

HOBBS E O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Gerson Vasconcelos Luz¹

Secretaria de Educação do Estado de São Paulo - D.E. de Ourinhos (SEE-SP)

RESUMO

Thomas Hobbes é um defensor do direito de resistência. O posicionamento do filósofo aparece (implícito ou explícito) em diversas passagens de seus escritos em torno da condição política do homem. Resistir é o mesmo que não acatar determinada vontade; é recusar-se a prática ações mesmo que justamente ordenadas. Conforme o modelo hobbesiano, um soberano tem direito de ordenar aquilo que bem entender aos seus súditos. Diante disso, a resistência deve ser analisada a partir de duas linhas principais: o uso da resistência em relação ao gládio da justiça e em relação à espada da guerra. Em vista disso, Hobbes no leva a indagar: como é possível que o uso do direito de resistência do súdito não se configure em injustiça diante do poder ilimitado do soberano?

PALAVRAS-CHAVE: Direito; Resistência; Súdito; Estado; Soberano.

HOBBS AND THE RIGHT OF RESISTANCE

ABSTRACT

Thomas Hobbes is a defender of the right of resistance. The positioning of the philosopher appears (implicit or explicit) in several passages of his writings about the political condition of man. Resistance is the same as not determined comply will; is refusing to practice actions even if rightly ordered. As the Hobbesian model, has a sovereign right to order what he wants his subjects. Therefore, the resistance should be analyzed from two main lines: the use of resistance in relation to the sword of justice and for the sword of war. In view of this, in Hobbes takes to ask: how is it possible that the use of the right of resistance of the subject is not set in unrighteousness before the unlimited power of the sovereign?

KEYWORDS: Law; Resistance; Subject; Civil society; Sovereign.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Paraná – Brasil. Professor de Filosofia vinculado a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. E-mail: vasconceluz@yahoo.com.br.

O direito de resistência aparece, explícita ou implicitamente, em diversas passagens da trilogia *Elementos da Lei*, *Do Cidadão* e *Leviatã* de Thomas Hobbes (1588-1679), como, por exemplo, na seguinte passagem:

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 (HOBBS, 2003, p. 185).

Liberdade de resistir à vontade do poder soberano? Eis uma questão polêmica no sistema hobbesiano. Como é possível que o uso do direito de resistência do súdito não se configure em injustiça diante do poder ilimitado do soberano?

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 (HOBBS, 2010, 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 (HOBBS, 2010, 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*, 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” (HOBBS, 1992, p. 56). No *Leviatã* – 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” (HOBBS, 2003, p.115).

Resistir é o mesmo que não acatar a uma determinada vontade ou ordem; 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 resistência. 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 éticos. 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 (BOBBIO, 1991, p. 47).

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? Ao que parece, 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” (HOBBES, 2003, 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 (HOBBES, 2003, 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 ao súdito. 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 (HOBBES, 1992, 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*” (HOBBS, 2003, 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 modo de vida relativo ao 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 suficiente 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 nosso autor, é simples: “[...] pactos sem a espada não passam de palavras [...]” (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 1992, 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 (HOBBS, 2003, 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?” (HOBBS, 2003, 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 [...]” (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 2003, 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” (HOBBS, 2003, p. 262-263). Nesse sentido, o direito de punição do soberano é aplicado em relação a um crime cometido pelo

súdito². 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” (HOBBS, 2003, 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” (HOBBS, 2003, 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”³ (HOBBS, 2003, p. 226).

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 o autor:

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 (HOBBS, 2010, p. 72-73).

² 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.

³ 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 (HOBBS, 2003, 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.

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 [...]” (HOBBS, 2003, 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) 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 logo 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 de 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 *assembleia 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 assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões [...] (HOBBS, 2003, 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 fundamenta 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 (HOBBS, 2003, 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 benefício⁴. 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 molde seria 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 [...] (HOBBS, 2003, 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*” (HOBBS, 1992, 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.

⁴ 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 [...]” (HOBBS, 2003, p. 116).

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” (HOBBS, 1992, p. 57). O súdito pode recusar-se a confessar um crime que cometeu, salvo se receber garantia de que será perdoado (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 1992, 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” (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 1992, 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” (HOBBS, 2003, 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 (HOBBS, 1992, 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” (HOBBS, 1992, 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 seção 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” (HOBBS, 2003, p. 283-284). 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 vital⁵.

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: “[...] 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 [...]” (HOBBS, 1992, p. 32). 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 (HOBBS, 2003, 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

⁵ 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.

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 Hobbes faz referência é o temor natural, identificado em alguns soldados. Nesse sentido, Hobbes escreve (HOBBS, 2003, 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” (HOBBS, 2003, 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?” (HOBBS, 2003, 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, o Estado é depositário das esperanças humanas em torno das liberdades e das garantias pessoais.

Referências bibliográficas

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

_____. *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.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BRONDANI, Clóvis. *Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes*. Dissertação de mestrado em Filosofia. UFPR, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

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

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

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