obter quando então súditos. O soberano é a alma e os súditos, o corpo. Nesse sentido, “[...] a relação que o Estado, concebido como um corpo artificial, mantém com os indivíduos que o compõem enquanto cidadãos [...] é a mesma que um corpo vivo mantém com as partes que o constituem” (BERNARDES, 2002, p. 43-44). O Estado é um artifício, um mecanismo engendrado pelos homens para o seu próprio benefício. Trata-se de uma representação de vontades que, uma vez unidas de forma soberana, permanecem unidas, salvo em situações em que o submetido se vê no direito de resistir às ordens do soberano.

É sustentável que, na inexistência do Estado, os indivíduos podem estabelecer pactos entre si, entretanto nada garante a sua validade, pois, conforme afirma Hobbes, “[...] a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto” (*LEVIATÃ*, XIV, p. 118). No Estado, a espada da justiça valida todo pacto acordado nos limites permitidos pela lei civil. Uma vez firmado um acordo, cada parte fica obrigada a cumprir o que foi tratado. De tal modo que só há duas maneiras de libertar-se: ou cumprindo ou sendo perdoado da obrigação (*DO CIDADÃO*, II, § 15, p. 54).

O Estado aparece, portanto, como uma solução para o problema do conflito ocasionado pelo direito ilimitado. Assim, uma vez que se aceita a restrição sobre o direito a tudo, o mecanismo estatal neutraliza o medo da morte violenta, permite a realização do

desejo das coisas que são necessárias a uma vida mais confortável e sustenta a esperança de realização por meio do trabalho.

O interesse de Hobbes está voltado não para a divergência de forças, mas para a unidade estatal. Por isso, ao regular suas ações, o soberano deve fazer boas leis; ou seja, leis que sejam necessárias, leis que orientem e obriguem os súditos em relação àquelas coisas que mantêm saudável o corpo estatal e proibindo tudo o que leve à debilidade e à possível dissolução do poder estatal. A liberdade humana, no Estado, é compatível com o poder ilimitado do soberano (*LEVIATÃ*, XXI, p. 182).

REFERÊNCIAS

Obras primárias

CHAPPELL, Vere. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Elements Of Philosophy – The First Section, Concerning Body*. In: MOLESWORTH, William (Ed.). *The English Works Of Thomas Hobbes*. London: John Bohn, 1839, vol. I.

_____. *Hobbes' Triplos – Humane Nature, De Corpore Politico, Of Liberty And Necessity*. In: MOLESWORTH, William (Ed.). *The English Works Of Thomas Hobbes*. London: John Bohn, 1840, vol. IV.

_____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Philosophical Rudiments Concerning Government And Society*. In: MOLESWORTH, William (Ed.). *The English Works Of Thomas Hobbes*. London: John Bohn, 1841, vol. II.

_____. *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*. In: MOLESWORTH, William (Ed.). *The English Works Of Thomas Hobbes*. London: John Bohn, 1841, vol. v

_____. *Tratado sobre el Cuerpo*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Obras secundárias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *O Livre-Arbitrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a Moral Política*. Tradução de Alice Maria Cantuso. Campinas: Papirus, 1996.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. In: *Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 45-236.

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro Conceitos sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 133-175.
- BERNARDES, Julio. *Hobbes & a Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOBBIO, Norberto et alii. *Dicionário de Política*. Tradução de Carmem Varrialle et alii. 8. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. p. 272-283.
- BRONDANI, Clóvis. *Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes*. Dissertação de mestrado em Filosofia. UFPR, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.
- CAMPOS, Edemilson Antunes de. *A Tirania de Narciso: Alteridade, Narcisismo e Política*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2001.
- CONSTANT, Benjamin. The liberty of the ancients compared with that of the moderns. In: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 309-328.
- DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNESP, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 04 de fevereiro de 1976. In: *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 99-133.
- FRATESCHI, Yara. *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. A negação do livre-arbítrio e a ação do soberano sobre a vontade dos súditos segundo Thomas Hobbes. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 4, p. 27-39, nov. 1998.
- _____. Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Unicamp, v. 17, série 3, n. 1, p.109-124, jan./jun. 2007.
- GRACE, Damien. Santo Agostinho e Thomas Hobbes. In: FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores Políticos Comparados*. Tradução de Antonio Patriota. Brasília: Editora UnB, 1983. p. 59-77.
- GREENLEAF, William Howard. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Teresa (Org.). *O Pensamento Político Clássico* (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 49-73.

HECK, José Nicolau. O estado natural e a verdadeira liberdade do súdito em Thomas Hobbes. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 04, p. 533-552, dez. 2002.

KAYSER, Marcos. *O Paradoxo do Desejo: Hobbes e a Mecânica do Desejo nas Representações de Poder*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *O Homem Excêntrico – Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

MACADAM, James. Rousseau e Hobbes. In: FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores Políticos Comparados*. Tradução de Antonio Patriota. Brasília: Editora UnB, 1983. p. 131-151.

MALHERBE, Michel. Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes. Tradução de Maria Isabel Limongi. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp, v. 12, série 3, n. 1-2, p. 45-64, jan./dez. 2002.

MACPHERSON, Crawford Brough. *A Teoria do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 14, p.73-101, jan./jun. 2009.

MARTINICH, Aloysius. *A Hobbes Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995.

MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Tradução de Carlos Domingues. Rio de Janeiro: Ponjetti, 1959.

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

POLIN, Raymond. O mecanismo social no Estado civil. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Teresa (Org.). *O Pensamento Político Clássico* (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 93-106.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. In: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. p. 01-143.

SANTILÁN, José Fernández. *Hobbes y Rousseau: entre la Autocracia y la Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

SKINNER, Quentin. The republican ideal of political liberty. In: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 293-309.

_____. *Hobbes e a Liberdade Republicana*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investições sobre sua Natureza e suas Causas*. In: *Os economistas*. Vol. I. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: Guerra Civil na Filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

STIER, María Liliana Lukac de. *El Fundamento Antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999.

TAYLOR, Alfred Edward. *Thomas Hobbes*. London: Archibald Constable, 1908.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

WATKINS, John. *Qué ha Dicho Verdaderamente Hobbes*. Madrid: Doncel, 1972.

WOLLMANN, Sergio. *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.