

## Thomas Hobbes e a violência do Estado: possibilidades de resistência e o duplo sentido do medo e do poder

DELMO MATTOS DA SILVA\*

### Resumo

A proposta do artigo em questão diz respeito ao problema da violência do Estado no pensamento político de Hobbes. Para tanto, pretende-se examinar o significado teórico do absolutismo proposto por ele pelo qual serão evidenciados os limites de sua atuação e o seu significado em relação à oposição entre Estado e indivíduo. Com base em tais elementos, será demonstrada a possibilidade de resistência em relação aos excessos de poder evidenciando a proposta política de Hobbes em oferecer respaldo jurídico a contenção bilateral do medo assegurando a paz possível entre instituições e cidadãos.

**Palavras-chave:** Violência; paz; história; filosofia; liberdade.

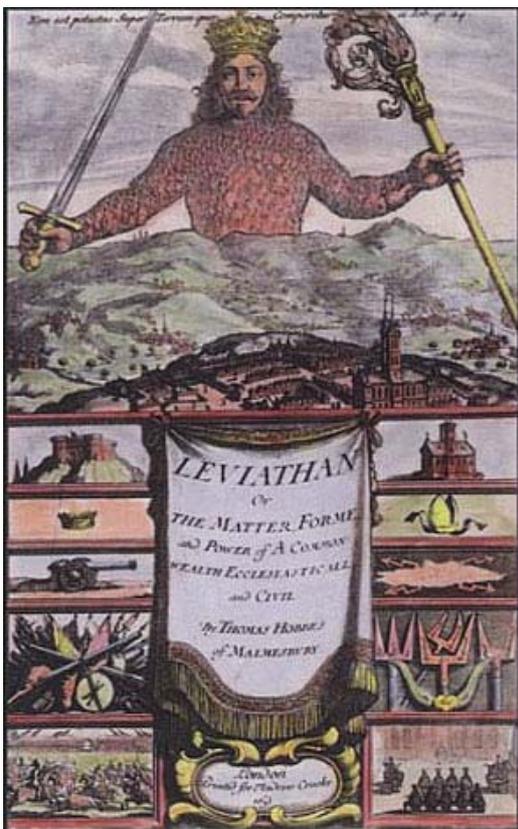
### Abstract

The aim of this paper in question concerns the problem of state violence in the political thought of Hobbes. To this end, we intend to examine the theoretical significance of absolutism by which he proposes will be shown the limits of its action and its significance in relation to the opposition between state and individual. Based on these elements, it will be demonstrated the possibility of resistance than the excesses of power evidencing the proposed policy Hobbes to offer legal support bilateral restraint of fear assuring peace possible between institutions and citizens.

**Key words:** Violence; peace; history; philosophy; freedom.



\* **DELMO MATTOS DA SILVA** é Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor de Ética e Filosofia política FGV-RJ.



## Introdução

O momento histórico no qual vivemos nos impõe questões relevantes que exigem máxima atenção à complexidade deste tempo e, conseqüentemente, à abertura para novas possibilidades de reflexão sobre possíveis estratégias de mudança. Não obstante, todas as tentativas antes realizadas pela humanidade, especialmente as que alavancaram o progresso científico e tecnológico, não foram realmente capazes de fornecer respostas que possam resolver efetivamente o problema da paz, da desordem, da justiça e de outras questões inerentes à vida em sociedade.

Retirando a exclusividade do encargo das autoridades competentes em ofertar medidas mais contundentes, torna-se necessário uma solução pela via do debate intelectual e da filosofia, pois a

prática política somente torna-se efetiva por um diálogo construtivo e colaborativo entre a sociedade organizada e as instituições. Pensando assim, o consenso deve, portanto, tornar-se o espaço privilegiado para as soluções mais palpáveis em relação à aguda crise ao qual vivenciamos, ao fornecer as orientações cabíveis para que todos possam em conjunto enfrentar a crise reestabelecendo a segurança e a paz tão desejável.

Embora situado em um momento histórico e contexto distinto do nosso, Hobbes pretende elaborar e viabilizar, a partir do discurso intelectual e da filosofia, um modo próprio de interromper o clima de guerra no qual a Inglaterra estava mergulhada no século XVII, sem o qual seria praticamente impossível a possibilidade de progresso e prosperidade e, sobretudo, de sobrevivência e de segurança no interior da sociedade. Do mesmo modo, como os gregos, Hobbes compartilha da ideia de guerra civil como uma doença inserida no corpo político. Assim, enquanto a peste alude as doenças, tanto do corpo orgânico como do corpo político, torna-se evidente uma clara simetria entre as doenças dos homens e aquelas relacionadas à cidade<sup>1</sup>.

Na visão do filósofo em questão, os efeitos produzidos pela guerra civil são idênticos ao que ele descreve como o

<sup>1</sup> Na visão de Baumgold, (2000, p. 32)“A Revolução Inglesa é também chamada de Revolução Puritana, isso se deve muito ao envolvimento desses na guerra civil, ao contrário da igreja anglicana e romana, favoráveis ao rei. Os puritanos preocupados em não só reformar a igreja, mas a própria sociedade - conforme citação - tiveram atuação decisiva tanto no parlamento como nos púlpitos”.

hipotético estado de natureza na sua obra *Leviathan*, caracterizado como um estado de absoluta insegurança, sem o qual não é possível aos homens exercer plenamente a sua liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, letras, nem mesmo a sociedade, nem a distinção entre o meu e o teu, só pertencendo ao homem aquilo que ele é capaz de conseguir enquanto for capaz de conservá-lo. Desse modo, a vida do homem no estado de natureza para no entender de Hobbes é “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186). É nestes termos que o filósofo expressa a celebre frase: “homem torna-se lobo para o próprio homem” (*homo homini lupus*). Ou seja, cada homem é para os demais um inimigo em potencial.

Há, no limite da tensão ocasionada entre a guerra e o medo uma mudança de enfoque na obra *Behemoth* em relação ao que o filósofo concebe por “medo da morte violenta”. Assim, enquanto no *Leviathan*, o medo possui uma conotação de “situação limite do homem” na obra que relata a guerra civil inglesa, o medo relaciona-se com o sobrenatural. Essa transmutação esclarece Baumgold, “acompanha uma mudança mais incisiva no âmbito da sua antropologia o que, denota, uma transformação de uma obra para outra da concepção de homem em relação ao seu desejo” (2000, p. 45).

A proposta de Hobbes em relação à guerra civil está diretamente relacionada com as condições necessárias para o bem viver, ou melhor, para sobreviver e prosperar, mantendo contínuo o movimento do desejo. O desejo, na perspectiva de Hobbes é contínuo

somente cessando com a morte, pois morte é capaz de amedrontar, efetivando o fim do desejo. Nesses termos, vencer a morte é uma consequência tributária do desejo que, representa o desejo de poder como meio para o desejo de viver cada vez mais.

Se nos detivermos ao enfoque que permite relacionar desejo e guerra no pensamento de Hobbes como um fator preponderante para pensar os termos da violência nos dias de hoje, nada impede que possamos conceber uma nítida tensão metodológica, pois enquanto exige-se a absolutidade do Estado nos termos da lógica que efetiva a soberania ilimitada, ou seja, do monopólio do uso da força, também são fornecidos os indicativos de que esta não inviabiliza a consecução de uma resistência em relação ao poder, garantindo assim aos homens disponibilizar mecanismos contra os excessos cometidos pelo poder institucional.

O que há de mais significativo neste fato é a constatação de que no contexto da teoria política de Hobbes o par desejo/guerra faz emergir a configuração de um novo modelo de homem, a saber, o cidadão. O cidadão se opõe aquele homem natural, uma vez que revela a concretização de direitos, enquanto são protegidas por um aparato legal proporcional ao desenvolvimento das potencialidades naturais humanas, enquanto o segundo atesta tão somente uma condição intolerável em que tais potencialidades naturais são obstruídas por uma luta incessante por poder, cujo resultado torna inviável o desfrute de bens e direitos privados.

No entanto, a presença do cidadão protegido efetiva as relações que são típicas de uma sociedade que não visa a

uma situação de disputas oriundas de lutas violentas, medo da morte, terror e aviltamentos, impedindo assim o progresso e a melhoria das condições de vida. Nesta perspectiva, fica assinalada uma prova a mais – se é que nesta altura é necessário – da distância que separa o modelo de Estado idealizado por Hobbes do que se presume um Estado totalitário, no qual se utiliza plenamente das suas prerrogativas de monopólio da força para intimidação e atrocidades aos cidadãos. Diante desse contexto, a proposta do artigo em questão relaciona-se diretamente com o problema da violência do Estado no pensamento político de Hobbes. Diante desse pressuposto teórico, pretende-se examinar o significado teórico do absolutismo proposto pelo filósofo, pelo qual serão evidenciados os limites de sua atuação e o seu significado em relação à oposição entre Estado e indivíduo. Essa relação evidencia uma nítida tensão que, inevitavelmente, corrobora para potencializar a perspectiva do poder estatal arquitetado por Hobbes, como um potencializador da violência generalizada diante daqueles que são contrários as suas diretrizes e determinações. Com base em tais elementos, será indicada a possibilidade de resistência em relação aos excessos de poder, evidenciando assim a proposta política de Hobbes em oferecer respaldo jurídico a contenção bilateral do medo o que, conseqüentemente, assegura a paz possível entre instituições e os cidadãos da sociedade.

## 1- O significado do absolutismo político hobbesiano: poder, medo e violência estatal

É bastante comum encontrarmos algumas interpretações referindo-se a Hobbes como um filósofo ou teórico do absolutismo, referência esta de modo algum indevida<sup>2</sup>. Contudo, errôneo é vincular o absolutismo hobbesiano às concepções de despotismo e ou totalitarismo como certas interpretações, frequentemente, tendem a fazer. Em decorrência desse fato, a imagem popularmente difundida de Hobbes é a de um filósofo cujas pretensões teóricas estão muito aquém de legitimar um “Estado de direitos e garantias individuais”. Certamente, esta vinculação provém do emprego indevido que estas interpretações utilizam do termo absolutismo, ao qual se atribui uma conotação imprópria e exagerada a qualquer tipo de governo arbitrário incluindo a tirania, o despotismo e o totalitarismo.

De acordo com isto, de modo algum é possível identificarmos o absolutismo de Hobbes como fundamentalmente vinculado em sua totalidade a estas formas de governo, mas é necessário, contudo, evidenciarmos as razões pelas quais esta vinculação tornou-se possível e amplamente difundida, assim como o motivo principal que torna descabido e inconsequente tal vínculo.

<sup>2</sup>A lógica que perfaz a argumentação hobbesiana deixa evidente a sua aproximação com o que seus intérpretes concebem por ‘absolutismo’. No entanto, é preciso ressaltar que, o absolutismo proposto por Hobbes distingue-se das concepções tradicionais por não ser derivado de um pressuposto divino (o direito divino), tal como propuseram os teólogos políticos de sua época (entre eles Bossuet), mas das exigências teóricas do acordo mútuo estabelecido entre os homens (contrato social).

Diante das peculiaridades constitutivas da natureza humana, Hobbes empreende uma fundamentação teórica cuja finalidade única é a justificação do *Commonwealth* ou de um “poder comum capaz de manter todos em respeito (*to over-awe them all*)” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 185). Não obstante, o resultado deste empreendimento teórico converge, impreterivelmente, para a pressuposição de que tal poder comum, isto é, o poder soberano, seja, como observa Bobbio, “mais privado de vínculos e limites que se possa humanamente conceber” (1991, p. 103). Com efeito, esta convergência deve ser compreendida como uma consequência lógica que subjaz ao acordo firmado por cada homem, uma vez que a multidão transfere seus poderes e parte dos seus direitos ao soberano direcionando-o para uma posição acima dos próprios homens que o constituíram à medida que por consentimento, o exercício do seu poder não pode encontrar impedimentos de nenhuma outra natureza.

Se os poderes de cada homem são transferidos a um terceiro não contratante, isto é, ao soberano, devemos presumir que a soma destes poderes, seja um poder maior do que aquele que cada homem possuía no estado de natureza sobre si mesmo. Neste sentido, o resultado da soma dos poderes transferidos necessariamente deve ser maior do que qualquer outro, pois este se constitui pela totalidade dos poderes de todos os homens considerados individualmente (Cf. HOBBS, 2002a, p. 108). É, portanto, somente nestes termos que podemos inferir o sentido ao qual Hobbes atribui a soberania como um poder que está,

por definição, acima de qualquer outro poder e, por ser constituído assim, é um poder ilimitado ou absoluto.

Disso segue que o princípio pelo qual Hobbes fundamenta o seu absolutismo político nos remete ao modelo de soberania que acreditava ser imprescindível à formulação de um Estado que pretendesse ser realmente eficaz para cumprir a tarefa ao qual fora instituído. Desse modo, para que a soberania alcance de maneira eficiente o seu desígnio principal, deve satisfazer certos requisitos ou não pode ser qualificada propriamente como soberania. E, para tanto, esta deve conter principalmente os seguintes atributos, a saber, a indivisibilidade e a absolutidade.

O primeiro atributo evidencia mais do que uma simples ideia da “exclusividade do poder do Estado”, e sim, o postulado da “unidade do poder”. A preocupação com a “unidade política” é uma constante no pensamento hobbesiano. De acordo com Bobbio, “mesmo não tendo sido jamais político militante, Hobbes escreveu sobre política partindo do problema real e crucial do seu tempo: o problema da unidade do Estado” (Idem. Ibidem., p. 26). Contra, portanto, as ameaças que poderiam dissolver ou dividir o poder soberano, especialmente o clero, situação que afirma ser contraditória, defende a “unidade do poder” como a única forma de responder as exigências impostas pelos conflitos e disputas conflagradas em seu país.

Dessa forma, um Estado dividido não pode ser considerado verdadeiramente um Estado, mas um “amontoado de facções que tendem sempre das opiniões e” a hostilidade recíproca, o

que é persistir no “estado de guerra”. (2) O segundo atributo confere ao desempenho das funções que são próprias ao poder soberano, uma liberdade de agir conforme entender o que é justo e devido. Neste sentido, a sua capacidade de legislar há de ser plena, de modo a fazer e revogar as leis segundo o que parece melhor ao interesse comum, isto, portanto, caracteriza o caráter ilimitado conferido à soberania<sup>3</sup>.

Especificamente, pode-se considerar que o caráter absolutista atribuído à soberania do *Commonwealth* reivindica ao poder soberano uma “autoridade suprema”, no sentido de um poder ilimitado em relação à exclusividade de promulgar as leis. De acordo com Hobbes, “pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através do qual todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais ações pode-se praticar” (1968, Cap. XVII, p. 233), e assim, seja um “homem ou uma assembleia de homens”, o legislador é unicamente o poder soberano. Por outro lado, explica este, “mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano)”. Assim, conclui-se que, “pela mesma razão, ninguém pode revogar uma lei já feita a não ser o soberano” (Idem., Ibidem.).

Disso resulta a constatação de que a lei é o instrumento de excelência do poder do *Commonwealth* constitutivo do

<sup>3</sup> Conforme menciona Bobbio (1980, p. 97), “Como Bodin, Hobbes não aceita duas teses que caracterizaram durante séculos a teoria das formas de governo: a distinção entre as formas boas e más e o governo misto. Nos dois casos a refutação deriva, com lógica férrea, dos atributos fundamentais da soberania: seu caráter absoluto e a indivisibilidade”

soberano representante. É, portanto, por meio desta que o soberano atua como “juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas” (HOBBS, 1968, Cap. XVIII, pp. 232-233). Não obstante, ainda que, o conteúdo da lei deva ser de livre determinação, por não haver limite que impeça o exercício da sua autoridade, isto não implica que tal autoridade seja exercida de forma imprudente e arbitrária<sup>4</sup>. Com efeito, a determinação da lei civil é um dos principais argumentos utilizado por aquelas interpretações que qualifica o Estado, tal como Hobbes concebe como portador de uma autoridade desmedida, despótica e cruel<sup>5</sup>. Contudo, se recorrermos ao que Montesquieu concebe por governo despota torna-se possível vislumbrar a distância que separa o modelo de Estado hobbesiano do que, pelos menos classicamente, se

<sup>4</sup> Nas palavras de Ribeiro (1984, p. 225), “como acusar Hobbes de totalitário, se assegura direitos ao indivíduo, se lhe dirige o seu discurso? Cedemos ao soberano só uma parcela de nosso direito; o Estado não totaliza – embora nos represente, não nos esvazia. Longe de desfazer o indivíduo, o filósofo empenha-se, partindo do homem, em fazê-lo: pois o justo é o indivíduo-modelo, o que melhor conhece seus limites e poderes (...)”.

<sup>5</sup> Cf. “Assim sendo, à primeira vista a teoria da soberania pode passar por mera apologia ou despotismo. É exatamente esta censura clássica que foi feita a Hobbes. Mas é preciso notar que esta crítica “de bom senso” negligencia, pelo menos, duas coisas. 1) Que o soberano tem a tarefa de zelar pela “vida boa e cômoda” dos súditos e pela sua segurança. (...) 2) Que, se a soberania pode limitar à sua discricção as minhas liberdades, nem por isso ela será o mero exercício de uma força repressiva. Não esqueçamos que, sem esta força – cujos efeitos tantas vezes podem ser-me desagradáveis - não haveria unificação nem “povo”, rigorosamente falando (LEBRUN, 1984., pp.. 34-35).

concebe por despotismo ou Estado despótico. Segundo Montesquieu um governo despótico é aquele em que:

Um só indivíduo, sem lei e sem regra, submete tudo à sua vontade e a seus caprichos. Este indivíduo é um homem a quem os seus cinco sentidos dizem sem cessar que ele é tudo e os outros nada são, é um príncipe embriagado de prazeres, naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso. Quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais (2002, pp. 45-51).

Diante do comentário de Montesquieu, em princípio, não há como se aceitar que os traços marcantes do despotismo clássico se enquadram, veementemente, no modelo de Estado proposto por Hobbes. Neste modelo teórico, dificilmente podemos identificar referências concernentes a “quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais”, ou ao “predomínio de caprichos grosseiros” e também, “o predomínio do bem do monarca em detrimento ao bem comum” (Cf. MONTESQUIEU, 2002)<sup>6</sup>. Nesta

<sup>6</sup> Também, Ribeiro assinala que, “bestializar os homens é o primeiro passo do despótico, segundo Montesquieu: o calor oriental excita os sentidos, fazendo do sultão tudo, dos homens bestas só a força impulsiona (...) O despotismo assim efetua o grande achatamento social, que reduz as relações políticas a naturais, e estas em animais: o súdito se metamorfoseia em filho, ele em escravo, e finalmente em bicho – Como, então, seguir a vulgata liberal, que ata Hobbes a este regime? se ele faz o oposto, concebendo a família e a servidão a partir da sujeição política, e distinguindo-as das relações de força, como a que temos com o animal. Porém, se quisermos a melhor prova do enraizamento da política na vontade, será ela a contrário: existe um personagem que Hobbes denomina escravo: o

perspectiva, o despotismo em seu sentido clássico, como define Montesquieu, aquele governo sem lei e sem regra, contradiz o que por competência ou princípios cabe ao *Commonwealth* hobbesiano, isto é, fazer “boas leis” na medida em que são necessárias ao “bem do povo”. Pois o bem deste é a suprema lei, afirma o filósofo (HOBBS, 2002a, p. 199). Em uma passagem bastante esclarecedora do *Leviathan*, Hobbes enfatiza o desígnio conferido às leis como instrumento regulador das ações humanas:

O objetivo das leis não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se firam com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as cercas (*Hedges*) não são colocadas para deter viajantes, mas sim para conservá-los no caminho (1968, Cap. XXX, p. 388).

homem que, frente aos que tratam, não contrata (1984, p. 151).

Cf. “A consagração da categoria do despotismo oriental dá-se na obra de Montesquieu, onde o Despotismo se ergue pela primeira vez à dignidade de tipo primário de forma de Governo ao lado da monarquia e da república. (...) Em *Esprit des lois*, Montesquieu distingue três formas de governo, a monarquia, a república e o Despotismo. Deste modo, O Despotismo torna-se uma forma autônoma, deixando de ser apenas, como tinha sido até então, uma espécie de gênero da monarquia. Distingue-as segundo a sua natureza e segundo o seu princípio. Segundo a natureza, o Governo despótico é o Governo em que “um só, sem leis nem freios, arrasta tudo e todos atrás dos seus desejos e caprichos (Livro II, c. I). Segundo o princípio, o Governo despótico se rege pelo medo, enquanto que o monárquico se guia pela honra e o republicanismo pela virtude” (BOBBIO, *et. al.*, 1991, p. 343).

Desse modo, a extrema autoridade conferida ao poder soberano através da força da sua lei não pressupõe que as suas ações sejam praticadas de forma descabida e arbitrária, visto que a sua autoridade não pode ser, por regra, contraditória com a riqueza e a prosperidade daqueles que estão sob o seu domínio, pois nestas que reside a “sua força e a sua glória” (RIBEIRO, 1984, p. 133)<sup>7</sup>.

Mesmo que o caráter absolutista conferido a pensamento de Hobbes esteja distante teoricamente de um Estado totalitário, torna-se possível examinar como o filósofo demonstra uma nítida possibilidade de resistir a determinados abusos cometidos pelo poder quando se refere à ameaça a vida.

## **2- Resistências ao poder e a segurança necessária para a paz: a liberdade política e o direito de autopreservação**

Em conformidade com esta justificativa aludida anteriormente, do mesmo modo, no *Leviathan*, Hobbes deixa transparecer ao lado de um dos propósitos fundamentais pelo qual o *Commonwealth* é gerado e instituído, ou seja, a “segurança do povo”, também a necessidade do *Commonwealth* em ater-se no seu compromisso quanto à

<sup>7</sup> Cf. “Não é fácil o ofício do soberano hobbesiano: embora tenha direitos ilimitados, não pode usá-los ao seu capricho. A arbitrariedade nas condenações, o abuso na repressão desenvolve a liberdade aos homens, contra um Estado que já não é deles: pois deixo de me reconhecer na máscara do soberano que me fere e me prende” (RIBEIRO, 1984, p. 112).

promoção da justiça entre os seus membros<sup>8</sup>. Sobre isto, afirma Hobbes:

A segurança do povo requer (...) da parte daquele ou daqueles que detêm o poder soberano, que a justiça seja administrada com igualdade a todos os escalões do povo, ou seja, que tanto aos ricos e poderosos quanto às pessoas pobres e obscuras seja feita justiça das injúrias contra elas praticadas, de tal modo que os grandes não possam ter maiores esperança de impunidade quando praticam violências, desonras ou quaisquer ofensas aos de condição inferior, do que quando faz o mesmo a um deles (1968, Cap. XXX, p. 385).

Se o absolutismo político de Hobbes não pode ser confundido com o exemplo clássico de despotismo, nem ao menos com caráter totalitário e tirânico, devemos examinar especificamente o significado deste atributo conferido à sua teoria política. Em termos gerais, a defesa do poder absoluto do Estado é para o filósofo uma condição lógica e necessária para a teoria que pretende fundamentar. Por ter sido levado a refletir sobre a política em uma época em que seu país era ameaçado por rebeliões e, principalmente, pela guerra civil, nada

<sup>8</sup> No *De Cive*, Hobbes trata esta questão da seguinte forma: “Assim, como o domínio foi constituído para proporcionar a paz, e a paz foi procurada para o bem da sociedade, todo aquele que, numa posição de autoridade, agir contra as razões da paz – ou seja, contra as leis da natureza – estará usando seu poder para um fim que não é o da segurança do povo. E ainda, tal como a segurança do povo dita a lei através da qual os príncipes aprendem qual é o seu dever, também ela lhes ensina uma arte que haverá de proporcionar benefícios a eles próprios; pois o poder dos cidadãos é o poder da cidade, isto é, daquele que tem a regra suprema da cidade” (2002a, p. 198).

mais coerente que tenha idealizado um modelo de Estado que pudesse fornecer uma resposta teórica eficaz para a crise instalada por conflitos decorrentes da ausência de “unidade política” (Cf. BOBBIO, 1991).

Por esta razão, o que certamente qualifica o absolutismo político hobbesiano é, sobretudo, a defesa intransigente da “unidade do poder político” como um instrumento de realização da ordem e da paz contra a desordem resultante de um Estado fragmentado ou a iminência de sua dissolução. Em outros termos, é a defesa do “princípio da unidade do Estado” em detrimento dos ordenamentos exteriores e superiores (principalmente o clero), bem como do “princípio da unilateralidade do Estado” em detrimento da divisão interna das funções que são próprias do poder soberano, o que Hobbes pretende defender contra a ameaça prevista pelo “estado de guerra” resultante da “diluição da autoridade representativa” (BOBBIO, 1991, p. 13)<sup>9</sup>. De acordo com, Bobbio *et al.*,

Trata-se de um absolutismo que pretende ser claramente diferente do despotismo, pois vê nas ordenações do Estado, não a expressão de uma vontade caprichosa e arbitrária, mas a consequência de uma lógica necessária, enquanto racional, relativa aos fins, visando o bem do cidadão (...) este absolutismo apresenta uma racionalidade

peculiar, a da adequação ao objetivo, no sentido de que suas ordens (...) são imperativos produzidos por uma racionalidade técnica, são instrumentos necessários para que seja alcançado o máximo objetivo político, a paz social exigida para a utilidade de cada um dos indivíduos (1991, Vol II, p. 1.183, verbete soberania).

Sendo assim, pode-se conceber que a evidência mais notória da não identificação do modelo de Estado hobbesiano, em sentido próprio, com a “prescrição de governo despota” está, por conseguinte, na compreensão de que na lógica constitutiva da teoria política de Hobbes, a própria abdicação dos homens do estado de natureza evidencia, por assim dizer, a renúncia ao que algumas interpretações nos fazem entender por despotismo, pois é diante deste estado que cada homem está sujeito a ser impreterivelmente “dominado pela força bruta e desregrada de um inimigo cruel e tirânico” (HELLER, 1984, p. 76). Vale a pena lembrar a passagem do *Leviathan* em que Hobbes caracteriza este estado:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso das mercadorias confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da Terra, nem

<sup>9</sup> Segundo Ribeiro (1984, p. 71), “(...) Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto inimigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante”.

cômputo do tempo, nem artes, nem letras, não há sociedade; e o que é pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida (*brutish*) e curta (1968, Cap. XIII, p. 186).

Diante desta passagem, fica evidente o quanto é inviável a remissão que certas interpretações fazem a respeito do *Commonwealth* hobbesiano, ao vinculá-lo indevidamente a um tipo de Estado déspota ou autoritário. Como bem assinalamos anteriormente, o absolutismo atribuído à teoria política de Hobbes não diz respeito a um modelo de Estado que seja contrário a qualquer forma de “garantias aos direitos individuais” ou à liberdade humana propriamente dita. De fato, se nos detivermos nos propósitos teóricos que o filósofo propunha fundamentar, ainda que, tenha idealizado o seu modelo de Estado sob o domínio da obrigação ou do medo, não era fundamentalmente o seu intento forjá-lo como supressor absoluto do livre gozo de certos direitos individuais, pois estes mesmos são imprescindíveis à manutenção da soberania no seu modelo de Estado<sup>10</sup>.

No capítulo XXI do *Leviathan*, em que Hobbes discorre sobre a questão da liberdade dos súditos, é, também, o lugar onde se situa o cerne da sua argumentação sobre o “direito de autopreservação” ou do “direito de resistência”. Com efeito, ao examinarmos efetivamente a

argumentação hobbesiana, ficam evidentes certos aspectos teóricos, que asseguram a perfeita correspondência entre a viabilidade deste direito e a demonstração do exercício possível da liberdade que este capítulo propõe a discutir e examinar. O núcleo da argumentação hobbesiana sobre o “direito autopreservação” e, ou do “direito de resistência” estão relacionados a dois postulados fundamentais presentes na sua reflexão filosofia e política, a saber: (1) o direito fundamental de natureza que consiste naquela “liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida (...)” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189) (2) e a pressuposição de que as ações do poder soberano dirige-se, sobretudo, a preservar a vida dos súditos ou cidadãos que o constituem, à medida que ao assegurar este direito fundamental necessariamente obtém-se a sua própria conservação enquanto “unidade política” (ou enquanto “pessoa artificial”).

O primeiro postulado põe em evidência o direito que todo homem possui de preservar a sua vida, utilizando-se de todos os meios que lhe convierem à consecução deste fim. No entanto, mostramos que este direito torna-se incompatível com o próprio fim a que se destina, ocasionando restrições e impedimentos àquelas ações que possam atentar contra tal propósito. Por outro lado, sabemos que, nem todas as ações humanas necessariamente carecem ser restringidas ou impedidas de se realizarem, uma vez que não se constitui em uma ameaça efetiva à vida. Estas ações, portanto, originam-se da parcela dos direitos não transferidos

<sup>10</sup> Cf. “The difference between these three kinds of Commonwealth consisteth, not in the difference of power, but in the difference of convenience or aptitude to produce the peace and security of the people (...) (HOBBS, 1968, Cap. XIX, p. 240).

pelo contrato ao poder soberano, que é justamente a liberdade civil, ou a “liberdade possível” que discutimos anteriormente. O segundo postulado (2) decorre, por sua vez, da própria lógica que perfaz o contrato social pelo qual se institui um poder comum, no sentido de uma “autoridade irresistível” em que todos os homens estejam vinculados pela “obediência política”, com vistas a promover de maneira eficiente a segurança e a paz necessárias à preservação da vida.

Diante dessas considerações, podemos, enfim, caracterizar tal direito como a possibilidade de resistência de cada súdito ou cidadão ao poder soberano quando este atenta ou age contrariando os desígnios fundamentais ao qual fora instituído<sup>11</sup>. Em outros termos, dado as peculiaridades do acordo firmado entre homens no estado de natureza ao obrigarem-se mutuamente ao poder soberano em vista à sua defesa e proteção, é perfeitamente concebível pressupor, que esta obediência apenas seja válida enquanto tal poder assegure plenamente a vida (ou a garantia o movimento vital) dos súditos ou cidadãos<sup>12</sup>. Desse modo, quando estes

se encontram ameaçados diante do exercício do “poder coercitivo” do soberano, ou quando não existem garantias suficientes de que as suas vidas possam ser resguardadas com segurança e proteção, Hobbes denota que estes possuem a liberdade de desobedecer ou resistir aos possíveis abusos cometidos pelo poder do Estado (Cf. HOBBS, 1968)<sup>13</sup>.

De acordo com o filósofo:

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz (*able*) de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens possuem de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto (*covenant*) algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento (1968, Cap. XXI, p. 272).

Esta passagem do *Leviathan* deixa transparecer duas questões fundamentais acerca do argumento hobbesiano do “direito de resistência”. Primeiro evidencia que os súditos ou cidadãos somente devem obediência ao súdito enquanto o poder soberano se mantenha dentro dos fins ao qual fora designado<sup>14</sup>. Assim, mesmo que os

<sup>11</sup> De acordo com Pogrebinschi (2003, p. 186), “O direito individual de resistência em face de ameaças à preservação física é sistematicamente mencionado no *Leviatã*. A defesa da vida e da integridade física é irrestrita e consistente no exemplo mais corriqueiro de limitação à ação do soberano”.

<sup>12</sup> Segundo Pogrebinschi (2003, p. 199), “(...) a resistência ao soberano muitas vezes assume a forma de uma obrigação, vale dizer, de um dever, este dever está prescrito nas leis de natureza (...). Com efeito, podemos afirmar que a resistência é, simultaneamente, um *direito* e um *dever*. Trata-se de um direito por consistir na própria essência do *direito de natureza* e trata-se de um *dever* por estar prescrito na (primeira) lei de natureza” (Grifo do autor).

<sup>13</sup> Hobbes não nega, também o direito coletivo de resistência, ou mais exatamente o que se denomina de “direito de rebelião”.

<sup>14</sup> Podemos, também, encontrar o argumento de Hobbes acerca do “direito de autopreservação” nos *The Elements of Law*: “O fim pelo qual um homem outorga ou transfere o seu direito para outro, ou outros, o direito de proteger e defender a si mesmo por intermédio de sua própria capacidade, é a proteção que ele, através dessa transferência, espera para ser protegido e defendido daqueles a quem ele transferiu o direito. E um homem pode, então, considerar a

súditos ou cidadãos autorizem as ações do soberano como sendo suas estes não são, absolutamente, obrigados a aceitarem as decisões que contradizem aos fins a que fora instituída a soberania.

A segunda questão diz respeito à “inalienabilidade do direito a vida”, pois, para Hobbes, “existem alguns direitos que é impossível admitir que algum homem possa abandonar e transferir” (1968, Cap. XIV, p. 192). Este direito o qual Hobbes afirma não poder ser transferido é o direito fundamental da vida, estabelecido pelas leis da natureza, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir algo que possa conservá-la (Idem., Ibidem. Cap. XIV, p. 189).

Sobre isso, comenta Hobbes:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos, ou o cárcere, portanto, a promessa de resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 199).

Diante disso, é possível afirmar que qualquer uso ilegítimo de força pelo poder soberano implica, por outro lado, em uma legitimação do uso da força pelos súditos ou cidadãos, pois, são efetivamente nulos aqueles acordos que

---

si mesmo no estado de proteção, quando puder antever que nenhuma violência lhe será feita, em vez de seu agressor não ter como ser detido pelo poder daquele soberano, a quem cada um deles já se sujeitou.” (HOBBS, 2002b, II, Cap. I, p. 136).

“inviabilizem a resistência a ameaças da integridade física de qualquer um” (WARRENDER, 1957, pp. 116-117). Esta afirmação, portanto, reforça a tese de que o contrato social estabelecido no estado de natureza não anula efetivamente o “direito de autopreservação”, mas ao contrário, aqueles “poderes naturais” e direitos transferidos podem muito bem ser requeridos quando se julga que a proteção e segurança estão ameaçadas.

Dessa forma, a ameaça ostensiva à vida por parte daquele que foi beneficiado torna-se incompatível com qualquer possibilidade de reconhecê-lo como portador legítimo do exercício do direito transferido ou renunciado pelo contrato o que, por sua vez, torna-se legítimo também a sua desobediência. Assim, afirma Hobbes, “(...) se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém possui a liberdade de desobedecer” (*liberty to disobey*) (1968, Cap. XXI, p. 269)<sup>15</sup>.

Tal comentário de Hobbes nos permite inferir a questão capital ao qual se dirige o direito legítimo de resistência, possibilitando-nos conceber que a defesa da vida não é somente defesa de sua integridade física, mas a manutenção de uma vida minimamente digna. Pois, segundo este, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que

---

<sup>15</sup> Outra vez, afirma Pogrebinschi (2003, p. 187), “O soberano deve, portanto, garantir a vida digna dos súditos e não apenas a sua integridade física”.

seja, a não resistir a quem vier a matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo” (2002a, p. 48). Ora, também, viver aprisionado, com ferimentos, debilitado ou enfraquecido não é viver com dignidade, o que implica em uma ameaça a integridade física. Se for assim, realmente não está em questão para Hobbes apenas salvar a vida, o que deve mover as ações do poder soberano é garantir sob a forma de proteção e segurança uma vida confortável aos súditos ou cidadãos<sup>16</sup>.

Portanto, o “direito de autopreservação” não deixa de ser também, um direito a usufruir as condições materiais necessário para o incremento da conservação da vida. Desse modo, cabe ao soberano, em conformidade com os desígnios ao qual fora legitimamente instituído, estimular por intermédio do “não-regramento” de suas leis aquelas ações humanas que naturalmente proporcionam uma “boa vida”, o que é o mesmo que consentir o exercício da liberdade privada ou daquelas ações que não atentam ou inviabilizam a consecução deste fim, mas ao contrário, tendem a incrementá-lo. Para concluir, é preciso observar que a viabilidade do “direito de resistência” é tão relevante na teoria política de Hobbes que, por si mesmo, tende a invalidar qualquer tentativa de qualificação do seu modelo de Estado como totalmente adverso a qualquer forma de manifestação da liberdade.

<sup>16</sup> Embora o argumento do “direito de resistência” seja facilmente identificado no *Leviathan*, a possibilidade deste direito é negada por Schmitt, pois este afirma ser um inconcebível e um paradoxo aceitar esta condição na teoria política de Hobbes.

A partir da análise da argumentação hobbesiana acerca de tal direito, fica evidente que, aquele que julga sobre o que é justo ou injusto ou sobre a insuficiência ou não da proteção, não parece ser o soberano, mas sim os súditos ou cidadãos. Se for assim, as ações do poder soberano impreterivelmente encontram limites na própria justificativa da sua instituição, ou seja, a paz e a proteção àqueles que o compõe. Com efeito, se tal poder encontra limites nas suas ações, quando é exercido fora do âmbito no qual a sua atuação diz respeito, ou seja, a proteção e o estabelecimento da paz tornam insustentável qualquer e toda afirmação de que a teoria política de Hobbes não fornece indicativos consistentes à possibilidade efetiva do exercício da liberdade humana.

Uma vez que a soberania do Estado se impõe como condição suficiente para assegurar a manutenção da vida através de restrições e impedimentos daquelas ações que possam atentar contra este fim, por outro lado, também, assegura ou a protege mediante a ausência de impedimentos externos às ações que inevitavelmente venham a constranger a conservação deste estado cinético que os homens perseguem, por sua própria constituição natural. Por fim, ao garantir a possibilidade do livre curso do movimento ou da vida, que é, portanto, caracterizado por Hobbes como a liberdade em sentido próprio, o *Commonwealth* não invalida o exercício, ainda que restrito, da liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua natureza ou das condições necessárias da vida.

#### Referências

**BAUMGOLD**, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

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

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. In: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Ed. L. Firpo, Turín: Utet, vol. III, 1980.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. In: N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino. 2ª ed., Brasília: ed. Universidade de Brasília, 1997.

**HOBBES**, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004.

**HELLER**, Herman. *Teoria del Estado*. Trad. Luís Tobío. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

**LEBRUN**, G. *O que é Poder*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

**MONSTESQUIEU**. *Do Espírito das leis*. Tradução por Gabriela de Andrade Dias Barbosa. 3.ª Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

**POLIN**, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*, Paris: P.U.F., 1953.

**POGREBINSCHI**, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

**RIBEIRO**, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

**WARRENDER**, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Politics in Hobbes*. Hobbes Studies, ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.

Recebido em 2014-07-15  
Publicado em 2014-08-11