

**Do poder à liberdade civil:  
elementos fundacionais do pensamento político  
de Thomas Hobbes no *Leviatã***

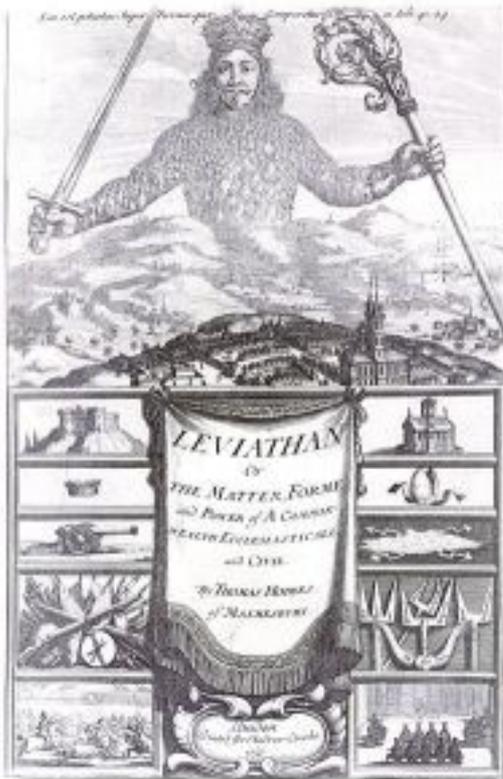
**Raquel Kritsch\***

**Resumo:** O objetivo deste artigo é introduzir os alunos no pensamento político de Thomas Hobbes, tomando como ponto de partida a teoria política por ele desenvolvida no *Leviatã*, provavelmente sua obra mais conhecida. Partindo-se da categoria mais elementar do pensamento hobbesiano, o poder, à qual se podem reduzir todas as demais relações humanas, aborda-se as noções de estado de natureza, competição, direito, lei, Estado e liberdade, procurando sintetizar ao leitor que se inicia nos clássicos do pensamento político os principais passos lógicos do autor para a construção de sua teoria do Estado bem como seus principais elementos.

**Palavras-chave:** Hobbes; pensamento político clássico; teoria política clássica; teoria do Estado.



\* **RAQUEL KRITSCH** é Professora de Ciência Política junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos, Estado e soberania: alguns problemas teóricos e práticos II”, financiado pela Fundação Araucária, e apoiado pela UEL, e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL–CNPq), do qual é coordenadora.



**1 – A guerra de todos contra todos: poder e competição no estado de natureza**

O poder de um homem, escreve Hobbes (1974, p. 57), consiste nos meios de que dispõe para obter qualquer bem; e pode ser original (natural) ou instrumental. O poder original é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito. O instrumental é adquirido por meio do original ou do acaso (ou seja, por “virtù” ou por “fortuna”). Poder é instrumento para mais poder e, por natureza, tende a expandir-se.

Hobbes discute aqui, no início do *Leviatã*, os meios de ação e o processo de estabelecimento das relações interpessoais no estado de natureza. Define poder de maneira ampla, como todo e qualquer meio disponível para a realização de um bem futuro. Mas esta amplitude tem uma razão estratégica: os meios aparentes para a obtenção de qualquer aparente bem futuro são necessariamente meios que passam por uma relação intersubjetiva. O exercício

do poder não é proporcionar apenas qualquer aparente bem futuro: é uma passagem que envolve uma relação entre homens, e interfere na vontade de terceiros. Tanto o ser quanto o parecer são fontes de poder. Ou seja: poder só ganha significado na relação entre vontades, isto é, entre homens e homens. Não há, aqui, nenhuma qualificação ética das formas e usos do poder.

A condição elementar de todas as relações entre os homens é, portanto, o poder, e não a cooperação ou busca de convivência. Poder pode ser traduzido em termos de influência, comando, imposição etc. Não importa que tais relações não apresentem, de imediato, o caráter de conflito ou disputa: o poder está presente tanto na competição quanto na cooperação. Agir em vista de qualquer fim é necessariamente utilizar recursos de poder e necessariamente correr o risco de ter de passar por outra vontade. A suposição, aqui, é a pluralidade das vontades. A sujeição de várias vontades a uma única, de um sujeito civil ou particular, magnifica o poder:

“O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Conseqüentemente, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas.” (p. 57).

Qualquer qualidade ou reputação que torne um homem amado ou temido por muitos é poder, “porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço

de muitos” (idem). O uso do poder de um homem tem um preço: é o valor desse homem. Não é, portanto, absoluto, mas depende da necessidade e julgamento de outros. Atribuir a um homem um alto valor é honrá-lo. A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama *honra* ou *desonra*. Portanto, atribuir a alguém um alto valor é honrá-lo. E dignidade é o valor público atribuído a um homem pelo Estado. A fonte de toda honra civil reside assim, no raciocínio de Hobbes, no Estado e depende da vontade do soberano.

As noções de valor e preço não bastam, no entanto, para introduzir as transações que envolvam relações de direito. Para pensar relações de direito ou o processo de acordo entre as partes numa transação é preciso dar mais dois passos: 1) introduzir as idéias de promessa e de contrato (esta derivada da primeira); 2) verificar as condições de cobrança do que é contratado.

Para Hobbes, ninguém é inteiramente desprovido de poder — e este é um dado fundamental da condição humana. Ordenar a vida humana, portanto, é ordenar as *relações* de átomos dotados de poder. Mas esta ordenação corresponde a introduzir no mundo das relações entre os homens um componente artificial. Antes de chegar a esse ponto, Hobbes tenta discutir o que pode ser a vida dos homens quando não há, entre eles, nenhum princípio ordenador artificial, isto é, político.

Feita abstração do político, sobra o seguinte:



**I.** “Em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais [poder] ainda.” (p. 64).

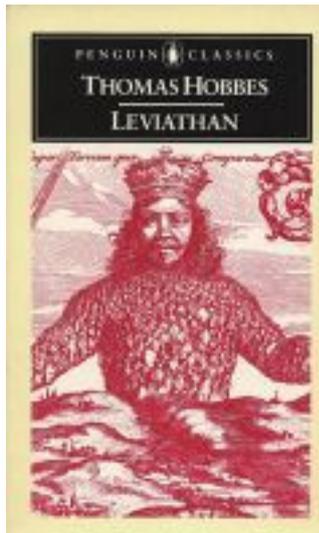
**II.** A felicidade é um contínuo progresso do desejo de um objeto para outro. As ações voluntárias, portanto, tendem não apenas a conseguir mas também a garantir uma vida satisfeita, e diferem somente quanto ao modo como surgem. “O objeto do desejo de um homem não é desfrutar uma vez e por um instante, mas assegurar, para sempre, o caminho de seu futuro desejo.” (idem).

**III.** Dados (I) e (II), tem-se uma visão de como se movem as unidades de poder: o bem futuro é algo que sempre assume uma nova forma e se apresenta como um objeto a mais, mantendo, portanto, em ação permanente os indivíduos. Assim, a acumulação de poder é necessária não apenas porque os homens não se possam contentar com um poder moderado mas também porque os bens já conquistados devem ser garantidos. Logo, a acumulação se impõe independentemente da vontade do indivíduo.

**IV.** Não havendo regras limitadoras dessa busca de satisfação, os mesmos objetos poderão ser desejados por indivíduos diferentes, com

probabilidade tanto maior quanto maior for o progresso da acumulação.

V. Tais indivíduos são naturalmente iguais em dois sentidos: a) nenhum deles pode invocar o direito de mando sobre os outros; b) todos são capazes, por suas forças e por sua astúcia, de impor algum dano aos demais (ninguém, portanto, está plenamente seguro). Os indivíduos podem ser ditos iguais também noutro sentido: na expectativa de êxito. A generalidade desta expectativa estimula-os a competir. Competição sem limite quanto ao resultado e sem regra quanto aos meios abre caminho à guerra. E a guerra, uma vez iniciada, tende à perpetuação e à escalada, levando os indivíduos a “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.” (p. 79).



Contudo, o fundamental, no raciocínio de Hobbes, não é a guerra efetiva, mas o estado de guerra, isto é, a possibilidade constante da eclosão da violência. Basta esta possibilidade para o homem se tornar o lobo do homem. Esta diferença entre guerra e estado de guerra será explorada, com o mesmo significado, nas obras de Rousseau, Kant, Aron, Hoffmann e outros teóricos das relações internacionais filiados à tradição clássica.

VI. O estado de guerra, apesar da expectativa de êxito, é também a experiência do medo diante da violência e da morte. A combinação do medo com os desejos de conforto e deleite sensual, entre outros, inclinam os homens a buscar a paz. “O medo da opressão predispõe os homens a antecipar-se, procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade” (p. 65). Mas não basta o desejo de paz para a eliminação

do estado de guerra. Abandonar a luta sem a garantia de respeito à paz é suicídio. Não há desarmamento unilateral. Só se pode conceber a paz como resultado de uma construção racional, que não deriva, necessariamente, das ações de indivíduos isolados.

A solução, portanto, não pode ser construída apenas com os elementos dados no quadro natural. Enquanto ficarem sujeitos a relações de indivíduos isolados com indivíduos isolados, os homens estarão condenados a nunca ter a garantia da paz. É necessário, pois, introduzir um componente novo: um poder que subordine cada um dos indivíduos. É nisto que consiste a artificialidade da solução. Esta solução pode ser descrita *como se* todos os homens tivessem concordado, por meio de um exercício racional, em criar um poder superior e capaz de sujeitar cada um deles a uma nova ordem. A existência deste poder transforma qualitativamente o quadro das relações interpessoais, tornando-as políticas. Não é que os indivíduos mudem: a natureza humana é invariável. O que muda é o princípio de relacionamento entre os átomos, agora agregados no Estado e sujeitos a uma ordem que transcende a cada um deles e limita o espaço e as formas do movimento de cada um.

## 2 – Direito, lei e liberdade no estado de natureza

Parte da mudança produzida pela instituição do Estado ocorre na linguagem. Na sociedade política, o direito é sempre um atributo definido

pelo soberano, cuja vontade é a fonte de normas denominadas *leis*. Fora do Estado, portanto, no mundo da natureza, as duas palavras, direito e lei, designam objetos essencialmente distintos daqueles indicados por esses nomes na sociedade política. Que podem significar esses termos quando se pensa no estado de natureza, isto é, numa situação caracterizada pela ameaça permanente da violência?

Hobbes define “direito natural” como a *liberdade* que tem cada indivíduo, no estado de natureza, de usar os meios de que dispõe para garantir seu bem-estar (p. 82). O passo seguinte, naturalmente, é definir “liberdade”. Ele a descreve, mecanicamente, como a possibilidade de agir contra as resistências externas. Já a “lei de natureza” é definida como um preceito racional que ordena fazer o necessário à sobrevivência; e proíbe os atos direta ou indiretamente contrários à manutenção da vida ou representados como tais. O direito se define, portanto, como liberdade de fazer ou de omitir; enquanto a lei se caracteriza como *restrição*, porque impõe ou proíbe uma dessas duas coisas.

Direito natural é, portanto, aquele que se manifesta no conflito: a liberdade de fazer qualquer coisa implica que os indivíduos só serão detidos pela oposição de outros indivíduos. Trata-se de um direito que inclui, entre seus objetos, até a vida dos outros homens. É o sentido do direito de todos a tudo. Quanto a isto, portanto, os indivíduos também são iguais. Mas esta é uma igualdade que conduz à destruição. Embora direito e lei natural sejam tão contrários quanto a liberdade e a restrição, um ponto une as duas noções: é a idéia da preservação da vida como valor supremo. Esta união se explicita na regra mais geral da razão, a primeira lei de natureza: “Todo homem deve

esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la e, caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (p. 82). A segunda lei de natureza decorre da primeira:

“Que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.” (p. 83).

A paz, portanto, pressupõe a renúncia aos direitos ilimitados. Trata-se de uma renúncia recíproca e só a reciprocidade dá sentido a essa limitação: todo ato voluntário é realizado em vista de algum bem e, portanto, o abandono do direito ilimitado aos meios de ação só é racional se houver uma contrapartida. Esta renúncia mútua é a possibilidade do contrato. Daqui sai uma primeira qualificação: como não há contrapartida possível ao abandono do direito de defesa da vida, esse direito é inegociável. Isto não implica uma restrição ao contrato de que se tratará mais tarde: o que não tem contrapartida não pode ser objeto de troca; nem, portanto, de um acordo de obrigações recíprocas.

A idéia de renúncia não basta a Hobbes. A noção de reciprocidade inclui a de transferência: só se abandona um direito em troca de outro. A esta transferência mútua de direitos ele denomina *contrato*. Se um dos contratantes cumprir sua parte deixando que o outro a cumpra mais tarde, em momento determinado, o contrato é chamado *pacto* ou *convenção* (p. 84). Também pode ocorrer que as duas partes deixem

para cumprir a promessa depois. Mas por que Hobbes entra nestes detalhes?

O que ele está fazendo, neste momento, é mostrar como se constrói uma rede de compromissos e de dependência entre os indivíduos. Trata-se de vincular a paz à expectativa quanto ao comportamento dos outros. Para montar essa rede de compromissos e de expectativas, Hobbes utiliza a figura *jurídica* do contrato. Em outras palavras: para ele, o modelo básico das relações pacíficas é aquele definido pelas instituições de direito privado. Ele não o diz explicitamente, mas todo o seu raciocínio a respeito das renúncias e compromissos é o de um jurista. Como essas relações se caracterizam pela sua racionalidade (todas as “leis naturais” são teoremas da razão, como se verá depois), racionais são portanto as relações do direito privado. A questão seguinte leva o problema a outro nível: qual a garantia de cumprimento das promessas, isto é, dos pactos?

No estado de natureza, tal garantia não existe.

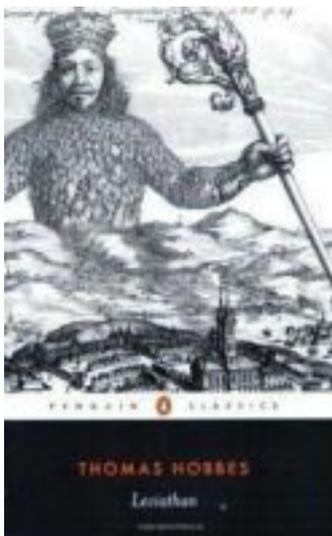
A mera racionalidade da idéia de que os pactos devem ser cumpridos não basta para assegurar o seu cumprimento. Assim, basta a mera suspeita de que o outro não respeitará a palavra dada para que o contrato se torne nulo. E torna-se nulo até por uma exigência da primeira lei natural: não omitir nenhum ato que possa contribuir para a preservação dos própria vida (ou, genericamente, dos próprios interesses). Portanto, na condição natural os contratos tendem naturalmente à nulidade, por falta de

garantia. Como se sai, então, segundo nosso autor, de uma tal situação?

“Mas, se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento [do contrato], ele [o contrato] não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo.” (p. 86).

Excluída esta condição, isto é, a presença do poder comum, volta-se ao nível original da exposição. Das duas primeiras leis decorre uma terceira: “*que os homens cumpram os pactos que celebrarem*” (p. 90) — também esta um princípio do Direito Romano. É desta lei que se deriva a noção de *justiça*. Sem um pacto anterior, não há transferência de direito e todo homem tem direito a tudo. Logo, nenhuma ação pode ser considerada injusta. A justiça, portanto, está associada às idéias de renúncia e de promessa, cujo abandono constitui o ato injusto.

Mas, para que se possa falar com propriedade de justo e de injusto, é necessário que os contratos tenham validade. Ora, a validade dos compromissos depende da confiança mútua e esta só pode ser assegurada por um poder coercitivo acima das partes. Logo, a noção de justiça aparece, em Hobbes, com dois significados: o primeiro corresponde a uma idéia da razão, vinculada à construção conceitual da noção de contrato; a segunda designa um fato social *concreto*, possibilitado pela presença do poder comum. Nos termos do autor:



“Portanto, para que as palavras 'justo' e 'injusto' possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado.” (p. 90).

Todas as leis de natureza, expostas nos capítulos XIV e XV, só obrigam, portanto, em foro interno. Apesar de nada garantir seu cumprimento, são, no entanto, do ponto de vista da razão, imutáveis e eternas, pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua. Hobbes conclui o capítulo XV introduzindo uma precisão conceitual: “A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros.” (p. 99). Para Hobbes, portanto, só se pode falar de lei, em sentido próprio, como lei *positiva*; e esta só pode existir quando existe o Estado<sup>1</sup>.

O Estado, para Hobbes, é uma *pessoa artificial*. Ele define pessoa como “aquele *cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias*

*quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção*” (p. 100). Uma multidão é transformada numa única pessoa quando representada por um só homem ou pessoa, isto feito com o consentimento de cada um dos que constituem a multidão. “Porque é a *unidade* do representante e não a *unidade* do representado que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão.” (p.102).

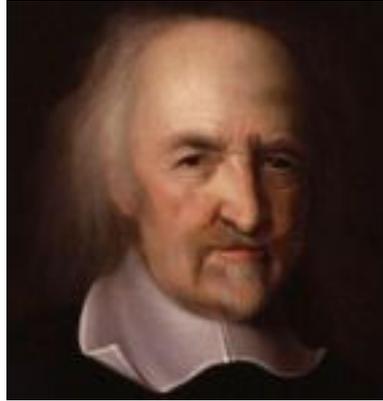
### 3 – A violência domada: o contrato, o soberano e a “liberdade” civil na vida sob um Estado

Hobbes dá conta da função do Estado com um raciocínio finalista. Isto pode parecer estranho, porque todos os seus argumentos a respeito da natureza são mecanicistas. Ele só muda a natureza de sua argumentação por estar tratando, agora, de um artifício: o corpo político está sendo explicado como produto de um projeto. O importante aqui é a idéia de que o Estado corresponde a uma exigência da razão. Em outras palavras: a uma exigência que a razão pode formular quando o homem se vê diante da escolha entre a paz e a guerra de todos contra todos. É isto que justifica o discurso finalista. Não se trata de dar conta da origem histórica do Estado, mas de mostrar por que os homens não podem dispensá-lo. Uma idéia que aparece com clareza quando o autor afirma que

“O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos, sob a qual os vemos viver

<sup>1</sup> Noutro texto, *Um Diálogo entre um Filósofo e um Estudante da Lei Comum da Inglaterra*, ele oferece a seguinte definição: “Uma lei é o comando daquele que tem o poder soberano, dirigido àqueles que são seus súditos, declarando pública e claramente o que cada um deles pode fazer e aquilo que lhes é proibido” (p. 91).

nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (...) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV” (p. 107).



Como os pactos sem a espada são conversa fiada, o artifício consistirá em criar uma força suficiente para se impor a todas as forças particulares e garantir a ordem. Criar essa força corresponde a entregar todo o poder de cada indivíduo a um homem ou assembleia de homens. Este novo poder tem a função de representar as vontades de todos enfiadas numa única. A criação desta entidade artificial pressupõe pelo menos um momento de unanimidade. Esta unanimidade é indispensável até para a fixação do critério da maioria, que só será utilizável a partir daí. O pacto pode ser descrito, portanto, como se cada homem dissesse a cada um dos demais: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*” (p. 109). Este homem ou assembleia é chamado *soberano*. Nele consiste a essência do Estado. Os particulares são *súditos*.

A ação do soberano se caracteriza pelo exercício de um conjunto de faculdades ou direitos, derivados do consentimento

do povo representado por sua pessoa, entre os quais destacam-se os seguintes direitos (ou faculdades):

1. O soberano é o objeto supremo de fidelidade dos súditos. Essa fidelidade será violada se eles tentarem estabelecer qualquer novo pacto que revogue ou modifique o anterior (p. 111). Isto quer dizer simplesmente que o pacto instituidor do Estado não pode ser anulado sem que isso anule a própria essência do Estado. Como o soberano é senhor supremo, a fidelidade não pode ser dividida, por exemplo, entre o Estado e a Igreja ou qualquer instituição ou potência que pretenda emitir normas concorrentes com as regras do corpo político.

2. O soberano está acima do pacto, porque não participou dele. Cada indivíduo pactua com cada um dos outros e não com o soberano, que é um *produto* do contrato. Logo, ninguém pode alegar quebra do contrato por parte do soberano; e, pela mesma razão, nenhum súdito pode libertar-se da sujeição a ele, sob nenhum pretexto, sem abandonar o Estado e, portanto, voltar ao estado de guerra ou ingressar noutra comunidade política (p. 112). Mas ingressar noutra comunidade política tem duas implicações: a) o indivíduo se submete a outro soberano; b) em relação ao Estado de origem, o indivíduo passa a estar em relações regidas pela lei natural.

Hobbes continua a descrever, ao longo do capítulo XVIII, outras atribuições do soberano. Mas alerta: de todos os seus direitos, o soberano não pode comunicar ou transferir os seguintes, pois isso corresponderia a perder a soberania: o comando da milícia, pois não conseguiria conservar o poder judicial,

isto é, o poder de imposição das leis; o de arrecadar impostos, pois estes sustentam a milícia; e o de regular as opiniões que podem ou não ser difundidas, para impedir, por exemplo, a propagação das superstições e doutrinas contrárias à unidade e à força do Estado. Isso não quer dizer que todos os outros direitos sejam transferíveis. Legislar, por exemplo, é faculdade apenas do soberano. Mas certas funções, como a cunhagem de moeda, são atribuíveis a particulares sem que isso afete a essência da soberania. A definição destes direitos ou faculdades vale para a soberania em geral, seja qual for a forma de governo.

Os homens, segundo Hobbes, podem ser governados apenas de três maneiras: pela monarquia, pela aristocracia ou pela democracia. A diferença entre as três formas de regime não está no poder mas na conveniência, isto é, “na capacidade de garantir a paz e a segurança do povo, fim para o qual foram instituídas” (p. 119). O regime preferível, para Hobbes, é a monarquia, pois nela o interesse pessoal do soberano é o mais próximo do interesse público; isto é, quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o pessoal, mais se beneficiará o interesse público:

“A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres ou desprezíveis ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que, numa democracia ou numa aristocracia, a prosperidade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma ação

traíçoeira ou uma guerra civil” (p. 119).

Tais definições permitem a Hobbes, no capítulo XXI (sobre a liberdade dos súditos), fazer o contraponto com os dois capítulos anteriores, voltados para as funções da soberania e para as formas de governo. O interesse de Hobbes agora é discutir as possibilidades e limites da ação na vida civil. Mas, para começar, ele faz um ajuste de contas com a metafísica corrente em seu tempo. Ele retoma a concepção mecânica do livro I, associando a noção de liberdade à de movimento. Mais que isso: define como livre não apenas o homem, mas todo ser, racional ou não, vivo ou não, cujo movimento não seja contido por uma força externa. No caso do homem, a noção pode ser expressa da seguinte maneira: “*homem livre é aquele que, naquelas coisas que, graças a sua força e engenho, é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*” (p. 133).

Isso não implica a idéia de indeterminação. Todo ato voluntário é parte de uma cadeia causal. Livre, portanto, não equivale a “não-causado” ou “não sujeito a causação”, mas, simplesmente, a agir sem impedimentos externos. Liberdade e necessidade, portanto, são compatíveis. A necessidade se refere à causalidade. A liberdade diz respeito à possibilidade de mover-se ou de agir. As conseqüências não são impedimentos. Da mesma forma, agir ou não agir por medo não corresponde a ser ou não ser livre. “De modo geral, os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que os autores têm a *liberdade* de não praticar” (p. 134). Até aqui, no entanto, o poder de agir foi considerado apenas como liberdade *natural*, a única, segundo Hobbes, “propriamente

chamada *liberdade*”. A esta ele se refere ao mencionar a possibilidade de proceder ou não de acordo com a lei do Estado.

No momento seguinte, entretanto, a noção é considerada com uma restrição. Não se trata mais de considerar a possibilidade efetiva de violar ou não a regra estatal, mas de examinar o significado das ações dos súditos em face da norma (agora *posita*). Ora, as regras da vida civil têm uma lógica própria, subordinada ao que Hobbes define como funções do Estado. São estas funções que dão sentido à noção de contrato: a manutenção da paz e a garantia de segurança aos contratantes (agora súditos). É dentro destes limites, portanto, que a questão da liberdade passa agora a ser discutida. O problema deve ser entendido da seguinte forma: trata-se de saber o que vale ou não vale neste jogo; ou, em outras palavras, o que é ou não compatível com o significado geral do sistema. O ato não válido é o que rompe a coerência do sistema, isto é, as condições necessárias à sua manutenção.

Os súditos são, portanto, “livres” para fazer tudo que seja compatível com os objetivos do contrato. Por isso, sua liberdade só pode ser entendida, na vida sob um Estado, dentro dos limites fixados pela lei. O objetivo dos contratantes impõe a criação de limites à ação, descritos por Thomas Hobbes como cadeias artificiais que unem os súditos ao soberano. Tais limites são as *leis civis* (p. 137-8). Esta noção dos objetivos do contrato fornece o *critério* para a fixação do que vale e do que não vale, isto é, daquilo que os súditos têm “liberdade” de fazer ou não fazer.

O sistema e sua lógica, porém, têm um limite. Em nenhum momento deixa de existir o indivíduo natural, com todas as características normais do animal

humano. O medo é uma delas e serve para explicar, por exemplo, por que um homem pode pagar outro para combater em seu lugar, resistir ao carrasco ou recusar depor contra si. Mas quais são, de fato, as semelhanças entre todos estes casos?

A discriminação não é facilmente visível no texto hobbesiano. O medo aparece como a motivação comum e, em qualquer caso, a defesa da vida corresponde à proteção de um bem não negociável, isto é, não passível de transação contratual. A restrição não é ética, mas técnica: não há contrato sem contrapartida possível. E a contrapartida do contrato político envolve sempre a renúncia à violência, condição necessária à segurança de cada contratante.

Ora, se esta condição, a preservação da vida, tem de ser vista, sempre, da perspectiva do indivíduo natural, a permanência do “direito” de defesa (direito entre aspas, note-se) não exclui necessariamente a obrigação contratual. Assim, o Estado sempre permanece com o direito (sem aspas) de punir o indivíduo transgressor, de exigir sua participação na guerra ou de exigir sua não interferência diante da punição imposta a qualquer outro súdito.

Mas esse confronto entre as duas lógicas não se dá sempre nas mesmas circunstâncias e com as mesmas conseqüências para a vida do Estado. Não é compatível com a segurança do Estado resistir à punição. Por isso, o contrato implica sempre a formação de uma força comum, superior à força dos indivíduos, para garantia da aplicação da lei. O indivíduo natural poderá resistir à pena, e isso será compatível com seu direito natural; mas isto não elimina o direito do soberano de impor a punição.

No sentido civil, portanto, liberdade pode ser definida como toda possibilidade de ação *dentro dos limites da lei* e também no espaço não coberto pela lei — sempre que a omissão do texto legal não seja entendida em sentido contrário aos objetivos do Estado. E isto porque

“Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse.” (p.134).

A obrigação civil cessa, no entanto, quando o Estado se mostra incapaz de cumprir o seu objetivo básico: a manutenção da segurança dos súditos. Nesse caso, o contrato perde sentido.

“A soberania é a alma do Estado e, uma vez separada do corpo, os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção e, seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada, quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la. Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta por meio da guerra exterior, mas encerra também, em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural pela discórdia intestina” (p. 139).

A morte do corpo civil ou político, isto é, a dissolução do Estado, tem como consequência necessária o retorno com retorno dos homens à condição de natureza, e pode resultar de algumas

causas por ele chamadas, no capítulo XXIX, de *enfermidades*. Em todos os casos, o resultado final, porém, é o mesmo: expirando o soberano, que “é a alma pública, que dá vida e movimento ao Estado” (p. 203), os súditos estão liberados para agir como lhes indicar a prudência, já que não há mais lei nem direito em sentido próprios. Com a morte do *Leviatã*, o “Deus mortal” ao lado do Deus imortal, extingue-se a soberania e os homens passam a estar desobrigados uns diante dos outros, retornando àquelas relações existentes antes do contrato, cuja mais forte metáfora se expressa na famosa idéia de que “o homem é o lobo do [próprio] homem” (1992, p. 4).

#### Referências

- BOBBIO, N. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Parte I, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- D'ENTRÈVES, A.P. *La dottrina dello Stato*. Turin: G. Giappichelli, 1967.
- GIERKE, O. *Natural law and theory of society — 1500 to 1800*. Cambridge: CUP, 1934.
- GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's science of politics*. New York: Columbia University Press, 1966.
- GOYARD-FABRE, S. *Le droit et la loi dans la philosophie politique de Thomas Hobbes*. Paris: Libr. C. Klincksieck, 1975.
- HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOBBS, T. *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*. in: ASCARELLI, Tulio (Org.). Col. Philosophie du Droit, Nº 10, Paris: Dalloz, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Ed. Abril, 1974.

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. C. B. MacPherson (ed.). Harmondsworth: Penguin Books, 1988.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

POLIN, R. O mecanismo social no Estado civil e O indivíduo e o Estado. In: QUIRINO, C. G. e SOUZA, M. T. S. R. (Orgs.). *O pensamento político clássico*. SP: T. A. Queiroz 1980.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SCHMITT, C. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milano: Giuffrè, 1986.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. SP: EDUNESP, 2000.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes — Its basis and its genesis*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

WOLIN, Sheldon Wolin. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Littler, Brown and Company, 1960.

**Referências adicionais (para aprofundamento dos temas tratados):**

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1989; BLOCH, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge: The MIT Press, 1996; BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política*

*Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 13-100; BORÓN, Atilio A. (comp.) *La Filosofía Política Moderna — De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, 2000; CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000; CERRONI, Umberto. *Introducción al Pensamiento Político*. México: Siglo XXI, 1986; CHEVALLIER, J. J. Thomas Hobbes e o individualismo autoritário. In: *História do pensamento político*, RJ: Ed. Guanabara, 1982; D'ENTRÈVES, Albert Passerin. *Derecho Natural*. Madrid: Aguilar, 1972; HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987; HILL, Christopher. *O eleito de Deus — Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001; KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999; MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo — Dez Lições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990; MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Cia das Letras, 1988; OAKESHOTT, Michael. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 1992; OSTRENSKY, Eunice. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2006; PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993; SKINNER, Q. The context of Hobbes's theory of political obligation. In: Maurice Cranston and Richard S. Peters (ed.). *Rousseau and Hobbes*. New York: Doubleday/Anchor Books, 1972, pp. 109-142; SKINNER, Q. *Visões da política*, vol. III. Lisboa: Difel, 2005; STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001; TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.