

TESE DE DOUTORADO

**O CONTRATO SOCIAL DE THOMAS  
HOBBS: ALCANCES E LIMITES**

IDETE TELES

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós Graduação em Filosofia

Tese de Doutorado

O CONTRATO SOCIAL DE THOMAS HOBBS:  
ALCANCES E LIMITES

Doutoranda: Idete Teles  
Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Tese de doutorado  
apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia  
como um dos requisitos para a  
obtenção do título de doutor  
em filosofia.

Florianópolis, 2012.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Teles, Idete

O contrato social de Thomas Hobbes: alcances e limites  
[tese] / Idete Teles ; orientador, Alessandro Pinzani -  
Florianópolis, SC, 2012.  
232 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Thomas Hobbes, contrato, obediência,  
nulidade. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal  
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

*Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutora em Filosofia e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*



Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

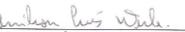
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Presidente – UFSC



Prof. Dr. Selvino José Assmann  
Membro – UFSC



Prof. Dr. Denilson Luis Werle  
Membro – UFSC



Prof. Dr. Ricardo Silva  
Membro – UFSC



Prof. Dr. Nádia Souki  
Membro – FAJE/BH



Prof. Dr. Marcelo Gross Villanova  
Membro – PUC/RS

## **Agradecimentos**

Agradecer pode não ser tarefa fácil e justa quando se realiza um projeto a partir de tantas mãos, tantos ombros, tantas cabeças e tantos corações. Por isso agradeço, primeiramente, a todas e todos que emprestaram, doaram e compartilharam um pouco de si para que eu conseguisse concretizar esta tese. O meu muito e muito obrigada!

Agradeço a minha família, especialmente seu Arlindo e dona Nair, por tudo o que são e tudo o que me deram.

Agradeço a CAPES pela “bolsa sanduíche” a mim concedida no ano de 2011 e que me deu a oportunidade de estudar com Luc Foisneau, a quem agradeço muito pelas discussões, orientações e carinho.

Agradeço também ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Assim como aos professores que tive o prazer e honra de tê-los e, pela oportunidade que me deram de alcançar passos importantes em busca do conhecimento filosófico.

Agradeço imensamente ao meu orientador Alessandro Pinzani pelo carinho, paciência e dedicação. Sou-lhe eternamente grata pelo tempo (e olha que foi bastante!) e carinho a mim dedicado.

Agradeço a Universidade Federal do Acre e em especial aos meus colegas e amigos pela colaboração e incentivo para que eu conseguisse concluir a tese.

Agradeço muito aos meus amigos pelo apoio, amizade e pela compreensão da minha ausência e falta de paciência, culpa da tese! Em especial agradeço ao Heraldo e a Luana pela minha outra vida.

Agradeço imensamente ao José por tudo o que ele é e por tudo o que fez por mim. Esta tese e parte de mim não existiria sem ele. O meu mais sincero e carinhoso obrigada!

Resumo: O problema em questão diz respeito ao contrato que funda e legitima o Estado em Thomas Hobbes. Tendo como escopo questionar a possibilidade e/ou impossibilidade de nulidade do contrato social e assim verificar as implicações disto para o conceito de soberania hobbesiana. A leitura que impera na tradição de estudiosos da obra política de Hobbes, em especial do *Leviathan*, é a de um Estado no qual a soberania é absoluta e irrevogável. A interpretação do contrato firmado entre e, somente, entre os homens, deixando, portanto, o soberano de fora, ofereceria legitimidade a este para agir de forma absoluta e obrigaria ao súdito a obedecer de forma irrestrita. A hipótese que se busca sustentar remete à possibilidade de rompimento, desobediência e mais centralmente da nulidade contratual a partir do vício e/ou desrespeito de determinadas cláusulas fundamentais do contrato, visto se oporem às condições de validade do contrato social. Se isso puder ser sustentado desse modo, isto é, se Hobbes compartilhar mesmo de uma teoria forte da nulidade contratual e pela razão, como declinado acima, que achamos ser a correta, então, tal formulação implicaria em sua teoria uma reconsideração do conceito de soberania e obediência, haja vista o estabelecimento de certos vínculos fortes que condicionam as possibilidades de exigência, autoridade e poder da soberania. Portanto, concentra-se em encontrar uma explicação e/ou teorização da nulidade do contrato social e da sua consequência para a teoria da soberania e obediência hobbesiana.

Palavras-chave: contrato, soberania, nulidade, obediência.

Abstract: The problem in question in this research relates to the contract that establishes and legitimizes the State in Thomas Hobbes thought. The aim is to scrutinize the possibility and/or impossibility to void the social contract and to verify the implications of this problem for the Hobbesian concept of sovereignty. According to the scholars of the Hobbesian work the interpretation that prevails about Leviathan is that one of a state in which sovereignty is absolute and irrevocable. The interpretation of a contract made between men, and only among men, not between men and sovereign, would provide legitimacy to an absolute obedience to the sovereign on an unrestricted basis. The hypothesis of this research is sustain the possibility to break, disobey, and more centrally nullify the social contract in case of disregard of certain fundamental terms, because those terms are conditions of validity of the social contract. If this can be sustained, i. e, if Hobbes share a strong theory of nullity of contract and this for the reason that we think is correct, then such a formulation would imply a reconsideration of his theory of sovereignty and obedience, given the establishment of certain strong ties that constrain the possibilities to demand sovereignty, and that constrain the authority and power of sovereignty. Therefore, the research focuses on finding an explanation and/or theorization of social nullity and its consequence for the theory of sovereignty and obedience in Hobbes thought.

Key-words: contract, sovereignty, void, obedience.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>CAP I – O HOMEM: <i>homo homini lupus</i> .....</b>	<b>23</b>
1. THOMAS HOBBS E A OBRA POLÍTICA HOBBSIANA .....	24
a) <i>Do absolutismo hobbesiano</i> .....	35
2. O HOMEM HOBBSIANO: <i>homo naturalis</i> .....	37
a) <i>O ‘outro’ no estado de natureza</i> .....	48
b) <i>Direito de natureza</i> .....	56
c) <i>Lei de natureza</i> .....	59
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES .....	65
<b>CAP II – DO CONTRATO AO ESTADO: <i>homo homini deus</i> .....</b>	<b>67</b>
1. PRECISÕES DO CAPÍTULO XIV .....	68
2. TEORIA DOS CONTRATOS .....	76
a) <i>Definição de contrato</i> .....	77
b) <i>O contrato hobbesiano e suas cláusulas</i> .....	80
c) <i>Contratos válidos e contratos inválidos / nulos</i> .....	89
d) <i>O contrato social: da guerra a paz</i> .....	98
e) <i>Causa e origem do Estado</i> .....	102
3. ABUSOS E INCOERÊNCIAS: do soberano ou do súdito? .....	107
a) <i>O argumento do fool</i> .....	111
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES .....	117
<b>CAP III – CONTRATO SOCIAL: alcances e limites .....</b>	<b>119</b>
1. O HOMEM HOBBSIANO: <i>homo naturalis &amp; homo     politicus</i> .....	120
2. SOBERANIA E SOBERANO: conflitos e nuances .....	125
a) <i>Soberania e obediência</i> .....	139
b) <i>A interface liberal e/ou absolutista da teoria hobbesiana</i> .....	153
3. IMPOSSIBILIDADE DA NULIDADE CONTRATUAL? .....	167
4. DEMOCRACIA E REPRESENTATIVIDADE EM HOBBS .....	171
5. CONTRATO SOCIAL: nulidade e implicações .....	181

6. CONTRATO SOCIAL: alcances da nulidade e limites da validade.....	187
<i>a) O direito de autodefesa e autopreservação.....</i>	196
<i>b) Legitimidade da vontade .....</i>	211
7. O PREJETO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS .....	214
CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS.....	221
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>225</b>

## INTRODUÇÃO

Estudar um filósofo que já foi muito e rigorosamente estudado é uma tarefa, no mínimo, desafiadora. O que temos a acrescentar ou mudar nesta longa e rigorosa história de estudos do pensamento hobbesiano? Ou, por que ainda pode ser interessante discutir a filosofia política traçada por Thomas Hobbes?

Começamos sugerindo que Hobbes não é um autor de pensamento único e claro. Adjetivos estes que fazem jus a profícua tradição de leituras secundárias sobre o pensamento hobbesiano que se multiplicam desde o século XVII até os dias atuais. Por vezes, tenta-se enquadrar Hobbes em “ismos” (liberalismo, absolutismo, positivismo, jusnaturalismo, materialismo, etc.), mas o pensamento hobbesiano parece sempre escapar, para além ou aquém destas conclusões teóricas. Têm-se muitos Hobbes ou existe apenas um Hobbes que não cabe em denominações, ou teorias pré ou pós-estabelecidas? Por que é tão difícil e na maioria das vezes tão controverso classificarmos Hobbes em quaisquer um dos “ismos” existentes? Se não conseguimos classificar, nomear, clarificar absolutamente o pensamento hobbesiano em um único e completo pensamento, ainda assim é interessante bem qualificar a filosofia política desenvolvida por Hobbes? Se tem-se um pensamento que oferece, aparentemente, teorias inúmeras e mesmo controversas acerca dele, podemos considerar este pensamento interessante? Ora, um pensamento que tudo abrange, para o qual todas as interpretações, ou pelo menos muitas interpretações são possíveis perde a qualidade, pois do que tudo se pode concluir, nada se pode concluir. Seria este o caso da filosofia política hobbesiana?

Não temos todas estas respostas, mesmo por que não podemos procurar todas aqui. Não obstante, tais questões são importantes para orientar nosso “olhar” em direção a teoria política hobbesiana. Hobbes tem muita história e/ou tradição de leituras, mas ainda hodiernamente oferece conteúdo para leituras novas ou diferentes. Parece que o pensamento político hobbesiano é tão denso e atual que sempre está oferecendo novos rumos, novas ideias. Contudo, isso não significa dizer que do pensamento hobbesiano pode-se tudo derivar, inferir, concluir. Existem alguns ‘Hobbes’ pintados a partir de uma única cor ou traço, assim como, existem alguns ‘Hobbes’ que poderia ser quase um auto-

retrato do intérprete. Em outros termos, as leituras secundárias por vezes podem oferecer uma interpretação hobbesiana apoiada unicamente em uma ou duas frases, enquanto que outras oferecem leituras cuidadosas e apoiadas de forma sólida nas obras que Hobbes deixou. Nossa intenção não é o Hobbes parcial e de único traço ou cor, nossa preocupação é com o Hobbes sólido, com traços marcantes e reais. Não obstante, aceitamos a limitação de pintar ‘mais um quadro’ e não ‘o quadro’; talvez seja mesmo o esboço apenas, mas ainda assim será uma tentativa de identificar os traços e as cores apropriadas para revelar um Hobbes não caricatural.

Mais pontualmente, o objetivo deste estudo é entender o lugar que ocupa o contrato social forjado por Hobbes para fundamentar o estabelecimento do Estado Civil. A compreensão do exato papel e/ou função que o contrato social desempenha na teoria política hobbesiana é fundamental para que possamos questionar a real concepção de soberania e, por conseguinte, entender como efetivamente o Estado Civil pode e deve ser compreendido na teoria política hobbesiana. Ao questionar o dispositivo jurídico e político chamado contrato, tomado por Hobbes para estabelecer a transição do estado de natureza para o Estado Civil, é possível compreender, aparentemente, alguns paradoxos. Isto é, ao tomar o contrato social entre, e somente entre, os indivíduos, deixando de fora, portanto, o soberano, Hobbes teria estabelecido alguns paradoxos e/ou incongruências teóricas. Ademais, a concepção de homem, ou seja, de natureza humana, compreendida por Hobbes transfere ao súdito<sup>1</sup> algumas heranças ontológicas difíceis de se adequar ao homem, agora súdito, que Hobbes deseja contemplar no Estado Civil. Conceitos como soberania, liberdade, obediência, vontade, obrigação e direitos são decorrentes ou estão diretamente ligados à teoria do contrato hobbesiana, e em especial ao pontual contrato social. Portanto, propomos uma investigação que questione a teoria contratual hobbesiana em relação a tais conceitos. Como podemos compreender

---

<sup>1</sup> Ao longo de nosso trabalho usaremos sempre a terminologia ‘súdito’ para designar aquele homem que vive no Estado civil após o contrato social. Entretanto, notar-se-à conforme nossas discussões avançarem a respeito da teoria política hobbesiana que, segundo nossa compreensão, o homem que vive no Estado civil hobbesiano não é puramente um súdito, no sentido de apenas comportar-se de forma submissa e obediente, o homem hobbesiano é também um cidadão, isto é, aquele que interfere, interage e constrói a realidade civil que vive. Mais do que súdito ou cidadão, o sujeito político hobbesiano deve ser visto, de acordo com nossa leitura, como um homem passional-calculante.

estes termos fundamentais e fundacionais do Estado Civil hobbesiano a partir de sua explicação e concepção de contrato e contrato social.

Na epístola dedicatória da obra *De Cive* de Hobbes existe uma passagem de texto que mostra o método empregado pelo autor para compreender a engrenagem que sustenta e fundamenta a política, segundo a perspectiva do autor. Tal passagem traduz ou exemplifica aquilo que nos propomos aqui a realizar. Para tornar claro o que estamos dizendo, reproduziremos abaixo as precisas palavras hobbesianas,

Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro, mas que à medida que se desenrola vai nos levando, como pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina deve ser extraído daquela obscuridade, e depois a luz deve ser retornada a ela para dissipar todas as dúvidas que restaram.<sup>2</sup>

Isto é, há um fio central na teoria política hobbesiana, tal fio permanece obscuro em um primeiro olhar, mas à medida que insistimos e aprimoramos nosso olhar, ele se revela e nos conduz ao cerne do pensamento melindroso e capcioso de Hobbes. Assim percebemos que toda a arquitetura política hobbesiana nos leva ao contrato, ou em outras palavras, toda filosofia política hobbesiana está pressuposta a partir da ideia de contrato social. Ao mesmo tempo, ao tomar o contrato social, vemos com clareza e precisão todo o esforço teórico de Hobbes em articular um sistema, ou diríamos um quebra-cabeça que se completa com o grande Leviathan. Sendo assim, começamos por indagar este conceito, o conceito de contrato. Que espécie de contrato Hobbes estabelece em sua teoria? Por que razão o filósofo faz uso deste dispositivo jurídico? Quem estabelece o contrato social e por que o estabelece? Qual é o objeto do contrato? Quais implicações e/ou obrigações nascem com o contrato social? E as perguntas foram se multiplicando. Que direitos são transferidos, se são? Como se dá esse consentimento, em que nível (moral, jurídico, político)? O que o contrato obriga, ou, a quem ele obriga? Quem é efetivamente o

---

<sup>2</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Martins Fontes: São Paulo, 2002, Epístola Dedicatória, p. 07. “There is a certain clue of reason, whose beginning is in the dark; but by the benefit of whose conduct, we are led as it were by the hand into the clearest light. So that the principle of tractation is to be taken from that darkness; and then the light to be carried thither for the irradiating its doubts”. (HOBBS, Thomas. *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I. Dedicatory).

soberano? Por que Hobbes o deixa fora do contrato social? Enfim, um encadeamento de questões que só cresciam e se multiplicavam. E na medida em que as questões subjacentes a ideia de contrato social hobbesiana se multiplicam, o ponto crucial para tudo nos parecia ser desvendar o efetivo papel do contrato social na teoria política de Hobbes. Ora, qual é o teor do contrato social e até que ponto ele é legítimo e/ou válido? Afinal, o contrato social é o grande divisor de mundos, aquele que modifica e legitima a vida do homem, enfim, é o contrato social que insere o homem no mundo político. O contrato social é efetivamente o primeiro ato político do homem.

Assim, o que oferecemos nas próximas páginas é o processo de investigação que começa e termina voltado a encontrar o lugar, o espaço, a circunstância, o sentido mesmo do contrato na teoria hobbesiana, assim como, as possíveis implicações que o contrato social traz para o Estado Civil. Em outras palavras, queremos evidenciar o alcance e os possíveis limites do contrato social hobbesiano.

Dessa forma, para estudar o contratualismo hobbesiano, pensamos ser oportuno e coerente proceder como o próprio Hobbes diz ter feito para conceber sua teoria, isto é, a partir do método resolutivo-compositivo. Assim sendo, partiremos dos elementos que compõem a teoria contratual hobbesiana, para em seguida recompor ou compor o todo e assim visualizar o que configura a teoria contratual de Hobbes. E então, finalmente conhecer ou demonstrar o lugar que ocupa o contrato social na teoria política hobbesiana.

Por conseguinte, o empreendimento teórico busca esclarecer o que compreende o contrato social hobbesiano e assim problematizar a sua aplicabilidade à teoria política de Hobbes. Assim, vamos perguntar se o contrato social conceituado por Hobbes, que teria por ambição fundar e legitimar o Estado absoluto, tem tal força efetivamente. Pergunta esta que nos leva a também questionar se o contrato social pode ou não ser rompido e/ou tornar-se nulo?

Mas por que é importante, instigante, ou meramente significativo o debruçar-se sobre a questão mencionada acima? Ora, o que há de necessário em esmiuçar, dissecar, questionar a teoria hobbesiana em busca de respostas ou mesmo somente somando questões à teoria hobbesiana? Mero deleite ou ostentação intelectual? Exercício acadêmico necessário? Todas estas poderiam ser razões suficientes para este estudo. Talvez, se ocupar de filosofia nos deixa e até nos permite a

atitude *sui generis*, e também diria metódica, de um convicto inconformado, incomodado e sempre disposto a reverenciar a razão, ou condená-la. Isso, em parte, explica a vontade e a disposição em buscar ‘uma’ leitura possível e plausível acerca da teoria do contrato social hobbesiana. Isso em parte explica também a opção por Hobbes, um teórico que apresenta uma concepção de razão singular e polêmica.

Ademais, a desobediência civil em Hobbes não é um tema investigativo original e nem mesmo pouco discutido. Há muito que teóricos apontam ou negam a desobediência civil legítima na teoria hobbesiana, haja vista Hobbes ser um dos autores mais importantes e, por conseguinte, bastante estudado e discutido, como já apontamos. Todavia, neste ponto está a outra parte de nossa justificativa ou motivação em realizar o estudo. O que se pretende nesta investigação relaciona-se, certamente, com a desobediência civil em Hobbes, mas não se configura o objeto principal de discussão. A busca teórica aqui está alicerçada propriamente na teoria do contrato hobbesiana, em especial na concepção de contrato social e as fundamentais implicações deste contrato para a teoria política de Hobbes. A desobediência, a resistência, ou o rompimento e/ou nulidade do contrato social são discussões que seguramente fazem parte de nosso tema, mas o central é entender o papel do contrato social e tudo o que subjaz a este mecanismo jurídico para o sistema político pretendido por Hobbes.

A leitura que impera entre os muitos leitores e comentaristas de Hobbes, em especial do *Leviathan*, é a de um Estado no qual a soberania é absoluta, indivisível e irrevogável. A interpretação do pacto e/ou do contrato firmado entre, e somente entre os indivíduos, ofereceria legitimidade ao soberano para agir de forma absoluta. O homem teria, a partir do contrato, abandonado qualquer forma de intervenção e/ou questionamento quanto às ações do soberano, visto que toda e qualquer ação feita pelo soberano (ator) é mera efetivação do comando feito pelo súdito (autor), logo, seria um contrassenso o homem, agora súdito, reclamar daquilo que ele mesmo deliberou. Uma destas leituras é bem apresentada por Bobbio, nos seguintes termos,

O poder estatal não é verdadeiramente soberano e, portanto não serve à finalidade para a qual foi instituído se não for irrevogável, absoluto e indivisível. Recapitulando, pacto de união é: a) um pacto de submissão estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e o soberano; b)

consiste em atribuir a um terceiro, situado acima das partes, o poder que cada um tem em estado de natureza; c) o terceiro ao qual esse poder é atribuído, como todas as três definições acima o sublinham, é uma única pessoa. Da primeira destas características decorre a irrevogabilidade; da segunda, o caráter absoluto; da terceira, a indivisibilidade.<sup>3</sup>

Nossa intenção será questionar em que medida estes adjetivos do poder soberano são compreendidos na teoria política hobbesiana. Buscaremos questionar e argumentar no sentido de esclarecer até que ponto o poder soberano é efetivamente absoluto e irrevogável. Partindo da ideia de contrato desenvolvido por Hobbes no *Leviathan* e, principalmente, das possibilidades de desobediência, resistência e em especial, de rompimento e/ou nulidade pactual, não nos parece satisfatório ou absolutamente claro que o Estado hobbesiano seja fatalmente absoluto e irrevogável, ou no mínimo, devemos bem intentar o que estamos compreendendo por irrevogável e absoluto. Isto é, queremos argumentar que a descrição e a construção dos argumentos apresentados por Hobbes em suas obras políticas, e em especial no *Leviathan*, oferecem a clara possibilidade de defender a ideia de um Estado passível de ser questionado e quiçá condenado pelo súdito. Isto é, nos parece legítimo defender a possibilidade de o súdito vir a romper, desfazer, abandonar o contrato social, a partir das possibilidades de nulidade de certas cláusulas contratuais. Hipótese que pretendemos consolidar e demonstrar durante os capítulos que compõem este estudo.

De fato, no cerne das possibilidades de nulidade estaria a vida do homem e o caráter voluntário de sua atitude em realizar o contrato social. A vida é um direito, um bem que ele não pode abdicar, abandonar ou transferir a outro sob quaisquer circunstâncias. A vida é aquilo que o homem deseja proteger, assegurar. Por fim, a vida é um direito inalienável. É a partir desta categórica afirmação dedutível do pensamento de Hobbes, que inferimos a hipótese da anulabilidade de certas cláusulas do contrato social, a partir do que se tornaria possível oferecer argumentos para questionar a soberania absoluta e irrevogável. Ademais, considerando a natureza humana descrita por Hobbes, o

---

<sup>3</sup> BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 4 edição. Editora Campus: Rio de Janeiro, 1991. Pág. 43.

contrato social como um ato voluntário dos homens não se furta à necessidade de levar em consideração o que compreende a vontade do homem. Assim, veremos que a natureza mecanicista<sup>4</sup> e calculante do homem gera uma tensão com a obrigação de cumprir o contrato social sob determinadas circunstâncias.

Enfim, como dissemos acima, a desobediência civil é uma questão já longamente discutida por alguns dos mais importantes estudiosos do pensamento de Thomas Hobbes (Gauthier, Skinner, Hampton, dentre outros), nos unindo a estes pensadores buscaremos abranger os questionamentos acerca do contrato hobbesiano para além da desobediência e da resistência, ou seja, para o rompimento e/ou nulidade do contrato social. Portanto, nossa proposta de investigação, como argumentamos, está centrada na discussão acerca do papel do contrato social na conjuntura política hobbesiana, assim como, os questionamentos que envolvem a validade e legitimidade deste contrato que instituiu e consolidou o Estado hobbesiano. Centrar nossos questionamentos acerca do contrato social proposto por Hobbes, levando em consideração e/ou dialogando com algumas das principais leituras secundárias de Hobbes, é também grande desafio e incentivo para nossa pretensão de pesquisa.

Sistematizamos nossa pesquisa em três capítulos. No primeiro oferecemos um detalhamento do principal ‘ator’ da teoria política desenvolvida por Hobbes, isto é, o homem. No segundo, aprofundamos a teoria hobbesiana, a partir de nossa proposta de estudo, ou seja, centramos nossos esforços argumentativos e analíticos no sentido de mostrar todas as nuances da teoria do contrato desenvolvida por Hobbes, e em especial, o que compreende o contrato social. No terceiro, aprofundamos e problematizamos as implicações do contrato social. Discutimos o que compreende a desobediência, a resistência, o rompimento e/ou nulidade contratual. Apontamos o alcance e as possíveis limitações do contrato social. Por último, discutimos o

---

<sup>4</sup> Assumimos a posição mecanicista de Hobbes, uma vez que encontramos elementos e/ou argumentos em suas obras suficientes e contundentes para a citada conclusão. Contudo, enfatizamos que ao longo de nosso trabalho evitamos atribuir rótulos de teorias políticas, científicas, morais ou jurídicas ao pensamento hobbesiano. Como mostraremos ao discutirmos nossa tese, partimos da posição de que ao associar ou ‘ajustar’ o pensamento hobbesiano em determinadas teorias, corremos o sério risco de limitarmos ou alargarmos de forma injusta e pouco rigorosa o texto propriamente hobbesiano.

contrato social e sua implicação no conceito de soberania compreendida em Hobbes.

O que se oferece nas páginas que seguirão é o resultado ou processo de um estudo buscando uma interpretação com sustentação e lógica teórica. Nada de extraordinário possivelmente, apenas uma leitura que busca sustentar-se como possível e plausível argumentativamente. Pode soar humildade ou retórico o que acaba de ser dito, mas pode ser honestidade também. Apresenta-se aqui as variáveis, as hipóteses, o processo, mas o cálculo final não cabe a quem submete o trabalho ao apreço de terceiros. Parafraseando Hobbes, a nós coube o esforço, já o resultado está para além de nossa vontade.

Em suma, o problema central de nossa pesquisa é entender os alcances e os limites do contrato social defendido por Hobbes. Em outros termos, nossa intenção é investigar até que ponto o contrato social é válido, legítimo e suficiente para os deveres e obrigações que ele criaria para os súditos. Por conseguinte, um dos maiores desafios aqui é mostrar que as nulidades contratuais, particularmente as cláusulas anuláveis no contrato social, apontadas por Hobbes, especialmente no capítulo XIV do *Leviathan*, não são questões irrelevantes e inconsequentes no cálculo final de sua teoria política.

## CAPÍTULO I

### O HOMEM: *homo homini lupus*

*Não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente. (Hobbes, T., De Cive)*

Neste primeiro capítulo vamos situar brevemente o teórico Thomas Hobbes, assim como os textos hobbesiano que mais intensamente abordaram o seu pensamento político. Todavia, o objetivo principal deste capítulo é examinar a concepção de Thomas Hobbes acerca da natureza humana. Partimos deste ponto da teoria política hobbesiana para chegarmos à nossa discussão central, isto é, as implicações do contrato social, porque consideramos primordial para a compreensão de toda a arquitetura política construída por Hobbes a sua concepção de homem. A teoria política pensada por Hobbes, ou como ele preferia denominar sua ‘ciência política’<sup>5</sup>, tem origem e fim no essencial elemento constituinte, o homem. Logo, Hobbes elabora uma minuciosa descrição do homem em estado de natureza, assim como, o tipo de vida, diga-se de passagem, vida miserável e embrutecida, que o homem consegue ter nesta condição, digamos natural ou pré-política. Identificando e observando o homem hobbesiano, poderemos previamente vislumbrar como e por que o Estado torna-se uma necessidade, ou seja, um movimento determinado. Poderemos compreender algumas das principais premissas hobbesianas em sua

---

<sup>5</sup> Para Hobbes a ciência e a filosofia caminham juntas. O conhecimento científico é decorrente do apropriado uso de nomes, a partir do estabelecimento de um método, cujo objetivo é o conhecimento das consequências. Por sua vez a filosofia tem as mesmas implicações, portanto, “ciência, isto é, [o] conhecimento das consequências; é também chamada de filosofia” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Martins Fontes: São Paulo, 2003., cap. IX, p.74). “SCIENCE, that is, knowledge of consequences; which is called also PHILOSOPHY”. (HOBBS, Thomas. *Leviathan*. With selected variants from the Latin edition of 1668. Edited, with Introduction and Notes by Edwin Curley. Hackett Publishing: Cambridge, 1994, cap. IX, p. 48). Logo, na concepção de Hobbes, o que ele propõe em seus textos é uma ciência política.

construção da argumentação que culmina com o Estado absoluto. É a natureza humana que oferece a base, ou o fundamento para que Hobbes conclua seu argumento de fundamentação política no estabelecimento contratual de um soberano absoluto. Vislumbremos, então, como Hobbes apresenta este homem natural ou pré-político.

## 1. THOMAS HOBBS E A OBRA POLÍTICA HOBBSIANA

Thomas Hobbes (1588-1679) formulou sua teoria durante o cenário político conturbado<sup>6</sup> do século XVII. Nas principais obras políticas de Hobbes, a saber, *Elements of Law* (1640)<sup>7</sup>, *De Cive* (1642)<sup>8</sup>, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth*

---

<sup>6</sup> Para ilustrar um pouco esse adjetivo ‘conturbado’, veja-se: Hobbes nasce no ano de (1588), ano em que Philip II da Espanha havia atacado a Inglaterra durante a guerra da Espanha com os Países Baixos; na sua adolescência e juventude acontece a guerra civil na França entre os protestantes Huguenotes e a coroa católica; acontece a guerra dos trinta anos que devastou toda a Europa (1618-1648); a Inglaterra de 1642 a 1649 está mergulhada em uma desordem generalizada em guerra civil; assistiu a Cromwell promovendo guerra contra a Irlanda, Escócia, Holanda e duas outras guerras contra os Países Baixos (1665 e 1672). Ou seja, as guerras foram eventos constantes nos anos em que Hobbes viveu. Inclusive ele mesmo passou muitos anos exilado em Paris. O exílio “voluntário” de Hobbes em Paris foi originado pelo seu medo das consequências de sua declarada defesa do rei Carlos I, o qual sofria uma ameaça de revolução liberal, promovida pela burguesia do parlamento. Segundo Malherbe, o exílio de Hobbes em Paris, “foi menos por uma ameaça real e mais por uma prudência do intelectual. (‘ce fut moins sous une menace réelle que par une prudence d’intellectuel’). MALHERBE, Michel. *Hobbes*. Vrin: Paris, 2000. Pág. 12). Assim como esta obra, todas aquelas que não forem originalmente em língua portuguesa ou então que não tiverem tradução para esta, estaremos fazendo a tradução para a língua portuguesa no texto principal e em notas de rodapé estará o texto na língua de publicação da obra que estamos fazendo uso. Sendo que as obras de Thomas Hobbes que citarmos, apresentaremos em nota as passagens na edição inglesa de Molesworth para *De cive*, *Elements* e *Dialogue*, já o *Leviathan* faremos uso da edição de Edwin Curley de 1994.

<sup>7</sup> A partir da primeira citação das obras de Thomas Hobbes em nosso trabalho, faremos as subseqüentes da seguinte forma: HOBBS, nome da obra abreviada, ano, capítulo, página. A abreviação das obras que utilizaremos será: ‘Lev.’ para *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*; ‘DC’ para *De Cive*; ‘EL’ para *Elements of Law*; ‘DFJ’ para *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*.

<sup>8</sup> No corpo do texto, após a primeira citação das obras: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*; *De Cive*; *Elements of Law* e *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, utilizaremos a seguinte abreviação, respectivamente: *Leviathan*, *De Cive*, *Elements* e *Dialogue*.

*Ecclesiastical and Civil* (1651), e *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (1681)<sup>9</sup>, ele desenvolveu um pensamento político inovador e determinante para a história do pensamento político.

Dizer que a obra de um autor é apenas reflexo ou resultado do seu contexto histórico é totalizante demais, por outro lado, dizer que a obra está à margem deste contexto é ingênuo. A obra de Hobbes é devedora e fruto das reflexões e entendimento da época conturbada em que viveu e, seguramente é, também o resultado do esforço intelectual genuíno de um homem que soube transcender intelectualmente sua época. Uma comprovação disso pode ser o fato de ainda hoje estarmos discutindo o pensamento dele.

Hobbes foi contemporâneo e dialogou com ilustres homens do saber, como Francis Bacon (de quem foi secretário), Galileu Galilei (um dos grandes expoentes da ciência), Descartes (com quem travou intensa discussão e por vezes esteve em oposição), do grande jurista Edward Coke (com quem bastante dialogou, como se observa em *Dialogue*) e outros. Hobbes comprovadamente participou de forma ativa das discussões que movimentavam o mundo intelectual do século XVII. O que, em parte, resultou em sua obra visivelmente marcada pelos conflitos políticos de sua época e herdeira da ciência que se estabelecia. Conviveu de perto com o poder absoluto dos reis Louis XIII e Louis XIV na França, a guerra civil inglesa e a guerra dos trinta anos (1610-148). Toda a experiência vivenciada por Hobbes possivelmente contribuiu para que formulasse uma teoria política em que o poder busca evitar o conflito ideológico e religioso, visando sempre à paz. Uma passagem na dedicatória que Hobbes fez à Francis Godolphin, em sua obra *Leviathan*, exemplifica bem o conflito que vivenciava. Hobbes preocupa-se em imaginar como sua obra seria recebida. Preocupação

---

<sup>9</sup> Normalmente os estudiosos do pensamento hobbesiano consideram que as obras políticas de Hobbes são: *Elements of Law*, *De Cive* e *Leviathan*. Na nossa compreensão a obra *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* deve ser considerada também como uma obra fundamental do pensamento político hobbesiano pois, embora de forma menos densa que as obras anteriores, ela apresenta considerações sobre alguns conceitos centrais da teoria política de Hobbes. Ademais, considerar esta obra também é importante uma vez que ela é uma das últimas obras da vida de Hobbes, logo, no tocante à teoria política hobbesiana, é possível ponderar se Hobbes era o mesmo das obras anteriores. Interessantemente também observar que esta obra Hobbes escreveu em forma de diálogo, pretensamente um diálogo entre ele e o jurista Edward Coke, uma inovação em sua forma de escrever.

não desprezível e tampouco puramente retórica, uma vez que em tempos de uma Igreja ainda imperando e de um Estado poderoso, seria saudável que sua obra fosse “bem” interpretada. Dessa forma, Hobbes expressou sua genuína preocupação,

Ignoro como o mundo irá recebê-lo [o *Leviathan*], ou como poderá refletir-se naqueles que parecem ser-lhe favoráveis. Pois apertado entre aqueles que de um lado se batem por uma excessiva liberdade, e do outro por uma excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimento por entre as lanças de ambos os lados.<sup>10</sup>

Como podemos perceber, Hobbes sabia que estava no meio de duas forças poderosas e opostas. Sair ileso a estas seria a grande habilidade que ele não tinha certeza de ter.<sup>11</sup> Nestas palavras de Hobbes percebe-se claramente o quanto ele era consciente e também prudente diante das poderosas forças que disputavam espaço e de como ele poderia ou deveria se colocar para não ter o seu espaço cerceado. Nesse sentido, é interessante observar o que Grover pontua sobre a vivência de Hobbes com essas forças:

Quando Hobbes começou a pensar sobre assuntos políticos, ele já tinha vivido metade de sua vida com uma família nobre e que devia suas origens e sucesso aos Tudors e onde a supremacia real da doutrina Tudor seria parte do ar que ele respirava. Não é surpresa, então, que sua teoria política coloca o soberano acima tanto da Igreja quanto do direito consuetudinário.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003. Dedicatória, pág. 05. “I know not how the world will receive it, nor how it may reflect on those that shall seem to favour it. For in a way beset with those that contend, on one side for too great liberty, and on the other side for too much authority, ‘tis hard to pass between the points of both unwounded”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, Letter Dedicatory, pág. 01).

<sup>11</sup> Hobbes foi acusado de heresia várias vezes, principalmente porque apresentaria em suas obras a religião como um instrumento de poder (*instrumentum regni*), mas seus protetores sempre conseguiram livrá-lo das acusações. Entretanto, como bem pontua Pinzani, a posição hobbesiana frente à religião de fato afrontou a Igreja, especialmente ao defender a supremacia do soberano e submissão da religião a este. “Na terceira e na quarta parte do livro [*Leviathan*], Hobbes se ocupa da relação entre o poder soberano e a religião, defendendo a necessidade de uma submissão total desta última ao primeiro”. (PINZANI, Alessandro. *Filosofia Política II. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC*, 2008, p. 53).

<sup>12</sup> “When Hobbes began to think about political matters, he had already spent half his life with a noble family that owed it origins and success to the Tudors, and where the Tudor doctrine of

A religião seguramente não é uma questão periférica na obra política hobbesiana, o que gradualmente vem sendo percebido pelos leitores de Hobbes<sup>13</sup>. Já a teologia seria excluída por Hobbes de seu projeto político, ou pelo menos, reduzida e/ou transformada em materialismo. A filosofia tem por objeto e matéria corpos, ou seja, aquilo que é possível considerar como composto e divisível, ou ainda, como detentor de alguma propriedade. Em outros termos, a filosofia é uma ciência que se ocupa e tem por objeto este mundo físico e “palpável”.

Conforme aponta Heck,

A onipotência divina é obrigada por Hobbes a se afirmar num mundo material sujeito exclusivamente a imperativos da natureza. O teórico político inglês devolve à majestade de Deus o direito de governar homens imersos em necessidades naturais, vale dizer, o reino de Deus constitui uma subdivisão da ordem geral do universo, na qual a onipotência divina resplandece pela obediência prestada às palavras naturais do Senhor e pela punição sofrida por aqueles que não se submetem a suas palavras: as leis da natureza.<sup>14</sup>

Como percebemos Hobbes inverte a postura teórica ainda dominante em sua época, a qual se esforçava em apresentar o soberano como um designado e representante de Deus, portanto, submisso a Ele. Hobbes por sua vez em duas das principais obras políticas que escreveu traz uma considerável parte destas dedicada à questão da religião, à sagrada escritura. No *De Cive* e no *Leviathan* Hobbes dedicou páginas e páginas, capítulos e capítulos escrevendo sobre o que é, como é e especialmente, como o reino divino ou das trevas está relacionado com o reino dos homens. *De Cive* é uma obra que se divide em três partes, sendo a primeira intitulada ‘Liberdade’, a segunda ‘Domínio’ e a terceira ‘Religião’. Já o *Leviathan* está dividido em quatro partes, sendo

---

royal supremacy would be part of the air he breathed. It is hardly surprising, then, that his political theory places the sovereign above both the church and customary law”. (GROVER, Robinson A. **The Legal Origins of Thomas Hobbes’s Doctrine of Contract**. In: KING, Preston (Edited). *Thomas Hobbes: Critical assessments*. Vol. III. Routledge: London and New York, 1993. Pág. 537).

<sup>13</sup> Um destes autores é Luc Foisneau, em sua obra *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (2000).

<sup>14</sup> HECK, José N. (Universidade Católica de Goiás). *O liberalismo absolutista em Thomas Hobbes*. p. 29. In: Fragmentos de Cultura, v. 12, Março/2002, p. 29-51.

a primeira parte intitulada ‘Do Homem’, a segunda ‘Do Estado’, a terceira ‘Do Estado Cristão’ e a quarta ‘Do Reino das Trevas’. Estes textos hobbesianos mostram a importância e o lugar que Hobbes reservou à religião em seu pensamento. Por conseguinte, a religião é questão importante para o pensamento político hobbesiano e desencadeou tensões para a recepção de sua teoria e também para sua própria vida.

Hobbes já foi e ainda é considerado, ora um absolutista, ora um liberal, por vezes um mecanicista, por vezes um juspositivista e ainda um nominalista, um materialista, e poderíamos citar outras tantas justificáveis, ou não, classificações para ele. Contudo, Hobbes é um autor denso e que, por ora, diríamos que não se esgota e nem se encaixa plenamente em classificações, característica esta que atribuímos à grande complexidade que essencialmente envolve a filosofia política e que, portanto, reflete-se nos grandes e rigorosos filósofos deste domínio da filosofia. O que julgamos ser o caso em Thomas Hobbes.

No que concerne ao pensamento político hobbesiano, podemos afirmar que este pode oferecer alguns caminhos. Muitos e variados caminhos deste projeto teórico político de Hobbes foram tomados ao longo de aproximadamente trezentos anos de reflexões acerca da obra hobbesiana. Concordamos com a perspectiva de Foisneau ao dizer que,

[a] preocupação primeira de Hobbes não consistia em pensar o Estado enquanto tal mas em pensar a condição que permite aos homens viver como cidadãos.<sup>15</sup>

Ou seja, ele construiu uma teoria que se ocupa em oferecer uma justificativa e uma legitimidade para a condição social do homem. Ou, em outras palavras, como define Zarka, “a questão política central é aquela de saber como uma multiplicidade de vontades individuais podem se tornar uma vontade política única”<sup>16</sup>. É a esta questão central apontada por Zarka, em nossa concepção, que Hobbes responde com sua teoria do contrato e os dois conceitos inerentes à teoria contratual hobbesiana, isto é, a autorização e a representação.

---

<sup>15</sup> FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Trad. Wladimir Barreto Lisboa. Linus Editores: Porto Alegre, 2009, pág. 100.

<sup>16</sup> “la question politique centrale devient celle de savoir comment une mutiplicité de volonté individuelles peuvent devenir une volonté politique unique”. (ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*. Quadrige/PUF, Paris, 2001, p. 20).

Hobbes irá construir seu projeto científico de política embasado no método resolutivo-compositivo de inspiração mecanicista de seu tempo. A passagem seguinte ilustra perfeitamente esta postura científica hobbesiana:

Pois, assim como um relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces.<sup>17</sup>

Logo, prima pelas precisões conceituais de cada parte que compõe o todo. Por conseguinte, Hobbes monta, ‘peça a peça’, uma máquina artificial, o Estado-Leviathan, considerando cada elemento que o compõe e esclarecendo cada relação, cada engrenagem que faz com que a máquina seja eficiente para o propósito pelo qual foi criada. Imagem e concepção mecanicista que é bem representada por Hobbes já na introdução do *Leviathan*, lugar em que toma os termos como autômato, relógio e artificial para referenciar o homem e a vida em sociedade. O Estado-Leviathan, cujo objetivo é a *salus populi*, ou seja, a segurança do povo, tem sua origem no contrato social, o qual se constitui em um ato voluntário do homem e que resulta em dar vida à alma do Leviathan, isto é, a soberania. Assim, o contrato é o momento

---

<sup>17</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, Prefácio do Autor ao Leitor, p. 13. “For as in a watch, or some such small engine, the matter, figure, and motion of the wheels cannot well be known, except it be taken insunder and viewed in parts; so to make a more curious search into the rights of states and duties of subjects, it is necessary, (I say, not to take them insunder, but yet that) they be so considered as if they were dissolved; that is, that we rightly understand what the quality of human nature is, in what matters it is, in what not, fit to make up a civil government, and how men must be agreed among themselves that intend to grow up into a well-grounded state”. (HOBBS, T., *DC*, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, Preface).

crucial em que o homem faz a grande escolha que implicará em mudanças substanciais em sua vida. Por conseguinte, o teor e a amplitude do contrato social é a matéria que precisaremos para entender o que efetivamente o homem faz no momento em que, voluntariamente, decide estabelecer o Estado a partir de um contrato.

Esta teoria política, mensurada *grosso modo* no parágrafo anterior, está contemplada nas obras políticas principais de Hobbes, isto é, no *Elements*, no *De Cive*, no *Leviathan* e no *Dialogue*. Contudo, conforme observaremos e buscaremos elucidar, o pensamento substancial ou mesmo maduro de Hobbes concentra-se na obra *Leviathan*. Embora boa parte do conteúdo presente no *Leviathan* tenha sido apresentado por Hobbes nas obras *Elements* e também em *De Cive*, foi o *Leviathan* que ganhou toda notoriedade e relevância que as obras anteriores de Hobbes não alcançaram. Já o *Dialogue* é importante resgatar em nossa discussão por ter sido uma obra tardia de Hobbes, posterior ao *Leviathan* e que, apesar de não ter a amplitude e aprofundamento teórico das obras políticas anteriores, tem valor e acrescenta à nossa discussão.

Carl Schmitt em sua obra *El Leviathan: en la teoría del Estado de Tomas Hobbes* (1938) pontua que a obra *Leviathan*, seja boa ou má, certamente é a obra hobbesiana que mais fama atingiu.<sup>18</sup> Então, o que justifica esse “sucesso” do *Leviathan*? As explicações se multiplicam. O *Leviathan* goza, ou melhor, sofre da mesma “leitura” feita de uma obra de Maquiavel. Expliquemos: *O príncipe* transformou-se em Maquiavel e ambos reduziram-se a: *os fins justificam os meios; o príncipe não precisa ser, basta aparentar; o homem é mau, ingrato, volúvel, simulador, covarde e ambicioso*. Enfim, *O príncipe* e Maquiavel couberam dentro de um único adjetivo, *maquiavélico*. Já Hobbes ou o *Leviathan*, tanto faz, também reduzem-se a: *o homem é o lobo do homem; a guerra de todos contra todos; o homem é mau por natureza; a razão é um cálculo; o absolutismo hobbesiano*. Não diríamos que estas “leituras” estão equivocadas, mas sim que elas são, no mínimo, reduzidas e injustas. Reduzidas porque nem Maquiavel e nem Hobbes

---

<sup>18</sup> “Más fama, buena y mala, debe Hobbes al *Leviathan* que al resto de su obra. En la conciencia común Hobbes aparece como un ‘profeta del *Leviathan*’”. (SCHMITT, Carl. *El Leviathan: en La teoría Del estado de Thomás Hobbes*. Editorial Comares, S. L.: Granada, 2004, p. 01). “Mais fama, boa e má, deve Hobbes ao *Leviathan* do que a todo o resto de sua obra. Na consciência comum Hobbes aparece como um ‘profeta do *Leviathan*’”.

escreveram, se escreveram, só o que citamos acima nas referidas obras e nem o pensamento destes autores cabe em sua totalidade nas obras citadas. “Leituras” injustas porque estas frases deslocadas e, por vezes, deduzidas ou mesmo criadas por alguns “leitores”, não condizem com o justo lugar que ocupam nas teorias dos referidos filósofos. Enfim, este tipo de “leitura” não contempla, absolutamente, a teoria política apresentada nas obras *O príncipe* e o *Leviathan*. Contudo, essas “leituras” são comuns e até compreensíveis quando se trata de obras como *O príncipe* e o *Leviathan* que trazem polêmica, no sentido de debate, controvérsia, e que rompem com uma certa ordem e pensamento consolidado. Mas, felizmente, este tipo de obra, que chamamos aqui de polêmica, desperta muita curiosidade e dedicação intelectual de muitos estudiosos do pensamento político. Assim, podemos oferecer aqui outras e contundentes explicações para o destaque ou fama do *Leviathan* de Hobbes.

É notória a literatura que se multiplica acerca das questões discutidas por Hobbes no *Leviathan*. Assim como é notória a dificuldade de se encontrar um consenso, ou mesmo algumas proximidades nas interpretações – não que isso seja uma necessidade, mas é uma possibilidade. Para darmos um exemplo do que acabamos de sugerir, basta mencionarmos o profundo e profícuo debate que Leo Strauss e Carl Schmitt<sup>19</sup> travam acerca da identificação de Hobbes, a partir do *Leviathan*, como um defensor e original absolutista ou se temos nele um exímio defensor do liberalismo.

Carl Schmitt, por exemplo, se debruça atentamente sobre a simbologia que o termo ‘Leviathan’ carregaria consigo. Para Schmitt, ‘Leviathan’ diz muita coisa, especialmente representa o caráter último da obra hobbesiana, ou seja, a escolha por este símbolo para representar o Estado, certamente não é arbitrária, muito pelo contrário, Hobbes desejou dizer com este símbolo forte, polêmico e historicamente<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Julgamos o debate interessante teoricamente não porque através dele conseguiu-se enquadrar Hobbes como um absolutista ou como um liberal, mas porque tal debate suscitou e explicitou diversos argumentos hobbesianos que ajudam esclarecer o conceito de soberania hobbesiano. O referido confronto de argumentos de Schmitt e Strauss pode-se encontrar nas obras schmittianas *O conceito do político* (1932) e *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes* (1938) e na obra *A filosofia política de Hobbes: seus fundamentos e sua gênese* (1936). Voltaremos a esta questão no capítulo III.

<sup>20</sup> O ‘Leviathan’ “histórico” era um monstro grande e poderoso segundo o imaginário comum dos navegantes da idade média. Também foi descrito no Antigo Testamento, no livro de Jó, capítulo 41, como um demônio das águas. Em forma de serpente, polvo ou dragão, o monstro

temido, o intuito central de sua teoria política. Qual seria tal objetivo? A imagem do grande Leviathan que Hobbes coloca para estampar a capa de sua obra é um grande homem composto de inúmeros outros homens, estes pequenos, sendo que o grande homem carrega em sua mão direita uma espada e na mão esquerda está um cajado episcopal. Abaixo da mão direita tem o desenho de um castelo, uma coroa, um canhão, fuzis, lanças, bandeiras e também a imagem de um combate entre homens. Já abaixo da mão esquerda encontramos um templo, *mitra episcopal*, raios de excomunhão, honra, silogismos e dilemas sutis e também, no fim, um concílio. Que leitura se pode fazer disso? Segundo Schmitt, estes desenhos representam os instrumentos de poder e de combate próprios do poder temporal (Estado) e do poder espiritual (Igreja). Isto é, a luta política incessante devida ao movimento próprio da política da luta entre amigos e inimigos. Schmitt admite que essas imagens serviram, como em geral acontece, para tornar bem conhecido o *Leviathan* de Hobbes, inclusive muito mais do que o conteúdo da sua teoria. Ademais, Schmitt diz que “os conceitos e distinções são armas políticas, e mais propriamente, armas de poderes indiretos”.<sup>21</sup> Isso aparece, na obra hobbesiana, desde a primeira página até a última. Logo, a fama não se deve tão somente à imagem amedrontadora do Leviathan, mas também ao conteúdo da obra profundamente carregado de simbologia e poderes indiretos, como afirma Schmitt.

Voltando à imagem, Schmitt diz que se pode ver três imagens: o grande homem, o grande animal e um grande animal artificial. No texto de toda obra, apenas três<sup>22</sup> vezes o termo leviathan aparece, entretanto, em uma destas citações aparece uma quarta imagem, ou seja, a do Deus mortal. Desse modo, Schmitt conclui,

Se alcança desta sorte a totalidade mítica que supõem os termos “Deus”, “homem”, “animal” e

---

marinho era profundamente temido pelo homem, uma vez que se tratava de um demônio muito poderoso.

<sup>21</sup> “los conceptos e distinciones, son armas políticas y, más propriamente, armas de poderes ‘indirectos’”. (SCHMITT, C., 2004, p. 17).

<sup>22</sup> De acordo com a edição inglesa de Edwin Carley (1994) que estamos usando, o nome ‘Leviathan’ aparece quatro vezes: na introdução, página 03, no capítulo XVII, página 109, e duas vezes no capítulo XXVIII, página 210.

“máquina”. O conjunto leva o nome de Leviathan do Antigo Testamento.<sup>23</sup>

Assim, para Schmitt, o autor do *Leviathan* fez bom uso da simbologia em sua obra para figurar toda a potência e/ou poder que emana do soberano. O Leviathan representa a forma mortal de Deus, a forma coletiva de homem, a forma temida e protetora do animal e, finalmente, a forma eficiente da máquina. Em outros termos, o Leviathan, homem artificial que se assemelha ao poder divino é o que maquinamente serve ao propósito pelo qual foi criado, isto é, garantir a vida política do homem. De fato, esta leitura de Schmitt da simbologia do termo Leviathan oferece uma possível e justa compreensão da dimensão imprimida por Hobbes ao Leviathan em sua obra. O *Leviathan* compõe e sustenta esta união de forças, de perfeição e/ou de características que compreendem Deus, o homem, o animal e a máquina. O Estado absoluto é a personificação destas quatro potências.

Hobbes, na introdução ao *Leviathan*, diz claramente ao leitor o que fará, como fará e qual é a pretensão da obra. Isto é, diz nos primeiros parágrafos da introdução que o texto que apresenta é um tratado acerca do homem artificial, do deus mortal, o grande Leviathan, ou seja, o Estado. Diz, ademais, que falará da matéria e também artífice do Estado, em outros termos, falará do homem. Buscará a explicação da origem deste deus mortal, o contrato social. E ainda, mostrará quais são os direitos, o poder ou a autoridade deste animal artificial. A forma com que Hobbes apresenta a obra *Leviathan* na introdução deixa estampado, portanto, o pressuposto teórico científico hobbesiano, ou seja, sua concepção de ciência, de ciência política. Por conseguinte, no *Leviathan*, como ele bem diz na introdução, mostrará as partes do grande Leviathan, de forma a fazer a demonstração de como o homem chega ao Estado, uma demonstração racional científica. Em outras palavras, como um mecanicista-nominalista, Hobbes partirá dos nomes para formar os silogismos, os quais darão origem às proposições, que, por sua vez, ao adicionarem-se, completarão a demonstração. Pois, para Hobbes, o conhecimento é consequência de uma adição/subtração de palavras. Pressupostos esses importantes para compreender a teoria política hobbesiana, os quais ficam bastante evidentes nos capítulos IV e

---

<sup>23</sup> “Se alcanza de esta suerte la totalidad mítica que suponen los términos “Dios”, “hombre”, “animal” y “máquina”. El conjunto lleva el nombre de Leviathan del Antigo Testamento.” (SCHMITT, C., 2004, p. 19).

V, que tratam sobre a linguagem, a razão e a ciência, respectivamente. Portanto, uma obra com tamanho propósito e inegável originalidade não poderia passar despercebida, mesmo que um pouco tardiamente.<sup>24</sup>

Como dissemos no início deste texto, o *Leviathan* se tornou a grande obra hobbesiana, bibliografia indispensável para aqueles que se ocupam da filosofia política. Certamente, tal resultado deve-se ao êxito de Hobbes em escrever uma obra que aborda e argumenta a vida política a partir de uma nova e original perspectiva, o contrato social<sup>25</sup>. Trouxe para a política novos elementos, como os conceitos de representação, pessoa, e mesmo sua original discussão acerca da soberania.<sup>26</sup> Isso também porque no *Leviathan* Hobbes torna ainda mais visível e determinante para a política a tensão ou jogo entre a razão e as paixões. Além disso, a obra *Leviathan* apresenta, pela primeira vez, a teoria do contrato social de forma bem articulada, revelando o jogo complexo estabelecido entre estado de natureza, contrato e sociedade civil. Ainda mais, apresenta um homem disposto a fazer valer a sua vontade. Poderíamos citar muitas razões pelas quais o *Leviathan* tornou-se ‘a’ obra de Hobbes,<sup>27</sup> constatação que por si só revela a sua riqueza teórica. O que comprova isso, como dizíamos no início deste texto, é o número de estudos acerca do conteúdo desta obra que se multiplicam, o que só é possível com obras clássicas, ou seja, obras que atravessam o tempo em

---

<sup>24</sup> Apenas para lembrar que a leitura da obra de Hobbes chegou a ser proibida e os exemplares queimados.

<sup>25</sup> Sabe-se que a ideia de contrato a partir das teorias políticas já estavam presentes desde a idade antiga, contudo, a teoria contratualista criada e sustentada por Hobbes destacou-se por algumas originalidades, especialmente pela ideia de um contrato selado entre, e somente entre os indivíduos, isto é, sem a participação do soberano.

<sup>26</sup> Adiante discutiremos em que o conceito de soberania de Hobbes se distingue daquele de Bodin.

<sup>27</sup> As mudanças na teoria política hobbesiana, no *Leviathan*, em relação às obras anteriores, especialmente o *De Cive*, são bem apontadas por Ludwig em seu texto *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law* (1998). No referido texto Ludwig argumenta que os dez anos de exílio de Hobbes em Paris operou grandes e definitivas transformações em sua concepção política. De acordo com Ludwig, em Paris, uma das grandes influências para a teoria política hobbesiana foi o epicurista Pierre Gassendi, um grande amigo de Hobbes. Desta influência resultaria, segundo Ludwig, em uma das principais diferenças entre o *De Cive* e o *Leviathan*, isto é, “While we can trace the traditional stoic patterns of Christian Natural Law in *De Cive*, *Leviathan* is one of the first Epicurean civil-philosophies in modern Europe”. (LUDWIG, Bernard. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. WCP: Boston, 1998, p. 05). “Enquanto podemos traçar padrões tradicionais estoicos da Lei Natural cristã em *De Cive*, o *Leviathan* é um das primeiras filosofias civis epicuristas da Europa moderna”.

importância e atualidade teórica. Outrossim, nossa discussão também encontra respaldo teórico central nas afirmações hobbesianas presentes no *Leviathan*. Embora seja fato que a teoria do contrato social hobbesiana já havia aparecido nas suas obras políticas anteriores, contudo é para o *Leviathan* que Hobbes reserva a concretização da teoria do contrato social, inclusive trazendo conceitos novos e importantes que, em certas circunstâncias, revolucionaram a teoria do contrato social.

Portanto, a fama do *Leviathan* é justa, embora nem sempre pelas razões precisas. Por conseguinte, seguramente é nesta obra que Hobbes melhor e mais profundamente explicita sua teoria política do contrato social.

#### ***a) Do absolutismo hobbesiano***

A teoria política de Hobbes tem uma tradição longa e forte de leituras secundárias que defendem o absolutismo da mesma. Por conseguinte, cabe destacarmos aqui estas leituras, uma vez que no capítulo III retomaremos a discussão com o propósito de oferecer alguns questionamentos de tais leituras. Como mencionamos, logo acima, ler “Hobbes” como um absolutista foi e ainda é uma leitura bastante aceita e recorrente. Desta forma, não vamos aqui reproduzir todos os autores que se ocuparam em defender esta leitura, nem tampouco apresentar todos os argumentos destas leituras, pois seria ir além da necessária abordagem da referida questão para os fins de nosso enfoque teórico. Vamos, por conseguinte, tomar alguns argumentos e autores que mostram com perspicácia e rigor os fundamentos da defesa da leitura absolutista na teoria política hobbesiana.

O absolutismo defendido por Hobbes teria raízes mais profundas do que os argumentos em favor deste, apresentados ao longo das suas obras políticas. Para Pinzani, por exemplo, o projeto político de Hobbes está ancorado no contexto de conflitos e guerras civis, especialmente a Guerra Inglesa, travadas na época em que Hobbes viveu e escreveu. Desta forma, Hobbes se ocuparia em defender uma política com o firme propósito de evitar a guerra de opiniões, assim como garantir a paz. Por conseguinte, faz-se necessário um soberano absoluto,

um juiz superior, ou seja, uma *persona* com poder suficiente para garantir o fim da guerra e o triunfo da paz.

A experiência destes acontecimentos e da guerra civil inglesa levou Hobbes a formular uma teoria política cujo problema central é o de construir um sistema de poder que evite em primeiro lugar o conflito ideológico e religioso e assegure a paz. Para este fim, tal poder deve ser absoluto, isto é, subtraído a qualquer controle por parte dos que lhe são submetidos. O soberano pode, então, com a ameaça e o uso da força impor uma paz duradoura e garantir uma vida segura.<sup>28</sup>

Partindo desta concepção de projeto político que busca estabelecer um soberano absoluto e legítimo, Hobbes constrói sua ‘ciência política’, de acordo com Pinzani. Desta forma, o conflito, a guerra e a instituição da paz pode ser resolvida “instituinto um soberano absoluto cuja decisão seja aceita por todos, não por ser verdadeira em si, mas por convenção e acordo prévio”.<sup>29</sup>

O soberano absoluto hobbesiano seria instituído através de um contrato estabelecido entre os homens. Na leitura de Pinzani, este contrato seria um contrato de autorização<sup>30</sup>, isto é, os homens entre si estabelecem um contrato autorizando, ou mesmo conferindo uma espécie de procuração a uma *persona* – um homem ou uma assembleia – outorgando-lhe o poder de agir e assim comandar em nome destes homens contratantes. Sendo assim, esta *persona*, o soberano, tem legitimidade a partir do contrato estabelecido, para fazer uso ilimitado e, portanto, absoluto do poder. Conforme, pontua Pinzani,

O soberano, o qual, portanto, permanece fora do contrato, [é o] único indivíduo a manter seu direito natural, isto é, a não renunciar ao uso da violência e ao originário poder ilimitado de fazer qualquer coisa que lhe pareça melhor.<sup>31</sup>

Por conseguinte, este projeto político hobbesiano que apresenta um soberano como único detentor do poder e poder ilimitado

---

<sup>28</sup> PINZANI, A., 2008, p. 52.

<sup>29</sup> PINZANI, A., 2008, p. 70.

<sup>30</sup> “Trata-se, então, de um **contrato de autorização** – uma figura típica do direito privado (uma espécie de procuração), mas pouco usada nas teorias contratualistas clássicas”. (PINZANI, A., 2008, p. 70).

<sup>31</sup> PINZANI, A., 2008, p. 70.

asseguraria fortemente a visão e defesa absolutista de Hobbes, de acordo com Pinzani. Na mesma perspectiva de leitura de Pinzani está Heck. Este último inscreve de forma categorica Hobbes em uma leitura absolutista.

A doutrina da soberania de Hobbes é absolutista não porque reivindica para o legislador uma autoridade suprema, mas por conceder ao soberano um poder ilimitado. O traço absolutista da *scientia civilis* hobbesiana é tanto mais insofismável quanto menos se confunde com clichês antropológicos.<sup>32</sup>

Como se percebe a centralidade da defesa de um Hobbes absolutista está na concepção deste da *persona* de poder. Isto é, em grande medida o que caracteriza o pensamento hobbesiano como absolutista é seu soberano com poder supremo e ilimitado.

Contudo, para além dos argumentos possíveis e respeitáveis que afirmam o caráter absolutista da teoria política hobbesiana, vale dizer que esta leitura revelaria parcialmente a posição teórica de Hobbes. Atualmente os leitores de Hobbes nutrem sérias dúvidas e contundentes afirmações contrárias a esta visão. Entretanto, não convém adiantarmos aqui esta discussão, uma vez que nossa pretensão aqui era puramente apresentar os argumentos que contribuem para a leitura absolutista. Desta forma, vamos retomar esta discussão no terceiro capítulo e assim enfrentar a questão de um Hobbes, talvez, liberal em suas premissas e absolutista em suas conclusões.

## **2 O HOMEM HOBBSIANO: *homo naturalis***

Para adentrar a complexidade que envolve o homem político hobbesiano é essencial fazer um mapeamento do homem natural. A filosofia política pensada por Thomas Hobbes concebe o homem dentro de uma perspectiva passional e racional. Nas suas principais obras políticas, na ordem cronológica, *Elements of Law* (1640), *De Cive*

---

<sup>32</sup> HECK, J. N., 2002, p. 34.

(1642), *Leviathan* (1651) e *A dialogue between a Philosopher and a Studentt of the Common Law of the England* (1681), Hobbes oferece uma descrição mecanicista da natureza do homem que se orienta por sua ambição de fazer “ciência política”. Logo, nas obras citadas, em especial as três primeiras, Hobbes faz uso de várias páginas para detalhar todos os elementos que constituem o homem. Efetivamente, como se fosse uma máquina, o homem é detalhado em cada “peça”, cada elemento que o engendra, que dá vida e movimento a esta complexa máquina voluntariosa e calculante. Hobbes analisa e conceitua cada elemento que constitui a natureza humana, ao mesmo tempo em que une e relaciona estes elementos para mostrar a complexidade desta criatura que está para além das demais criaturas vivas.

Gauthier em sua obra *The Logic of Leviathan* (1969), nas primeiras afirmações, argumenta que compreender a psicologia do homem hobbesiano é essencial para compreender a sua teoria moral e política. Nos termos precisos do autor citado, “(...) para entender a moral e a política, é necessário entender o homem”.<sup>33</sup> Concordamos com a perspectiva teórica de Gauthier ao considerar a psicologia humana descrita por Hobbes como central para o entendimento de todo o seguimento moral e político estabelecido pelo autor. No que diz respeito à política, para a qual voltamos nosso olhar, temos o Estado Civil hobbesiano como o resultado de um cálculo operado a partir da razão e das paixões humanas. Ou seja, o Estado é fruto ou construto do homem e para entender porque este homem chegou a este “produto” é necessário entender quem é esse homem e que lugar a razão e as paixões ocupam neste ser. Se tomarmos o *Leviathan*, considerada, em geral, a obra que melhor e mais maduramente expressa a teoria política hobbesiana, notaremos a atenção de Hobbes em estabelecer nos primeiros capítulos todos os elementos que compõem a máquina humana. A primeira parte do *Leviathan* é justamente intitulada ‘Do Homem’.

A primeira e mesmo surpreendente imagem que Hobbes descreve do homem no *Leviathan* está presente já na introdução. Apresenta o homem como um autômato, isto é, uma máquina que se movimenta conforme sua engrenagem própria. De acordo com Hobbes,

---

<sup>33</sup> “(...) To understand morals and politics, understand man”. (GAUTHIER, David. *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Clarendon Press: Oxford, 1969. Pág. 01).

(...) o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?<sup>34</sup>

Assim, Hobbes começa colocando o homem em uma situação de pura identidade física e mortal, ou mais ainda mecânica e artificial, bem diferente de uma visão divina ou superior às outras criaturas vivas.

No início do *Leviathan* Hobbes compara o homem ao Estado, na perspectiva de suas origens. O homem como uma criação da Natureza e o Estado como uma criação do homem. Logo, nos termos de Gauthier, “o homem é a mais excelente obra da natureza; o Estado é a mais excelente obra do homem”.<sup>35</sup> Tanto o homem, quanto o Estado são máquinas. Máquinas com engrenagens próprias, com finalidades próprias e com movimentos próprios. Enfim, um conjunto de partes que se articulam para formar um todo com fins próprios, como todo autômato assim o é. Esta perspectiva de ver o homem como uma máquina, um autômato é claramente exposta por Hobbes desde as primeiras páginas de sua obra *Leviathan*. Portanto, falar em homem, a partir de Hobbes, significa falar de uma criatura concebida a partir desta visão mecanicista.

Observando as principais obras políticas de Hobbes nota-se que a concepção de homem não muda de uma obra para outra. Não obstante, é claramente notável que esta concepção fica mais evidente e plenamente exposta na obra *Leviathan*. Na obra *Elements* e na obra *De Cive*, Hobbes elenca e concebe o homem a partir dos mesmos elementos que irá aprofundar no *Leviathan*. É nesta obra que Hobbes faz uma sistematização maior e mais pontual de todos os elementos que compõem o homem, desde a sensação até a religião. Se tomarmos metodologicamente as três obras para analisar a concepção de homem que Hobbes desenha nestas, perceberemos que em todas estas ele reserva, em especial, a primeira parte da obra para compor a identidade do homem. Notaremos que desde *Elements* até o *Leviathan* estão presentes as partes fundamentais, de acordo com Hobbes, da definição

---

<sup>34</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, Introdução, p. 11. “(...) What is the *heart*, but a *spring*; and the *nerves*, but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving motion to the whole body, such as was intended by the artificer?” (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, Introduction, p. 3)

<sup>35</sup> “Man is the most excellent work of nature; Commonwealth is the most excellent work of man.” (GAUTHIER, D., 1969, p. 01).

do homem natural, isto é: a razão, as paixões, a linguagem, a sensação, a imaginação, enfim, tudo aquilo que define em essência o homem.

Hobbes pretende fazer ‘ciência política’, como já mencionamos, logo, tomando o homem como objeto de estudo ele busca especificar desde a forma com que este homem vê (conhece) o mundo até a forma com que ele se relaciona com os outros e com este mundo. Em outros termos, quando Hobbes começa sua consideração sobre o homem na obra *Leviathan*, ele começa justamente tratando da sensação, da imaginação e da linguagem, isto é, os mecanismos de apreensão e relação do homem com o mundo e, por conseguinte com o conhecimento. Como este mundo externo afeta o homem é descrito por Hobbes a partir da sensação e da imaginação; como o homem elabora, sistematiza e objetiva este conhecimento ele descreve com a linguagem; como o homem consegue sistematizar, reelaborar, manipular estas afecções externas ele mostra com a razão e as paixões. Enfim, o homem hobbesiano é mapeado em toda sua amplitude como premissa necessária para ele desenvolver sua teoria política.

Haja vista Hobbes ter em suas obras políticas uma leitura ampla e detalhada do homem em toda sua conjectura ontológica, epistemológica, moral, política, religiosa e outras, vamos fazer um recorte do que nos é fundamental. Vamos restringir nossa leitura e descrição do homem hobbesiano àquilo que nos serve de base para mostrá-lo como premissa do homem político.<sup>36</sup> Desta forma, não cabe, por exemplo, abordarmos como Hobbes argumenta que o homem pode conhecer, ou o que ele efetivamente pode conhecer. Nos interessa, sim, mostrar como Hobbes diz que o homem é compreendido dentro de suas principais partes, isto é, a razão e as paixões. Esta perspectiva nos parece pertinente na medida em que Hobbes compreende a política direta e necessariamente ligada à relação complexa e conflituosa que a razão e as paixões vivem.

---

<sup>36</sup> A descrição da natureza humana proposta por Hobbes está plenamente comprometida com o projeto político que ele cuidadosamente elaborou. Uma vez que como bem aponta Kavka, “(...) a theory of human nature selects only a group of *important* properties, where importance is determined relative to the uses to which the theory is to be put”. (KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press: Princeton- New Jersey, 1986. Pág. 31. “(...) uma teoria da natureza humana seleciona apenas um grupo de propriedades *importantes*, na qual a importância é determinada em relação aos usos a que a teoria deve ser colocada”.

Hobbes abre a epístola dedicatória da obra *Elements* declarando que as duas principais partes da natureza humana são: a razão e a paixão. Sendo que destas partes procedem dois tipos de saber, o matemático e o dogmático. De acordo com Hobbes o saber matemático, proveniente da razão, está livre de controvérsias e disputas, por outro lado, o saber dogmático, próprio da paixão, não se furta em momento algum da disputa, da controvérsia. O homem natural conta com este saber dogmático e, portanto, minado de conflitos e disputas.

Considerando as paixões, nos perguntamos que paixões estão presentes e dominantes na vida do homem pré-político? Hobbes dará especial atenção a duas principais e decisivas paixões na vida do homem natural, a saber: o medo e a esperança. Mas antes de falarmos destas paixões é importante saber que Hobbes define as paixões como movimentos voluntários. Diferentemente dos movimentos vitais como respirar, os movimentos voluntários como falar, são centrados na imaginação. Andar, falar, mover-se estão diretamente ligados à imaginação do homem. Isto é, para que qualquer um dos movimentos voluntários executados pelo homem aconteça é necessário que a imaginação deste seja ativada. Desta forma, todo movimento voluntário será realizado efetivamente a partir de algum objeto externo conforme possibilita a imaginação.<sup>37</sup> Uma vez que o indivíduo seja despertado por algum objeto externo, iniciam-se no interior de seu corpo pequenos movimentos em direção ou não ao objeto. Estes pequenos movimentos que o indivíduo realiza como resposta ao objeto externo chama-se esforço (*conatus/endeavour*). Logo, toda paixão parte destes pequenos movimentos, invisíveis mesmo, em direção ao objeto - apetite ou desejo - ou então em direção contrária ao que causa o movimento, o que Hobbes chama de aversão. São os primeiros e imperceptíveis movimentos que o indivíduo realiza ao ser afetado por algum objeto externo.<sup>38</sup> Por conseguinte, o apetite designa o movimento em direção, o

---

<sup>37</sup> “Dado que *andar, falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários”. (HOBBES, T., *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 47. “And because *going, speaking*, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of *whither, which way*, and *what*, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 27).

<sup>38</sup> “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente ESFORÇO”. (HOBBES, T., *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 47). “These small beginnings of motion

movimento de aproximação, enquanto que a aversão é o movimento de afastamento. Desta forma, conclui Hobbes que, “o *apetite*, ligado à crença de conseguir, chama-se ESPERANÇA”.<sup>39</sup> Por outro lado, “a *aversão*, ligada à crença de *dano* proveniente do objeto, chama-se MEDO”.<sup>40</sup> Estas duas paixões acompanham o homem, ou melhor, são inerentes ao homem natural e este é constantemente movido em direção ou movido contra algo, conforme sua esperança ou medo. Contudo, por vezes, o objeto que provoca o movimento de aproximação ou afastamento, *apetite* ou *aversão* (esperanças ou medos), pode confundir o homem. Em outros termos, determinados objetos que despertam o movimento do homem não se definem claramente, em um primeiro momento, de forma determinada, desta maneira, surge no espírito do homem um momento de avaliação, ponderação de consequências. Nos termos hobbesianos,

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um *apetite* em relação a ela, e às vezes uma *aversão*, às vezes a *esperança* de ser capaz de praticar, e às vezes o *despero* ou *medo* de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenvolvendo até que a ação seja praticada, ou considerada possível, leva o nome de DELIBERAÇÃO.<sup>41</sup>

---

within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 28).

<sup>39</sup> HOBBES, T. *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 50. “For *appetite* with an opinion of attaining is called HOPE”. (HOBBES, T. *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 30).

<sup>40</sup> HOBBES, T. *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 50. “*Aversion* with opinion of *hurt* from the object, FEAR”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 30).

<sup>41</sup> HOBBES, T. *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 54-5. “When in the mind of man appetites and aversions, hopes and fears, concerning one and the same thing arise alternately, and diverse good and evil consequences of the doing or omitting the thing propounded come successively into our thoughts, so that sometimes hope to be able to do it, sometimes despair or fear to attempt it, the whole sum of desires, aversions, hopes and fears, continued till the thing be either done or thought impossible, is that we call DELIBERATION”. (HOBBES, T. *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 33).

Este momento de conflito e deliberação interna entre as paixões do homem para fins de praticar uma ação sugere que a relação deste homem com o mundo externo está mediada por inúmeras e, por vezes, conflitantes paixões que podem levá-lo, ora para um lado, ora para outro. Nem sempre é possível prever, ou mesmo diagnosticar que paixão será despertada por aquilo que afeta o homem, assim como, não se terá, então, a certeza da ação deste homem. Contudo, o que se pode ter certeza é que após a deliberação, haverá um último apetite ou aversão em relação ao objeto, e esta levará o homem à ação. Por conseguinte, este “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama VONTADE”.<sup>42</sup> Por conseguinte, um ato voluntário é aquele que deriva da vontade.

Mas o homem é movido por inúmeras outras paixões também. No estado de natureza, as paixões assumem quase que absolutamente a direção do homem, como já mencionamos. Assim, Hobbes descreve inúmeras paixões que habitam imperativamente o homem, como: desconfiança, cobiça, curiosidade, poder, ambição, vergonha, inveja, vanglória, coragem, mesquinhez, luxúria, vingança, e tantas outras. Dentre estas paixões citadas, a curiosidade tem um papel especial na vida do homem, segundo Hobbes. Afinal, é a curiosidade responsável por instigar, movimentar o homem em direção ao desconhecido. Para Hobbes, enquanto que os outros animais se contentam com o deleite e o prazer dos sentidos, o homem é a única criatura que conserva o desejo de saber o porquê das coisas. Também destas paixões que citamos acima, é fundamental resgatarmos a importância que Hobbes dá a paixão da vanglória, afinal, ela é determinante nas relações conflituosas que o homem estabelece no estado de natureza, conforme veremos logo adiante.

A vanglória é uma espécie de lente de aumento que o homem coloca sobre si mesmo e suas supostas qualidades. Como propõe Hobbes, “a *vanglória* consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir”.<sup>43</sup> Também poderíamos chamar esta vanglória de orgulho ou vaidade, ou seja, um certo engrandecimento, apreciação

---

<sup>42</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 55. “The last appetite or aversion immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the WILL”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 33).

<sup>43</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 53. “The *vain-glory* which consisteth in the feigning or supposing of abilities in ourselves (which we know are not)”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 32).

exagerada, fantasiosa ou mesmo enganosa daquilo que de fato é. Conforme Hobbes pontua,

A *alegria* proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade é aquela exultação do espírito a que se chama GLORIFICAÇÃO, a qual, se baseada na experiência das suas próprias ações anteriores, é o mesmo que *confiança*; e, se baseada na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para se deleitar com as suas consequências, chama-se VANGLÓRIA – nome muito apropriado, porque uma *confiança* bem fundada leva à eficiência, ao passo que a suposição do poder não leva ao mesmo resultado e é portanto justamente chamada *vã*.<sup>44</sup>

Por conseguinte, a partir desta paixão o homem tende a se colocar em relação aos outros com superioridade ou mesmo menosprezar a capacidade alheia e supervalorizar a própria. Esta descabida glorificação de si mesmo tem efeito, geralmente, negativo nas relações que o homem estabelece com seus iguais. Aliás, a vanglória diz a um homem que o outro não é igual a ele, mas sim, sempre inferior. Tal visão distorcida tem como consequência necessária a relação para com o outro também distorcida e com sérias implicações conflituosas.

Portanto, para definir o homem hobbesiano é necessário e/ou indispensável falar da passionalidade que domina este homem, contudo não é suficiente. A razão do homem hobbesiano é também fundamental. Mas, o que compreende esse conceito:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas; ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra. (...) Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando

---

<sup>44</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. VI, p. 53. “Joy arising from imagination of a ma’s own power and ability is that exultation of the mind which is called GLORYING; which, if grounded upon the experience of his own former actions, is the same with *confidence*; but if grounded on the flattery of others, or only supposed by himself, for delight in the consequences of it, is called VAINGLORY; which name is properly given, because a well grounded *confidence* begetteth attempt, whereas the supposing of power does not, and is therefore rightly called *vain*”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 31).

calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens.<sup>45</sup>

Logo, para Hobbes, a razão é uma faculdade humana que corresponde a um cálculo. Desse modo, é uma faculdade que, embora seja intrínseca à natureza humana, como cálculo, necessita e pressupõe um processo de desenvolvimento. Conforme o autor afirma,

(...) a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pelo contrário, é alcançada com esforço.<sup>46</sup>

Desta forma, “(...) ninguém nasce com o uso da razão, todos podem atingi-la.”<sup>47</sup> Em outros termos, a razão humana é um processo constante de cálculos de adição e subtração. Portanto, é ao exercitar esta faculdade humana que ela se desenvolve e se consolida cada vez mais. É inclusive o cálculo racional que exercerá papel fundamental no homem pré-político, uma vez que será a razão, movida ou fundada nas paixões, que chegará à conclusão de que o estado natural não é bom para a vida do homem e que seria possível construir uma alternativa. Mas, Hobbes admitirá que a razão não está isenta de erros, enganos. Até mesmo os homens mais bem preparados, mais experientes e atenciosos podem se enganar, segundo Hobbes. Ao considerar falsas premissas, o cálculo final pode ser comprometido.<sup>48</sup> Inclusive porque as paixões muitas vezes não se privam de confundir o homem em realizar o cálculo. Argumenta Hobbes que embora a razão, assim como a aritmética, é uma

---

<sup>45</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. III, p. 27. “When a man *reasoneth*, he does nothing else but conceive a sum total from *addition* of parcels, or conceive a remainder from *subtraction* of one sum from another. [...] For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them when we reckon by ourselves, and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckonings to other men”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. III, p. 22-3).

<sup>46</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. V, p. 43. “That reason is not, as sense and memory, born with us, nor gotten by experience only, as prudence is, but attained by industry”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. V, p. 25).

<sup>47</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. Landy Editora: São Paulo -SP, 2001, p. 23. “no man is born with the use of reason, yet all men may grow up to it”. (HOBBS, T. *DFJ*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. VI).

<sup>48</sup> Para a discussão hobbesiana acerca dos possíveis cálculos equivocados da razão verificar capítulo V do *Leviathan* e, também o capítulo IV, quando Hobbes está expondo o uso e abuso da linguagem.

arte infalível e certa, o homem inexperiente pode enganar-se no cálculo. Por conseguinte, afirma Hobbes,

(...) a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem-feito porque um grande número de homens o aprovou unanimamente.<sup>49</sup>

Logo, Hobbes argumenta que para dirimir controvérsias a propósito de um cálculo, é necessário recorrer à reta razão, à razão de algum árbitro ou juiz. Há que se mencionar que o conceito de reta razão não diz respeito exclusivamente à razão que um árbitro ou juiz possui, como sustenta Hobbes,

(...) quando um homem raciocina a partir de princípios que a experiência acha indubitáveis, e desaparecem todas as decepções da sensação e a equivocação das palavras, a conclusão que ele fizer será dita estar de acordo com a reta razão (*right reason*).<sup>50</sup>

Entretanto, a reta razão não é o nível de cálculo que facilmente ou comumente o homem possa atingir. Como salienta Hobbes, nem a maioria, nem mesmo a unanimidade na conclusão de um cálculo é garantia de cálculo preciso, de reta razão, por isso, é fundamental submeter este cálculo a um juiz superior.

Uma característica essencial da natureza humana é a igualdade, embora como vimos, a vanglória suponha o contrário.<sup>51</sup> Não obstante, o

---

<sup>49</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. V, p. 40. “(...) no one man’s reason, nor the reason of any one number of men, makes the certainty, no more than an account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. V, p. 23).

<sup>50</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução e notas de Fernando Dias Andrade. Coleção Fundamentos do Direito. Editora Ícone: São Paulo, 2002, Parte I, cap. V, p. 41. “(...) when a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is said to be according to right reason”. (HOBBS, Thomas. *EL. The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. V).

<sup>51</sup> Conforme Hobbes, “A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar”. (HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XIII, p. 106). “Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and

homem, de acordo com Hobbes, é mais igual do que sua vanglória julga. Igual na força física, igual nas paixões (embora o objeto das paixões possa ser distinto), igual na razão, enfim, o homem naturalmente é igual. Não obstante, o homem não vê no outro um igual, só vê um inimigo, ou no mínimo, um obstáculo para sua liberdade. A igualdade também está na sua relação com o mundo exterior, ou seja,

Todo homem tem por natureza direito a todas as coisas, ou seja, a fazer qualquer coisa que lhe apraz e a quem lhe apraz, a possuir, a utilizar e usufruir todas as coisas que quiser e puder.<sup>52</sup>

Por conseguinte, o homem dispõe de tudo e tudo está a seu dispor. Desta igualdade surge a hostilidade e ofensividade nas relações entre os homens, posto que, cada qual legitimamente pela força própria entrará em confronto com o outro para garantir seu direito a tudo. Por conseguinte,

(...) se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.<sup>53</sup>

Portanto, desta igualdade surge o conflito, a disputa e, por conseguinte, gera o estado de guerra que faz com que a “razão dita, portanto, que cada homem, para o seu próprio bem, procure a paz à medida que existir a esperança de consegui-la”.<sup>54</sup>

Dentre as faculdades que Hobbes destaca no homem natural, seguramente a linguagem assume uma função determinante,

---

man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he”. (HOBBES, T. *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 74).

<sup>52</sup> HOBBES, Thomas. *EL*, 2002, Parte I, cap. XIV, p. 95. “Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can”. (HOBBES, Thomas. *EL. The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XIV).

<sup>53</sup> HOBBES, T. *Lev*, 2003, cap. XIII, p. 107. “(...) if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only, endeavour to destroy or subdue one another”. (HOBBE, T., *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 75).

<sup>54</sup> HOBBES, T. *EL*, 2002, Parte I, cap. XIV, p. 97. “Reason therefore dictateth to every man for his own good, to seek after peace, as far forth as there is hope to attain the same”. (HOBBES, Thomas. *EL. The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XIV).

especialmente para o posterior homem político. Hobbes afirma que a linguagem é uma invenção fundamental e determinante para a vida do homem. Ele conclui que sem a linguagem “(...) não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos”.<sup>55</sup>

Sendo assim, a capacidade de comunicação, de entendimento possível pelo uso da linguagem, é determinante para que o homem possa resgatar seu passado, compreender seu presente e deliberar sobre seu futuro. A linguagem é o instrumento que capacita e possibilita o homem a contar, assim como construir sua própria história.

Para melhor compreender quem é o homem descrito por Hobbes no estado de natureza, é imprescindível aprofundarmos as possíveis relações que estes homens estabelecem entre si. Isto é, para enxergar melhor ‘o’ homem é necessário enxergar como ‘um’ homem vê e se relaciona com o ‘outro’ homem. Trataremos então destes “olhares” no que se segue.

### ***a) O ‘outro’ no estado de natureza***

Para compreendermos mais ampla e profundamente o que constitui o homem hobbesiano, vamos reproduzir aqui a descrição realizada por Hobbes do homem a partir de suas relações no estado de natureza. Na nossa perspectiva, uma descrição que não pretende mostrar o homem como bom e nem como mau<sup>56</sup>, apenas o animal homem amedrontado, acuado e reduzido, quase que absolutamente, às intemperes das suas paixões.

---

<sup>55</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. IV, p. 30. “(...) without which there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. IV, p. 16).

<sup>56</sup> Conforme confirma Hobbes nesta passagem, “Eles [os homens] têm a disposição que ora exponho: imediatamente e quanto puderem, eles desejam e fazem tudo que melhor lhes agrada, e dos perigos que deles se acercam eles ou fogem, por medo, ou com vigor tratam de repeli-los; mas isso não é razão para considerá-los maus ou perversos”. (HOBBS, T., *DC*, 2002, Prefácio do Autor ao Leitor, p.15). “They [men] have this disposition, that immediately as much as in them lies they desire and do whatsoever is best pleasing to them, that either through fear they fly from, or through hardness repel those dangers which approach them; yet are they not for this reason to be accounted wicked”. (HOBBS, T., *DC*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Preface).

No estado de natureza destacam-se as relações de confrontos, conflitos, disputas. As relações humanas no estado de natureza são dominadas pela hostilidade. A natureza humana não está de acordo com uma sociabilidade genuína e desinteressada. O homem hobbesiano, pelo contrário, é um indivíduo genuinamente autointeressado e sem qualquer inclinação para a convivência harmoniosa e pacífica com o outro. Como esclarece Hampton,

Nós desejamos a sociedade somente na medida em que ela tem um *valor instrumental* para nós, o que significa dizer que a base de nossa sociabilidade é nossa individualidade, e não o inverso.<sup>57</sup>

Portanto, o homem se orienta pela autopreservação e pela individualidade. Averso à coletividade natural, Hobbes conclui que nós, homens, “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito”.<sup>58</sup>

Como bem aponta Limongi, as relações estabelecidas entre os homens no estado de natureza são pautadas pelo poder unicamente. Diferentemente no Estado Civil estas relações passam a ser de caráter fundamentalmente jurídico, ou seja, de obrigação e dever.<sup>59</sup> Portanto, no estado de natureza cada um, isoladamente, fará uso de seu poder para sobreviver, especialmente sobreviver aos outros homens, os quais são reais e constantes obstáculos à sua liberdade.

No estado de natureza, concorrem para o conflito contínuo e interminável não só condições objetivas, mas também subjetivas. Ou seja, para além da igualdade de fato, da disputa pelos recursos naturais e

---

<sup>57</sup> “We desire society only insofar as it has *instrumental value* for us, which means that our individuality grounds our sociality, not the reverse”. (HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press. New York, 1986, p. 9).

<sup>58</sup> HOBBS, T., DC, 2002, cap. I, p. 26. “We do not therefore by nature seek society for its own sake, but that we may receive some honour or profit from it; these we desire primarily, that secondarily”. (HOBBS, T., DC, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, cap. I).

<sup>59</sup> “Pode-se dizer que nossas relações naturais são relações de poder, enquanto que nossos laços civis são laços de dever e obrigação, laços jurídicos, que constituem o Estado e são sustentados por ele”. (LIMONGI, Maria Isabel. **Direito e poder: Hobbes e a dissolução do Estado**. DoisPontos: Curitiba-São Carlos. Vol. 6, n 3, Edição Especial págs. 181-193, abril, 2009). Ressaltando que o poder logicamente não desaparece no estado civil, pelo contrário, ele é fundamental para o exercício da soberania, contudo, na condição de Estado Civil, o poder é alicerçado e/ou ancorado na autoridade legítima do soberano em decorrência do contrato social estabelecido entre os homens.

o direito de todos a tudo, também o homem é dominado pelas paixões. Hobbes, no *Leviathan*, explicita ou resume em três as causas principais de conflito entre os homens: a competição que os homens promovem entre si pelo ganho, ou pelos recursos; a desconfiança absoluta em relação ao outro como real obstáculo à conservação da vida; e a vanglória que faz com que o homem entre em disputa por reputação. Assim Hobbes conclui, “(...) os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”<sup>60</sup>.

Uma vez que o homem no estado de natureza pode dispôr de tudo de forma igualitária, inclusive na liberdade e direito de usufruir de tudo, um indivíduo se sentirá ameaçado em seu usufruto diante de outro indivíduo. Sendo assim, o conflito será instalado pela competição entre os indivíduos para mais e melhor conseguir usufruir dos bens disponíveis no estado de natureza. Aliada ou concomitante ao desejo de lucro que desencadeia a competição está a busca por segurança, a qual é constantemente ameaçada pela desconfiança que os homens nutrem entre si. A desconfiança que permeia as relações entre os homens no estado de natureza tem fundamentalmente como base o medo da morte violenta. O homem vê o outro como um real obstáculo à sua vida, desta forma, toma como atitude necessária e fundamental a antecipação. Isto é, uma vez que é certa a tentativa do outro em atentar contra minha vida, devo me antecipar e atacar primeiro. Em outros termos, para garantir a minha vida contra o ataque certo do outro, prudentemente atacarei antecipadamente. Como aponta Hobbes,

Por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação. (...) E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita.<sup>61</sup>

Desta forma, é a prudência, portanto, a antecipação no ataque que garante a segurança do indivíduo.

---

<sup>60</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, XIII, p. 108. “(...) men have no pleasure, but on the contrary a great deal of grief, in keeping company where there is no power able to over-awe them all”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 75 ).

<sup>61</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIII, p. 107-8. “And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation. (...) And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 75 ).

Já o terceiro motivo pelo qual os homens orientam suas vidas pelo conflito, guerra de todos contra todos, é a vanglória. Conforme discutimos anteriormente, esta paixão conduz o indivíduo a uma visão distorcida de si mesmo e faz com que este entre em conflito para com os outros pelo reconhecimento, ou melhor, pela reputação que julga ser merecedor. Percebe-se que das três principais causas de conflito no estado de natureza, apontadas por Hobbes, duas delas estão diretamente ligadas às paixões, isto é, o medo e/ou desconfiança em relação às intenções dos outros homens e a vanglória que leva o homem a desejar ou ver-se como alguém acima dos outros. Em outros termos, duas das principais causas de conflito dos homens decorrem de paixões que pré-julgam o outro ou paixões que supervalorizam a si mesmos. A visão individual e distorcida, por vezes, de si e do outro, corroboram fundamentalmente para o homem natural ver-se numa ilha deserta e cercado por tubarões prontos para devorá-lo. Por fim, conforme Hobbes esclarece, a competição, a desconfiança e a vanglória produzem e garantem a condição de guerra do estado de natureza. Sendo que,

A primeira [competição] leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda [desconfiança], a segurança, e a terceira [vanglória], a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome.<sup>62</sup>

Desta forma, o estado de natureza hobbesiano é um estado de guerra de todos contra todos. A vida humana resume-se a uma vida embrutecida e curta. O homem no estado de natureza é um animal acuado. Ademais, cada um vive ou sobrevive de acordo com seus

---

<sup>62</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIII, p. 108. “The first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence to make themselves masters of other men’s persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 76 ).

desejos e poderes. Não existe nada que coloque limite aos seus projetos de vida, a não ser, é claro, um outro homem que tem os mesmos anseios e direitos. Na natureza, o homem encontra os meios para suprir suas necessidades de sobrevivência, pois da natureza tudo ele tem o direito de usufruir. Tudo lhe pertence.

No estado de natureza, o homem é um animal que se distancia, ou melhor, se diferencia dos outros animais. Hobbes identifica e diferencia o homem dos outros animais a partir de algumas características especiais deste homem, sejam estas: a razão, as paixões, a linguagem, a religião e a curiosidade. Para Hobbes, o homem poderia viver exatamente como os outros animais, ou seja, apenas usando da natureza para saciar ou suprir as necessidades biológicas ou fisiológicas. Contudo, o homem tem pretensões e necessidades maiores que os demais animais: diferentemente dos outros animais, o homem cultiva paixões *sui generis*; para além dos outros animais o homem é dotado de razão; diferentemente dos outros animais o homem pode contar, comunicar e planejar, pois tem uma linguagem; ademais, para além dos animais, o homem tem uma sede insaciável por conhecer, por saber a causa, a origem, ou seja, é dotado de uma curiosidade infinita, assim como infinita é sua sede por poder e; por último, o homem também é o único animal, segundo Hobbes, que tem religião. Todas estas características conduzem o homem para um caminho diferente dos outros animais. Inclusive tais características o conduzem para a guerra de todos contra todos. Contudo, este estado de guerra parece um contrassenso, afinal, o homem no estado de natureza tudo pode, tudo tem, tudo é. Logo, o que lhe falta? Por quais motivos um homem entraria em conflito com o outro? O problema está justamente no ‘tudo’. Uma vez que todos podem tudo e todos têm tudo, basta que dois queiram a mesma coisa, a qual eles podem e têm o direito de quererem e o conflito está instalado. O problema está em que todos sabem o que é ‘meu’, mas desconhecem e nem se preocupam com o que poderia ser o ‘seu’ do ‘outro’. Hobbes não está falando somente do ‘meu’ e ‘seu’ no sentido de bens materiais. O sentido de ‘meu’ e ‘seu’, ou de “propriedade”, é bem mais amplo do que isso. Quando Hobbes fala em ‘meu’ e ‘seu’ ele está pensando inclusive nos valores, desejos ou mesmo naquilo que constitui o eu e o outro. No estado de natureza, o outro possui apenas um valor negativo, ou seja, é alguém que pode cercear meu direito de ter e ser tudo. Assim, fica fácil entender por que o outro

se torna um inimigo. Não vejo nele nenhum valor ou semelhança comigo, a não ser pelo fato de ele atrapalhar e até poder acabar com minha vida e com ela todos meus projetos de bem-estar e futuro. Sendo assim, o mínimo que devo e posso fazer é oferecer a guerra a este intruso, usurpador. Por conseguinte, a guerra de todos contra todos no estado de natureza é facilmente declarada e tida como regra, pois, só assim eu posso garantir a minha vida e meus direitos. Nada e nem ninguém mais pode fazer isso por mim, só posso fazer uso de meu direito de natureza, da minha força, do meu poder. Logo, a matéria e também artífice do Estado, o homem, como afirma Hobbes, é este conflito de paixões e razão, é este indivíduo embrutecido, miserável e com vida curta, contudo, um homem com direito e lei natural,<sup>63</sup> livre e igual e ainda insatisfeito, portanto ávido por mudança e impelido pela esperança.

Para que a descrição das relações que o homem em estado de natureza estabelece não fique, talvez, uma descrição distante, podemos fazer um exercício de aproximação desde que provoquemos nossa imaginação. Pois assim como Hobbes propunha que para entender o homem é bom olhar para si mesmo, nesta perspectiva, para entender o estado de natureza, podemos olhar nosso Estado Civil e para além dele. Imaginemos: todas as regras, leis, convenções e instituições sociais não mais existem. Adentremos mais nesta imaginação, não mais existem leis de trânsito, não mais leis jurídicas, leis morais e/ou religiosas, nada de direito à propriedade, bens; não há mais leis e muito menos aqueles que se encarregam de fazê-las cumprir, ou seja, não há mais o que obedecer e nem a quem obedecer. Agora, é cada um contando, única e exclusivamente, consigo mesmo. Vamos mais um pouco, imagine você saindo de “sua” casa para buscar alimentos para a sua família que aguarda em “sua” casa. Contudo, não esqueça que como você centenas ou possivelmente milhares de outros homens estão na mesma condição que você e, portanto, estarão também saindo de “suas” casas com a mesma determinação. Não esqueça ainda que todo e qualquer um destes homens, assim como você, contarão apenas com suas próprias forças para conseguir o que procuram, no caso alimentos. Não esqueça que todos estão dispostos a ir até as últimas consequências para garantir a alimentação da sua família, portanto, a presença ou vida do outro é real

---

<sup>63</sup> Estaremos aprofundando estes conceitos logo a seguir.

obstáculo. Lembre-se que nada, a não ser você mesmo, pode conseguir e garantir que o alimento seja seu. Logo, tenha certeza que se encontrar um outro homem não será um ‘bom dia, como vai?’ que receberá. O homem no estado de natureza é este homem que imaginamos, isto é, um homem que vive ou sobrevive acuado, amedrontado, solitário e fadado ao embrutecimento. Um homem sem garantias de que ao voltar para casa, se conseguir voltar, encontrará a “sua” casa e a sua família.

Hobbes assim desenha a obscura vida no estado de natureza,

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta.<sup>64</sup>

O terrível quadro que Hobbes pinta do estado de natureza e por conseqüência as conflituosas, mortíferas relações que estes homens estabelecem entre si, não deixa dúvida sobre a real e necessária urgência em sair deste estado de medo constante e morte iminente. Como conclui Skinner, “(...) embora a paz seja nossa necessidade básica, a guerra é nosso destino natural”.<sup>65</sup> E ainda,

O paradoxo irremediável sobre o qual se funda a teoria política de Hobbes é que o maior inimigo da natureza humana é a própria natureza humana.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XIII, p. 109. “In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain, and consequently, no culture of the earth, no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea, no commodious building, no instruments of moving and removing such things as require much force, no knowledge of the face of the earth, no account of time, no arts, no letters, no society, and which is worst of all, continual fear and danger of violent death, and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIII, p. 76).

<sup>65</sup> “(...) although peace is our basic need, war is our natural fate”. (SKINNER, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press: New York, 2008, p. 41).

<sup>66</sup> “The desperate paradox on which Hobbes’s political theory is grounded is that the greatest enemy of human nature is human nature itself”. (SKINNER, Q., 2008, p. 42).

Este é o quadro catastrófico do estado de natureza sustentado por Hobbes.

O estado de natureza “pintado” por Hobbes pode ser ficção, hipótese ou realidade histórica. Pode ser, ainda, um astuto argumento lógico e retórico para “cientificamente” confrontar o homem com a dura, miserável e curta vida que teria factualmente, se vivendo sem o Estado. Diríamos, ainda, que o estado de natureza hobbesiano poderia ser o “laboratório de análise” para esmiuçar a natureza do homem. Isto é, Hobbes faz uso deste “espaço” denominado ‘estado de natureza’ para lançar um olhar “científico” sobre a mais pura e íntima constituição do homem, aquele que é a matéria e artífice do Estado, conforme afirma. Nesta condição, neste espaço real, imaginário, lógico ou hipotético denominado ‘estado de natureza’ Hobbes pretende consolidar as bases de sua teoria política a partir de um quadro pintado, do homem natural, com destino certo e necessário: o Estado.

O estado de natureza descrito por Hobbes como o produto de uma dissolução *hipotética* do Estado, como uma *annihilatio civitatis* que consistiria em abstrair o conjunto das relações jurídicas que lhe são próprias e colocaria o leitor na condição natural. Seu estatuto lógico é a de um *postulado científico* sobre a base da qual pode ser construída a ordem política e jurídica, um *ens rationis* ou um artefato conceitual destinado a representar aos olhos do leitor os efeitos da ausência do Estado e justificar a autoridade deste último.<sup>67</sup>

Imaginação, ficção, hipótese ou realidade o estado de natureza, como sustentamos, é a fase teórica argumentativa central de Hobbes para legitimar e embasar o Estado absoluto. A nosso ver, o ponto inicial da teoria hobbesiana, isto é, o estado de natureza, configura mais precisamente a necessidade de Hobbes de mostrar como o homem teria uma vida miserável, bruta e curta sem o Estado Civil.

---

<sup>67</sup> “L’état de nature est décrit par Hobbes comme le produit d’une dissolution *hypothétique* de l’État, comme une *annihilatio civitatis* qui consisterait à faire abstraction de l’ensemble des relations juridiques qui lui sont propres et placerait le lecteur dans la conditions naturelle. Son statut logique est celui d’un *postulat scientifique* sur la base duquel peut être construit l’ordre politique et juridique, un *ens rationis* ou un artefact conceptuel destiné à représenter aux yeux du lecteur les effets de l’absence d’État et à justifier l’autorité de ce dernier”. (SAADA, Julie. *Hobbes et le sujet de droit*. CRN Éditions: Paris, 2010. P. 165).

## b) *Direito de Natureza*

A análise do homem no estado de natureza seria desonesta sem um necessário aprofundamento sobre dois conceitos distintos e por vezes controversos, mas também por vezes complementares,<sup>68</sup> isto é, o direito de natureza e a lei de natureza. Para melhor sistematizarmos estes conceitos vamos tratá-los, agora, de forma separada, começando pelo direito de natureza.

O direito de natureza está diretamente ligado à conservação e proteção da vida. Conforme já apontamos nos parágrafos anteriores, a vida do homem no estado de natureza é constantemente ameaçada e fragilmente protegida. A dimensão da ameaça quem julga é o indivíduo, tal como a força da proteção quem pode oferecer é o próprio indivíduo. Desta forma, para julgar o perigo e defender-se quando necessário, o homem conta com o direito de natureza.

Analisemos primeiramente o direito de natureza a partir da obra *Elements*. Nesta obra Hobbes irá pontuar pela primeira vez cada ação própria do direito de natureza:

- [1] É entretanto um direito de natureza que todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com toda potência que possui (...);
- [2] Utilizar todos os seus meios e qualquer ação necessários para a preservação do seu corpo (...);
- [3] Também, todo homem por direito de natureza é juiz de si mesmo quanto à necessidade dos meios, e à grandeza do perigo (...);
- [4] Todo homem tem por natureza direito a todas as coisas, ou seja, a fazer qualquer coisa que lhe apraz e a quem lhe apraz, a possuir, a utilizar e usufruir todas as coisas que quiser e puder.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Esta questão será tomada ou retomada no próximo capítulo.

<sup>69</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XIV, p. 95. “[1] It is therefore a *right of nature*: that every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath (...); [2] To use all means and do whatsoever action is necessary for the preservation of his body (...); [3] Also every man by right of nature is judge himself of the necessity of the means, and of the greatness of the danger. For if it be against reason, that I be judge of mine own danger myself (...); [4] Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XIV).

Logo, a partir destas afirmações podemos perceber a amplitude do direito natural, o qual, determina que o homem tem direito de preservar sua vida conforme sua força é capaz, utilizando de todo e qualquer meio que se faça necessário a partir de seu único e exclusivo juízo. Assim como, é direito de natureza usufruir absolutamente tudo o que este homem desejar e conseguir obter por si próprio. Uma visualização ainda mais explícita do que compreende o direito de natureza é formulada por Hobbes no *Leviathan*,

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim. (...) Todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros.<sup>70</sup>

Em outros termos, o direito de natureza é o direito ou liberdade que o homem tem irrestritamente de proteger, como julgar necessário, sua própria vida. Assim como tem o direito a tudo aquilo que desejar. Por conseguinte, o homem no estado de natureza não encontra limites para viver conforme sua vontade e força lhes permitirem. Desta forma, o direito de natureza é definido como uma liberdade ou mesmo um privilégio de desfrutar de quaisquer coisas desejadas pelo indivíduo de direito. Sendo que, o direito de natureza hobbesiano, portanto, não implica uma correlação com o dever, isto é, o direito de um indivíduo não pressupõe quaisquer deveres dos outros indivíduos em respeitar tal direito.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 112-3. “The RIGHT OF NATURE, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say, of his own life, and consequently of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto. (...) Every man has a right to everything, even to one another’s body”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 79-80).

<sup>71</sup> Hampton em sua obra *Hobbes and the Social Contract* (1986), na primeira parte “*Of Man*”: *the foundations of Hobbes’s political argument*, faz uma reconstrução interessante dos possíveis conceitos de direito estabelecido por Wesley Hohfeld (Fundamental Legal Conceptions – 1919) que contribui significativamente para esclarecer o conceito hobbesiano de direito. Hampton conclui, “Hobbes’s use of the word ‘right’ is roughly similar to the Hohfeldian notion of a right-privilege or right-liberty”. (HAMPTON, J., 1986, p. 52). “o uso da

Contudo, este direito a tudo e de acordo com o julgamento de cada um desencadeia um paradoxo para o direito de cada um. Expliquemos: o mesmo direito de natureza, isto é, a mesma liberdade de proteger a própria vida conforme bem jogar, assim como, a liberdade de usufruir de tudo conforme a própria vontade é absolutamente igual a todos os homens. Como esclarece Hampton, no direito de natureza

As pessoas não têm qualquer obrigação de respeitar ou ajudar um ao outro a realizar o que cada um tem o "direito-liberdade" para fazer, e isso pode colocá-los em uma posição de concorrência legítima.<sup>72</sup>

Sendo assim, o direito de um é necessariamente obstáculo ao direito do outro, desde que o objeto de desejo seja o mesmo, ou que a vida do outro seja obstáculo para a realização ou proteção de um. Como pondera Pinzani,

O “direito” então não é definido como um título relativo à própria vida, à propriedade etc., mas como um poder de ação potencialmente ilimitado, mas que de fato é limitado pelo igual poder dos outros.<sup>73</sup>

Neste sentido, o direito de natureza desconsidera a existência do outro. Tudo e todos são objetos do meu direito, ao outro resta apenas a possibilidade de constituir-se em obstáculo aos meus direitos. Desta forma, cada homem constitui seu juízo, o que, como já mencionamos, desencadeia um infundável conflito entre os homens pela concretização do direito de natureza que legitimamente cada um dispõe. Mas sobre este possível paradoxo, vamos tratar mais a frente, no capítulo II e em especial no capítulo III.

---

palavra ‘direito’ é, grosso modo, similar a noção hohfeldiana de um direito-privilégio ou direito-liberdade”. Vale ainda ressaltar que neste sentido o conceito hobbesiano de direito vai contra a tradição jusnaturalista, assim como, seu conceito de lei de natureza.

<sup>72</sup> “[The] people do not have any duty to respect or help one another to carry out what each has the “right-liberty” to do, and this can place them in a position of legitimate competition”. (HAMPTON, J., 1986, p. 52).

<sup>73</sup> PINZANI, A., 2008, p. 65.

### c) *Leis de natureza*

O homem no estado de natureza, como já mostramos, é um homem dominado pelas paixões. Contudo, a razão estabelece, dita algumas leis que procuram amenizar, direcionar e mesmo calar algumas paixões que podem dificultar ou até impedir a paz. As leis de natureza têm como objetivo último procurar a paz, para tal estabelece a razão uma série de ditames e/ou leis.

A razão não é menos da natureza humana do que a paixão, e ela é a mesma em todos os homens, porque todos os homens concordam na vontade de serem dirigidos e governados no caminho para aquilo que eles desejam alcançar, a saber, o seu próprio bem, o qual é obra da razão. Não pode haver, portanto, outra lei de natureza além da razão, nem outros preceitos da *lei natural (natural Law)* do que aqueles que declaram para nós os caminhos para a paz onde esta poder ser obtida, e os caminhos para a defesa onde não se puder obtê-la.<sup>74</sup>

Desta forma o homem outorga a si mesmo determinadas leis, esforçando-se para segui-las e assim evitar a guerra de todos contra todos. O conteúdo destas leis, quase inteiramente, visa bem direcionar algumas paixões humanas. Logo, a vaidade, a vanglória, a cobiça, a ingratidão, e tantas outras paixões são conteúdo das leis de natureza. Não obstante, as leis de natureza são auto-ordenações, auto-outorgações

---

<sup>74</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XV, p. 100. "Reason is no less of the nature of man than passion, and is the same in all men, because all men agree in the will to be directed and governed in the way to that which they desire to attain, namely their own good, which is the word of reason. There can therefore be no other law of nature than reason, nor no other precepts of NATURAL LAW, than those which declare unto us the ways of peace, where the same may be obtained, and of defence where it may not". (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XV). Apenas para percebermos o movimento de aprimoramento e esclarecimento que Hobbes tem a partir da obra *Elements* até a obra *Leviathan*, vejamos, "Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservação, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar". (HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 112). "A LAW OF NATURE (*lex naturalis*) is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 79).

que o homem se autoimpõe na esperança de viver e conviver de forma pacífica. Portanto, as leis de natureza têm tão somente sanções internas, elas são de cunho obrigatório apenas na medida e julgamento de cada consciência.<sup>75</sup> Hobbes dirá que estes ditames da razão são também leis morais e divinas, ou seja, todas as formas de orientação e obrigação que dependem exclusivamente do esforço e julgamento de cada homem em fazer cumprir.

(...) são chamadas leis de natureza, por serem ditadas da razão natural, e também leis morais, porque dizem respeito às maneiras e à convivência dos homens uns com os outros. Da mesma forma, elas são também leis divinas, em consideração ao autor daquelas, Deus Todo-Poderoso; e devem portanto concordar ou, pelo menos, não repugnar a palavra de Deus revelada na Santa Escritura.<sup>76</sup>

Hobbes elabora e reelabora inúmeras leis de natureza dentro das obras *Elements*, *De Cive* e *Leviathan*, não obstante, o conteúdo destas leis não muda substancialmente. O que podemos observar de mudança de uma obra para outra é a forma e a crescente clareza com que Hobbes apresenta a formulação das leis desde a obra *Elements* até a obra *Leviathan*. Se tomarmos a obra *Elements* veremos que nesta Hobbes não se ocupou muito em formalizar ou sistematizar quais seriam exatamente as leis de natureza, nem tampouco estabeleceu uma ordem como fará nas obras seguintes. Já na obra *De Cive* percebemos que a apresentação das leis de natureza toma uma maior importância dentro da obra, assim as leis serão apresentadas por Hobbes de forma clara e sistematizadas.

---

<sup>75</sup> “(...) as leis de natureza dizem respeito à consciência, elas são violadas não apenas por aqueles que realizam uma ação contrária a elas, mas também por aqueles cujas ações lhes são conformes a elas quanto que o seu pensamento lhes é contrário. Pois embora ocorra de a ação ser *correta* (*right*), em seu juízo, porém, ele menospreza a lei”. (HOBBES, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XVII, p. 118-9). “(...) the laws of nature concern the conscience, not he only breaketh them that doth any action contrary, but also he whose action is conformable to them, in case he think it contrary. For though the action chance to be right, yet in his judgment he despiseth the law”. (HOBBES, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XVII).

<sup>76</sup> HOBBES, T. *EL*, 2002, Parte I, cap. XVIII, p. 121. “(...) they are called the laws of nature, for that they are the dictates of natural reason; and also moral laws, because thy concern men’s manners and conversation one towards another; so are they also divine laws in respect of the author thereof, God Almighty; and ought therefore to agree, or at least, not to be repugnant to the word of God revealed in Holy Scripture”. (HOBBES, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XVIII).

Entretanto, a ordem que se tem nesta obra não condiz exatamente com aquela que Hobbes irá apresentar posteriormente no *Leviathan*. Contudo, como afirmamos anteriormente, a formulação e sistematização na apresentação das leis de natureza podem variar de uma obra para a outra, mas o conteúdo destas leis mantém-se o mesmo, embora com algum ou outro acréscimo da mais antiga para a mais recente das obras. O que sugere aquilo que já havíamos afirmado anteriormente, isto é, que o *Leviathan* é a obra madura da filosofia política de Hobbes.

As leis de natureza visam acima de tudo estabelecer e manter a paz entre os homens. São, por conseguinte, ditames racionais que buscam orientar o homem a conviver e viver em paz como forma de garantir a própria vida e bem-estar, uma vez que o homem como indivíduo passional-calculante busca acima de tudo garantir e proteger a sua vida exclusivamente. Assim, as leis de natureza configuram-se também em mecanismos para este fim, haja vista Hobbes textualmente concluir que as leis de natureza resumem-se em, “*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*”.<sup>77</sup> Em outros termos, toda lei de natureza tem como referência e finalidade o bem-estar próprio, o que é plenamente justificável pela natureza humana traçada por Hobbes.

Não tomaremos aqui cada uma das leis de natureza elencadas por Hobbes, haja vista não julgarmos necessário para nossa discussão nos determos em cada uma delas. É suficiente abordarmos aqui o teor do conjunto destas leis e, também, tecermos considerações acerca das primeiras leis de natureza. A importância destas primeiras leis de natureza descritas por Hobbes se dá na medida em que elas são determinantes para sua teoria do contrato e em especial para o contrato social, como demonstraremos adiante.

A primeira lei de natureza propõe o seguinte ditame racional, “(...) a lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra”.<sup>78</sup> Como já afirmamos anteriormente, a busca pela paz é uma procura essencial para a vida e o

---

<sup>77</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 135. « *Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself* ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 99).

<sup>78</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. II, p. 38. « (...) the first and fundamental law of nature is, that peace is to be sought after, where it may be found; and where not, there to provide ourselves for helps of war ». (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. II).

bem-estar do homem, logo, a razão o orienta para tal na medida em que esta for possível.

Outra lei de natureza que é crucial abordarmos aqui diz respeito à lei que tem por objetivo estabelecer uma relação de confiança e acordo entre os homens. Na obra *De Cive*, Hobbes chamou esta lei de 'lei especial', a qual deriva da primeira e fundamental lei de procurar a paz. Logo, esta lei especial estabelece uma limitação ao direito dos homens a todas as coisas através de um acordo, nos termos hobbesianos,

(...) que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados.<sup>79</sup>

Esta lei se segue da primeira lei de natureza. Expliquemos: se os homens mantêm para si todos os direitos se segue a eterna guerra de todos contra todos, isto é, o oposto ao desejado pela lei de natureza. Esta mesma lei é apresentada por Hobbes como constituindo a segunda lei de natureza na obra *Leviathan*. Devido à formulação mais clara e contundente desta lei no *Leviathan*, julgamos apropriado a mensurarmos aqui nos termos hobbesianos,

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao 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.*<sup>80</sup>

Podemos avaliar claramente que o conteúdo da lei não se modifica, mas a compreensão desta é claramente favorecida na formulação da obra *Leviathan*. Diante desta segunda lei de natureza, temos claramente a formulação de uma lei que estabelece um contrato de resignação ao direito do homem a todas as coisas. Após uma lei que dita a disposição do homem em estabelecer um contrato, tanto a obra *De Cive* como a obra *Leviathan* apresentarão a segunda ou terceira,

---

<sup>79</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. II, p. 39. "(...) that the right of all men to all things ought not to be retained; but that some certain rights ought to be transferred or relinquished". (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. II).

<sup>80</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. « That a man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 80).

respectivamente, lei de natureza como aquela lei que “(...) manda cumprir os contratos”.<sup>81</sup> Nos termos expressos na obra *Leviathan*, “(...) *que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”.<sup>82</sup> Portanto, a ideia de paz e contrato aparecem nas primeiras e fundamentais leis de natureza expressas por Hobbes. Seguramente, a importância e forma com que Hobbes apresentou estas leis de natureza que culminam com a ideia de paz atrelada a ideia de contrato entre os homens sugerem ou dão pistas das deduções e conclusões que Hobbes apresentará posteriormente em sua teoria política.

Sendo assim, as leis de natureza pretendem direcionar o homem racionalmente de forma a minimizar as paixões violentas que favorecem a guerra de todos contra todos, ao mesmo tempo em que ambicionam estabelecer a paz entre os homens. Contudo, como já mencionamos anteriormente, as leis de natureza são ditames internos, portanto, dependentes do juízo de cada homem. Desta forma, não há qualquer sanção ou mesmo obrigação externa para garantir que todos os homens adotarão e seguirão absolutamente as leis de natureza. Conforme pontua Hobbes,

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, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros.<sup>83</sup>

Por conseguinte, as leis de natureza tornam-se frágeis e não confiáveis meios de pôr rédeas ou direcionar as imperiosas paixões

---

<sup>81</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. III, p. 53. “(...) is to *perform contracts*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. III).

<sup>82</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 124. “(...) *that men perform their covenants made*”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 89).

<sup>83</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 137. “These dictates of reason men use to call by the name of laws, but improperly; for they are but conclusions or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves, whereas law, properly, is the word of him that by right hath command over others”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 101). Desta forma, a lei propriamente dita, conforme sustenta Hobbes, só existe depois do contrato social, isto é, somente a partir do estabelecimento destas pelo soberano. “Só depois de instituída a república elas [as leis] efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis, na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes”. (HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 227-8). “When a commonwealth is once settled, then are they actually laws, and not before, as being then the commands of the commonwealth, and therefore also civil laws; for it is the sovereign power that obliges men to obey them”. HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 174).

humanas. Voltaremos a pensar as leis de natureza nos capítulos que se seguem, uma vez que, assim como os demais termos e/ou questões tratados neste capítulo são fundamentais para a compreensão da tese que procuramos desenvolver sobre a teoria política hobbesiana, é certo e justo que voltemos a discuti-los ao longo de nosso percurso teórico.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Neste capítulo nos ocupamos em mostrar o percurso teórico que Hobbes estabeleceu em suas obras políticas *Elements*, *De Cive*, *Leviathan* e *Dialogue* para construir sua ‘ciência política’. Ressaltamos que o pensamento hobbesiano é marcado em parte pela situação de conflitos políticos e pelos rumos da ciência da época em que Hobbes viveu, assim como, seguramente, é resultado da perspicácia e audácia intelectual de um teórico que soube transcender seu tempo.

Não obstante, nos debruçamos mais pontualmente neste capítulo em evidenciar a descrição hobbesiana do homem natural e suas relações “pré-políticas”. Isto é, nossa principal intenção foi mostrar como Hobbes definiu o homem no estado de natureza, um homem amedrontado, passional e vulnerável. Assim como, um homem absolutamente livre e igual em suas condições, apenas preocupado em efetivar esta liberdade e poder de tudo fazer em prol de si mesmo.

Mostramos que o direito de natureza, isto é, a liberdade ilimitada de cada homem fazer absolutamente tudo que julgar necessário e bom para si mesmo e sua sobrevivência, assim como, ter tudo aquilo que desejar e pelo seu poder conseguir usufruir, resulta necessariamente em conflito com o outro. Pelo contrário, as leis de natureza buscam estabelecer a paz entre os homens ao ditar certas leis, ou mais precisamente ditames racionais. Contudo, estas leis assumem um caráter inteiramente prudencial e não tem força obrigatória suficiente para assegurar a paz entre os homens.



## CAPÍTULO II

### DO CONTRATO AO ESTADO: *homo homini deus*

*Toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício, ou aquele mesmo eudokimein que alguns estimam e honram junto àqueles com quem conviveram. (Hobbes, T., De Cive)*

Mantendo nossa proposta inicial, neste capítulo continuaremos discutindo a teoria política hobbesiana a partir de suas principais obras políticas, isto é, *Elements* (1640), *De Cive* (1642), *Leviathan* (1651) e *Dialogue* (1681). Contudo, daremos atenção especial ao *Leviathan*, pois como já mencionamos e voltamos a afirmar, consideramos esta obra o centro teórico da teoria política hobbesiana, uma vez que o *Leviathan* apresenta o pensamento hobbesiano de forma mais explícita e madura do que nas obras anteriores ou posteriores.

O objetivo do capítulo é traçar e/ou situar os elementos teóricos hobbesianos que dão conta de sua teoria do contrato social. Entendendo que Hobbes constrói sua ‘ciência política’ ancorado em uma ideia mecanicista de homem e, por conseguinte, de Estado, é imprescindível entendermos de forma rigorosa o elemento que sustenta toda a engrenagem que culmina com o Estado. Para sermos mais precisos, estaremos discutindo toda a teoria do contrato e, por conseguinte do contrato social desenvolvida por Hobbes. Assim como, conceitos que estão direta ou indiretamente ancorados na ideia de contrato social, como, lei de natureza, direito de natureza, transferência ou abandono de direitos, cláusulas contratuais, contratos válidos e inválidos ou nulos (e anuláveis). Isto é, conceitos centrais para entender a amplitude ou limite do contrato social hobbesiano, assunto central do próximo capítulo.

## 1. PRECISÕES DO CAPÍTULO XIV

Devido à considerável importância do capítulo XIV do *Leviathan* quanto aos conceitos centrais que Hobbes lá expõe e também das inferências e conclusões que vamos propor a partir dos conceitos estabelecidos nele, devemos tratá-lo com mais atenção. Sendo assim, vamos analisar detalhadamente o que Hobbes diz nos decisivos trinta e três parágrafos deste capítulo, segundo a versão inglesa da obra *Leviathan*. A concepção hobbesiana de lei natural está presente, especialmente, no capítulo XIV do *Leviathan*. Momento também em que Hobbes discute e relaciona a lei natural com o direito natural, assim como, estabelece as duas primeiras leis de natureza. Por conseguinte, o capítulo XIV do *Leviathan* intitulado, *Of the First and Second Natural Laws and of Contracts*, é o capítulo central da teoria do contrato hobbesiano. Os três primeiros parágrafos são construídos para definir um tripé conceitual que sustentará e será pressuposto de muitos devires. São estes: o direito natural, a liberdade e a lei natural. Não menos importantes são os demais parágrafos, pois o conjunto deles condensa uma teoria central e complexa acerca da visão hobbesiana de contrato, anunciando e explicitando muitas implicações e nuances que a citada teoria comporta.

No referido capítulo, Hobbes começa por dizer, no primeiro parágrafo, o que é o direito de natureza, ou seja, como o termo sugere, o ‘direito de natureza’ é aquele direito concebido ou devido ao homem que vive em estado de natureza, conforme por nós apresentado no capítulo I. Como já vimos, o direito de natureza é a liberdade que cada homem tem de fazer uso de seu próprio poder, conforme sua vontade, para preservar sua vida e obter tudo o que deseja. Assim, ele pode, segundo seu próprio julgamento e razão, conceber qual é o melhor meio para atingir este fim. Sendo que, todos os meios são legítimos e devidos.

No segundo parágrafo, temos a definição de ‘liberdade’ como sendo a ‘ausência de impedimentos externos’. Impedimentos que às vezes podem tirar parte da liberdade que o homem tem de usar seu poder, segundo seu julgamento. Esta liberdade é concebida por Hobbes de forma absolutamente física, corpórea, isto é, a liberdade diz respeito ao movimento físico, corpóreo que o homem pode ou não (na ausência de liberdade) fazer conforme sua vontade. Assim, o que limita ou mesmo elimina esta liberdade são obstáculos também físicos, externos.

Nesta perspectiva, seguramente o maior ou mais presente obstáculo à liberdade de um homem é propriamente outro homem. Conclusão necessária uma vez que está de acordo com a natureza humana e as relações estabelecidas pelos homens no estado de natureza.<sup>84</sup>

Finalmente, no terceiro parágrafo Hobbes expõe sua concepção de lei de natureza, a qual ele vê como um preceito ou regra geral, fundada na razão, segundo a qual um homem é impedido de fazer o que destrói a sua vida ou de não buscar ou omitir aquilo que pode melhor preservar a mesma. Por conseguinte, o núcleo é a preservação da vida a partir da busca pela paz. A lei de natureza serve para objetivar o cuidado, o zelo com a vida do homem, conforme mais profundamente discutimos no capítulo I. Hobbes argumenta que muitos confundem *lex* com *jus*. Mas são coisas distintas, porque o ‘direito’ (*jus*) consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer, enquanto que a ‘lei’ (*lex*) determina e obriga a fazer ou não fazer. Dessa forma, o direito e a lei diferem como uma liberdade e uma obrigação.<sup>85</sup> Não obstante, ambos estão voltados para o bem-estar do homem, ou em termos mais precisos, ambos estão ancorados na preservação da vida humana.

Tendo Hobbes estabelecido o que é o Direito de Natureza, a Liberdade, a Lei de Natureza e, ainda, insistido sobre a diferença entre *jus* e *lex*, agora o autor se preocupará em dizer qual ou quais são os direitos e, especialmente, quais são as leis de natureza. Hobbes retoma uma afirmação dos capítulos precedentes, isto é, de que o homem vive em condição de estado de guerra de todos contra todos no estado de natureza. A partir disso, se segue que cada homem tem *o direito de fazer tudo*, até mesmo contra o corpo do outro. Sendo assim, na medida em que todo homem pode tudo, a vida não é segura para nenhum homem, pois qualquer um pode tirá-la. Em consequência disso, a razão estabelece uma lei, a primeira lei, um preceito geral, qual seja,

*Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e*

---

<sup>84</sup> Conforme explicitadas no capítulo I.

<sup>85</sup> Em outros termos: Hobbes estabelece não só uma atitude negativa, isto é, a liberdade de preservar a vida como um direito natural, com também a atitude positiva de lutar contra qualquer coisa que possa obstruir sua vida. Assim, Hobbes estabelece claramente a distinção entre *jus* e *lex* (direito e lei), sendo o primeiro uma liberdade, a liberdade do homem em usar seu poder para sua preservação, enquanto que a segunda, a lei, consiste em uma obrigação, uma determinação que imperativamente o obriga a preservar-se.

*caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.*<sup>86</sup>

Assim, a *primeira lei* de natureza corresponde ao cálculo realizado pela razão a partir das condições hostis que o homem enfrenta, especialmente decorrentes do direito de natureza. Isto é, o homem tem direito a fazer tudo para proteger sua vida, pois nada ou ninguém mais além dele pode protegê-la, desta forma inevitavelmente a proteção de sua vida gera confronto com o outro. Desta forma, a razão conclui que o direito de natureza não garante absolutamente a integridade física do homem, pelo contrário, a vida é profundamente vulnerável, pois qualquer um pode tirar minha vida. Eu vou protegê-la, mas qualquer um pode tirá-la. Este é o medo constante que acompanha o homem. Logo, a primeira lei de natureza é o cálculo racional a partir da clara situação de vulnerabilidade, instabilidade e “luta” constante em defesa da própria vida que se segue do direito de natureza. Por conseguinte, a razão elabora uma lei que busca um meio, uma alternativa para tornar a vida possível, protegendo-a e garantindo-a.<sup>87</sup> Assim, a razão me diz que devo procurar a paz, isto é, devo estabelecer esta lei de natureza de procurar a paz, sempre que possível, e fazer a guerra somente quando necessário ou imprescindível. Isto é, a guerra deve ser o último recurso, a exceção, e não a regra primeira de autopreservação. O que mais racionalmente irá assegurar a vida do homem será procurar a paz, contudo, se não possível, aí sim, deve e pode fazer a guerra. Logo, a primeira lei de natureza é uma estratégia da razão, ou melhor, a razão faz o cálculo e chega ao resultado da lei de natureza. Ainda, este primeiro ditame da razão citado acima, encontramos-lo na primeira parte da primeira lei de natureza, isto é, procurar a paz, como acabamos de mencionar, e na segunda parte, encontramos o *direito de natureza*, isto é, de tudo podermos fazer para preservar nossa vida. Por conseguinte, a primeira lei de natureza, também chamada por Hobbes de lei fundamental, compreende a mais ampla visão do que a lei de natureza, em última instância, almeja, ou seja, procurar a paz. Logo, as demais leis de

---

<sup>86</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. “*that every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it, and when he cannot obtain it, that he may seek and use all helps and advantages of war.*” (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 78).

<sup>87</sup> Embora já tenhamos exposto pontual e rigorosamente o que compreende tanto o direito de natureza, quanto as leis de natureza no capítulo I, julgamos necessário retomar a discussão aqui para mostrar, agora, mais especificamente, como o direito de natureza e as leis de natureza estão articuladas.

natureza estarão complementando ou ainda, servindo de apoio, para a efetivação desta procura pela paz. Assim como este primeiro e fundamental ditame da razão evidencia o direito de natureza de manter presente sempre e absolutamente a preocupação com a autopreservação da vida. A partir desta lei fundamental de natureza podemos sugerir que não se procura a paz por si própria, por ela mesma, mas somente na medida em que ela garante determinada finalidade do direito de natureza. Expliquemos, a paz é necessária somente porque ela garante a preservação da vida. O objetivo, a finalidade é a autopreservação, logo os meios, ou a estratégia racional, são as leis de natureza.

A segunda lei de natureza é extremamente importante porque Hobbes mostra aqui a formulação de um contrato, isto é, na segunda lei de natureza o homem consente, concorda, desde que o outro também o faça, ou na medida em que o outro também concorde, de abrir mão, renunciar, ao direito a todas as coisas em razão de uma liberdade compartilhada, isto é, que o outro disponha da mesma liberdade que nós. Dessa forma, a segunda lei de natureza expõe a formulação de um contrato pela paz. Os homens acordam entre si em renunciar ao direito a todas as coisas, para juntos obterem a paz. Nas palavras de Hobbes,

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao 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.*<sup>88</sup>

Hobbes segue dizendo que ao continuar com o direito de fazer o que se quer, o homem continua no estado de guerra. Mas, o homem também não pode renunciar ao seu direito de tudo fazer, sem que o outro também o faça, pois isso seria se expor à violência gratuitamente. Hobbes resume esta lei segundo o que se vê no evangelho, “Faz aos outros o que queres que te façam a ti.”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. “that a man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contend with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself”. HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 80).

<sup>89</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. “whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 80).

Portanto, nesta primeira, e fundamental lei natural, bem como neste direito natural expresso por Hobbes, temos mais precisamente a diferença que Hobbes quer apontar entre direito e lei. Isto é, o direito é um mecanismo humano do âmbito do animal selvagem, bárbaro e a-social que o homem é. Por outro lado, a lei configura-se no humano social e especialmente racional que o homem pode ser. Logo, a preservação e bem-estar do homem parece pautar-se sobre o equilíbrio destes dois fatores determinantes, a saber, o direito e a lei. Contudo, é a lei que mais positivamente poderá conciliar e promover a vida do homem de forma social. A segunda lei natural, decorrente da primeira, reza que o homem concorde em renunciar ao seu direito natural a todas as coisas, desde que os outros homens assim também o façam. Isto é, a segunda lei de natureza implica uma reciprocidade. Um homem só pode e deve renunciar ao seu direito a todas as coisas se e somente se o outro homem também renunciar. Logo, temos aí expresso a formulação de um contrato. O indivíduo de direito se submete ao sujeito social. Em outras palavras, ‘para me proteger eu aceito, desde que você aceite também, privar-me de um direito individual para promover uma vida social segura’.

Considerando a ordem do conteúdo expresso no capítulo XIV, Hobbes se ocupa de explicar *what it is to lay down a Right*, isto é, o que é renunciar ou sacrificar um direito. Ou seja, *divest*, é privar-se, é despojar-se da liberdade de impedir o outro de beneficiar-se do mesmo direito. Isto é, ao nos privarmos do direito de fazer tudo o que nós quisermos, nós não impedimos que o outro possa desfrutar de seu direito, assim como nós.

*Resignar*<sup>90</sup> a um direito a alguma coisa é o mesmo que *privar-se* da *liberdade* de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> A opção da Martins Fontes em traduzir ‘to lay down’ por ‘resignar’ não nos parece a mais adequada tradução a partir da significação jurídica que Hobbes enfatiza em seus textos para o termo ‘to lay down’. Inclusive para a precisão e diferenciação entre ‘renunciar’ e transferir um direito, conforme Hobbes faz no capítulo XIV do *Leviathan*. Desta forma, concordamos que a Abril Cultural oferece uma tradução mais coerente para ‘to lay down’, isto é, ‘renunciar’.

<sup>91</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. “To lay down a man’s right to anything is to divest himself of the liberty of hindering another of the benefit of his own right to the same”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 81).

Em seguida, ainda na lógica do capítulo XIV, Hobbes falará em renunciar um direito e também transferir um direito. Hobbes dirá que o direito pode ser deixado de lado pela simples renúncia dele ou por transferir o direito a um outro. Sendo a simples renúncia quando não importa a quem se entrega este direito. Já a transferência é quando se espera um benefício para uma ou algumas pessoas. Logo, a renúncia não importa para quem vai o direito, ou melhor dito, aquele que renunciou ao direito não o entrega ou direciona a um alguém *determinado*. Assim, Hobbes diz que quando o homem abandona ou concede seu direito, ele está obrigado ou constrangido a não impedir aqueles cujo direito foi abandonado ou concedido do benefício deste direito. E que ele tem o dever, é seu dever, não anular o que foi fruto de sua própria vontade, pois isso seria injustiça e injúria. Na concepção hobbesiana, injúria ou injustiça é aquilo que nas Escolas é chamado absurdo. Assim é um absurdo contradizer aquilo que uma vez foi dito voluntariamente, isto é, desfazer o que já tinha sido feito.

Como se renuncia ou se transfere um direito? Hobbes salienta que a forma de renunciar ou transferir um direito é feita por uma declaração ou significação de um sinal ou sinais voluntários e suficientes. Estes sinais podem ser palavras, ações ou palavras e ações. Esses sinais constituem os *bounds* (a obrigação, o vínculo) pelo qual o homem fica obrigado, não pela força de sua própria natureza (pois nada é mais fácil do que quebrar a palavra de um homem), mas pelo medo das consequências de uma ruptura.

E estas [as palavras] são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados, vínculos que não recebem a sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura.<sup>92</sup>

Segundo Hobbes, quando o homem transfere ou renuncia um direito ele o faz esperando e considerando a reciprocidade de algo transferido para ele, ou que alguma coisa boa lhe aconteça. Isso porque a transferência ou renúncia de um direito constitui-se um ato voluntário,

---

<sup>92</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p.114. “And the same are the BONDS by which men are bound and obliged, bonds that have their strength, not from their own nature (for nothing is more easily broken than a man’s word) but from fear of some evil consequence upon the rupture”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 81).

e todo ato voluntário tem implícito um benefício próprio. “[transferir ou renunciar] é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*”.<sup>93</sup> Em seguida dirá que existem alguns direitos que o homem não transfere nem renuncia jamais. Esses direitos inalienáveis são:

Em primeiro lugar, 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. [Segundo] O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta resignação não pode resultar benefício - como há quando se resigna a permitir que outro seja ferido ou encarcerado -, mas também porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. [Terceiro] Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar.<sup>94</sup>

Retomando, Hobbes afirma que por contrato algum o homem pode renunciar ou transferir o direito de resistir a quem atente contra sua vida, também àquele que tente ferí-lo, posto que disso não se pode resultar benefício e, também, recuar-se a cadeia e o cárcere, posto que

---

<sup>93</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “For it [transferreth his right or renounceth it] is a voluntary act, and of therefore there be some rights which no man the object is some *good to himself*.”(HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>94</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “As, first, a man cannot lay down the right of resisting them that assault him by force, to take away his life, because he cannot be understood to aim thereby at any good to himself. [Second], the same may be said of wounds, and chains, and imprisonment, both because there is no benefit consequent to such patience (as there is to the patience of suffering another to be wounded or imprisoned), as also because a man cannot tell, when he seeth men proceed against him by violence, whether they intend his death or not. [Third] and lastly, the motive and end for which this renouncing and transferring of right is introduced, is nothing else but the security of a man’s person, in his life and in the means of so preserving life as not to be weary of it”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

isso restringe demasiadamente a liberdade do indivíduo. Logo, os direitos inalienáveis considerados por Hobbes dão conta de que o homem não pode renunciar ou transferir por contrato a vida e certa liberdade, isto é, ir e vir (cárcere, cadeias). Isso porque o motivo e o fim pelo qual o homem transfere ou renuncia um direito é proteger, assegurar sua vida. Ou, em outros termos, o que Hobbes afirma é que todo ato voluntário tem como fim um bem para o sujeito, então, não pode haver renúncia ou transferência que seja um mal. “(...) o motivo e o fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar”.<sup>95</sup> Por conseguinte, Hobbes afirma que se o homem por gesto ou palavras for contra esse fim, neste caso, tais sinais não devem ser entendidos como a vontade destes, mas sim como uma má interpretação por parte deste homem do que tais sinais têm como fim, consequência.

Portanto, se através de palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas.<sup>96</sup>

Em outras palavras, o homem, ao emitir certos sinais, desconhece, ignora a real objetivação ou significação destes. Pois normalmente o homem algum atentaria contra sua própria vida e segurança.<sup>97</sup>

Desta forma, nem todos os direitos são transferíveis ou renunciáveis. A base disto está em que qualquer barganha de direitos

---

<sup>95</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “the motive and end for which this renouncing and transferring of right is introduced, is nothing else but the security of a man’s person, in his life and in the means of so preserving life”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>96</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. «And therefore if a man by words or other signs seem to despoil himself of the end for which those signs were intended, he is not to be understood as if he meant it, or that it was his will, but that he was ignorant of how such words and actions were to be interpreted”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>97</sup> Embora Hobbes admita que em algumas situações extremas, como por exemplo quando a vida de um homem é demasiadamente penosa, ele pode optar em acabar com sua própria vida. ( ver *De Homine* 11.6) Ou ainda, Hobbes no *De Cive*, capítulo VI, dá um exemplo em que um filho é ordenado pelo soberano a matar seu próprio pai e o filho diz que “(...) preferirá morrer a viver infame e odiado de todos” (HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p. 109). “(...) a son will rather die than live infamous and hated of all the world”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

tem como fim proteger a vida, portanto, seria um contrassenso transferir ou renunciar ao direito da própria vida e tudo aquilo que implica o bem desta.

Por hora, estas precisões e esclarecimentos conceituais que aparecem no Capítulo XIV do *Leviathan* são suficientes para entendermos o caminho que Hobbes toma a partir daí para chegar ao contrato social e, finalmente, ao Estado que se pretende absoluto. Assim, as problemáticas apresentadas aqui serão constantemente e mais profundamente retomadas e discutidas nas próximas linhas e/ou textos em que construímos nossos argumentos, a fim de consolidar nossa proposta e leitura de questionar os alcances e limites do contrato social hobbesiano.

## 2. TEORIA DOS CONTRATOS

O contrato social exposto por Hobbes na obra *Leviathan*<sup>98</sup> é amplamente conhecido e rigorosamente estudado e teorizado pela leitura secundária hobbesiana. O contrato social seguramente é um ponto culminante da teoria do contrato hobbesiana, contudo, para mais profunda e amplamente falarmos em contrato social é crucial que compreendamos a completa teoria de contratos que Hobbes desenvolve ao longo de suas obras políticas. Hobbes contrói sua teoria dos contratos de forma pouco sistematizada, embora de forma plenamente sólida e central para a concretização de seu projeto político. Todas as implicações e nuances do contrato social são rigorosamente compreensíveis a partir de uma análise precisa da construção teórica contratual que Hobbes elabora. O contrato social está inserido e sustentado em uma teoria contratual específica desenvolvida pelo autor, por conseguinte, é o que precisaremos a seguir.

---

<sup>98</sup> Normalmente as leituras e teorizações acerca do contrato social hobbesiano ficam restritos ou focados na obra *Leviathan*. Embora com justiça esta seja a obra mais rigorosa e madura de Thomas Hobbes, as outras obras políticas hobbesianas também podem e devem, na nossa perspectiva, computar na discussão do que efetivamente compreende e propõe a teoria do contrato hobbesiano e, por conseguinte, o contrato social.

### a) *Definição de contrato*

A definição de contrato, como tentaremos mostrar, não se resume às menções pontuais de Hobbes em suas obras políticas acerca do conceito de contrato. Contudo, para iniciarmos nossa incursão neste central conceito jurídico-político hobbesiano é honesto iniciarmos com as definições pontuais de contrato elaboradas por Hobbes. Ressaltando que aqui estamos falando apenas da noção de contrato proposta por Hobbes, ainda não estamos falando do contrato social propriamente.

A primeira menção do conceito de contrato feita por Hobbes na obra *Elements* ocorre no capítulo VIII da primeira parte quando ele está expondo a concepção de caridade. Para consolidar a ideia de caridade Hobbes estabelece a diferença entre caridade e contrato nos seguintes termos,

Mas a afeição com a qual os homens muitas vezes oferecem seus favores aos estranhos não deve receber o nome de caridade, mas antes de contrato (*contract*), pelo qual os homens buscam adquirir a amizade; ou de medo (*fear*), que faz com que os homens adquiram a paz”.<sup>99</sup>

Nesta primeira definição de contrato está presente a ideia de contrato como um ato que busca estabelecer uma troca, ou seja, o homem oferece seus favores em troca de adquirir amizade ou paz. Não se trata de fazer algo gratuitamente, pelo contrário, o objetivo de realizar o acordo, o ato, é tão somente garantir o recebimento de algo desejado em troca. Percebe-se, a partir do que discutiu-se no capítulo I, que o dispositivo contratual está muito mais e plenamente de acordo com a natureza humana descrita por Hobbes, do que estaria a caridade. De certa forma, o homem hobbesiano está muito mais disposto a estabelecer relações de troca, de mútuo interesse, do que gratuitamente oferecer algo sem esperança de retorno benéfico.

A próxima definição de contrato, dentro da obra *Elements*, Hobbes apresentará no capítulo XV da parte I. Desta vez, Hobbes apresenta de forma mais encorpada a sua compreensão de contrato,

---

<sup>99</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. IX, p. 64. “But the affection wherewith men many times bestow their benefits on strangers, is not to be called charity, but either contract, whereby they seek to purchase friendship; or fear, which maketh them to purchase peace”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. IX).

Quando um homem transfere o seu direito por consideração a um benefício recíproco isso não é um dom gratuito, mas uma doação mútua, que recebe o nome de *contrato* (*contract*). E em todos os contratados cada uma das partes que o estão cumprindo põem uma à outra na certeza e segurança de que usufruirão daquilo que contrataram, como quando os homens compram, ou vendem, ou trocam; ou quando é uma que o cumpre e a outra apenas promete, como quando alguém vende a crédito; e enfim, se nenhuma das partes cumpre presentemente o contratado, elas apenas confiam uma na outra. É impossível que exista algum tipo de contrato além destes três. Assim, ou cada um dos contratantes confia no outro, ou não confiam entre si; ou um deles confia, mas o outro não.<sup>100</sup>

Hobbes aqui reafirma a não gratuidade na transferência de algum direito a terceiros, ao mesmo tempo em que confirma tratar-se, o contrato, de um ato inerentemente vinculado à troca mútua de benefícios. No contrato, sempre que se dá algo, deseja-se receber algo em troca, seja de forma imediata ou posteriormente, conforme o tipo de contrato estabelecido. Mas a esperança, ou confiança, no empenho genuíno da outra parte contratante em cumprir com o comprometido é premissa indispensável para firmar um contrato. O contrato pressupõe a confiança na efetivação do comprometido por ambas as partes contratantes. Pressupõe, ainda, obrigação daquele que contratou, assim como merecimento daquele que já cumpriu sua parte.

Tomando agora a obra *De Cive*, encontramos já no capítulo II da primeira parte, uma sintética, porém substancial, conceituação de contrato. Declara Hobbes, “(...) o ato de dois, ou mais, que mutuamente

---

<sup>100</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XV, p. 102. “When a man transferreth his right, upon consideration of reciprocal benefit, this is not free gift, but mutual donation; and is called CONTRACT. And in all contracts, either both parties presently perform, and put each other into a certainty and assurance of enjoying what they contract for: as when men buy or sell, or barter; or one party performeth presently, and the other promiseth, as when one selleth upon trust; or else neither party performeth presently, but trust one another. And it is impossible there should be any kind of contract besides these three. For either both the contractors trust, or neither; or else one trusteth, and the other not”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XV).

se transferem direitos chama-se *contrato*”.<sup>101</sup> Nota-se que Hobbes mantém nesta primeira conceituação de contrato da obra *De Cive*, os mesmos elementos presentes na obra *Elements*, isto é, a busca de algum benefício pela transferência de direitos e a fundamental ideia de reciprocidade.

Em uma conceituação do capítulo VII da segunda parte do *De Cive*, Hobbes menciona pela primeira vez nesta obra um elemento de sua teoria do contrato que será fundamental para a concepção de contrato social que mais tarde irá expor. Trata-se da vontade, isto é, todo contrato só pode se dar absolutamente se e somente se as partes contratantes manifestarem de forma clara e indubitável suas vontades em estabelecerem tal contrato. Nos termos hobbesianos, “(...) todo pacto<sup>102</sup> é uma transferência de direito que (...) requer sinais adequados e apropriados da vontade naquele que efetua a transferência”.<sup>103</sup> Ou seja, como sabemos pelo o que discutimos no capítulo I, a concepção de vontade hobbesiana diz respeito àquele último apetite da deliberação, o que significa dizer que a atitude voluntária é a concretude daquilo que o homem deliberou como sendo o que lhe trará benefício. Por conseguinte, todo ato voluntário pressupõe um bem, um benefício para aquele que o pratica. Sendo assim, o contrato, por tratar-se de um ato praticado pelas partes contratantes de acordo com suas vontades, tem o objetivo de promover ou garantir algum bem para o contratante. Em outros termos, o contrato é por definição um ato praticado pelo homem na esperança de com ele obter benefícios.

Já na obra *Leviathan* a conceituação de contrato surge ou concretiza-se primeiramente no central capítulo XIV, como antes vimos. Trata-se da segunda lei de natureza, momento em que Hobbes expressa a ideia de contratar para obter a paz. Nesta conceituação, Hobbes não acrescenta nenhuma característica nova àquelas que já havia expressado nas obras anteriores acerca de sua ideia de contrato. Isto é, o

---

<sup>101</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. II, p. 42. “(...) he act of two, or more, mutually *conveying* their *right*, is called a *contract*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. II).

<sup>102</sup> Hobbes utiliza em seus textos políticos ora o termo *contract*, ora *pact*, e ora ainda *covenant*, entretanto entendemos que ao falar do contrato social estes três termos assumem o mesmo significado.

<sup>103</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. VII, p. 133. “(...) all *compact* is a conveyance of right, which by (...) requires meet and proper signs of the will in the conveyer”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VII).

comprometimento com a reciprocidade, a transferência de direitos, o fim como sendo um benefício próprio para o contratante, enfim, todas as características que havia apontado e pontuado nas obras anteriores. Ainda no capítulo XIV Hobbes apresenta outra formulação do conceito de contrato nos seguintes termos, “a transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama CONTRATO”<sup>104</sup>.

Embora Hobbes, como vimos, nas três obras *Elements, De Cive* e *Leviathan* tenha grafado formulações do conceito de contrato, estaremos reduzindo ou mesmo negligenciando a amplitude da concepção de contrato hobbesiano se não tomarmos outras considerações feitas por Hobbes, como já sugerimos no início deste texto. Isto é, para mais rigorosamente percebermos a amplitude desta atitude que envolve um acordo entre duas ou mais pessoas, vamos elencar e discutir as cláusulas que Hobbes estabelece para sua concepção de contrato. As referidas cláusulas se agregam aos conceitos explicitados por Hobbes em suas obras e assim mais coerentemente podemos visualizar a concepção hobbesiana de contrato.

### ***b) O contrato hobbesiano e suas cláusulas***

Para que bem entendamos a configuração do conceito de contrato e, posteriormente, de contrato social estabelecido por Hobbes, é necessário que tomemos conhecimento de como Hobbes procede para construir tais conceitos. O contrato como dispositivo realizado entre duas ou mais pessoas no sentido de estabelecer direitos e obrigações entre estes, já era uma ideia e concepção bastante conhecida e usada antes de Thomas Hobbes fazer uso do mesmo. Contudo, Hobbes, como estamos vendo, formula sua teoria do contrato de forma singular, certamente para servir ao seu propósito teórico-político. Sendo assim, vamos tentar entender o que compreende a concepção de contrato propriamente hobbesiana.<sup>105</sup> Para realizarmos tal intento, vamos

---

<sup>104</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>105</sup> Desta forma não nos deteremos em traçar as teorias anteriores ou mesmo posteriores a Hobbes no que concerne a teoria contratual, posto que fazê-lo ampliaria demasiadamente nosso estudo e, mesmo, mudaria o enfoque de nosso estudo, isto é, o pensamento de Thomas Hobbes no que implica sua concepção contratual.

considerar as menções e/ou conceituações que Hobbes faz de contrato<sup>106</sup> nas obras *Elements*, *De Cive*, *Dialogue* e, especialmente, o *Leviathan*, que estamos tomando como base para nosso estudo. Isto é, como o conceito de contrato vai se construindo e melhor sendo explicitado desde a obra *Elements* até o *Leviathan*, então, julgamos ser oportuno tomar como base teórica o *Leviathan*, visto que é nesta obra que o conceito de contrato, e especialmente de contrato social, toma sua forma definitiva. Assim, é esta definitiva versão hobbesiana de contrato que consideraremos especialmente e por vezes, se pertinente, retomando as formulações e menções que o autor fez nas obras anteriores já citadas. Para tal, é fundamental começarmos por aquilo que compõe um contrato, que Hobbes bem sabia serem as cláusulas. Em outras palavras, as cláusulas de um contrato são as proposições afirmativas que visam a estabelecer as regras, condições ou necessidades implícitas ao contrato para que este configure-se como tal. Ou seja, as cláusulas definem tanto o aspecto formal quanto de conteúdo daquilo que se compreenderá como contrato. Ademais, cercam e/ou limitam teoricamente o que Hobbes considera ser um contrato válido e um inválido ou nulo e anulável.

As cláusulas contratuais estabelecidas por Hobbes vão sendo desveladas na medida em que ele busca justamente dizer o que compreende o contrato e como o homem chega a realizar o contrato social. Desta forma, uma primeira formulação hobbesiana de contrato que julgamos importante retomar aqui, a encontramos entre as leis de natureza, conforme temos conhecimento pelas discussões anteriores. Ao enunciar a segunda lei de natureza, ou seja, visando a procurar e/ou estabelecer a paz um homem concorda, na medida em que o outro também o faça, em renunciar ao seu direito a todas as coisas. Assim Hobbes enuncia,

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as*

---

<sup>106</sup> Contudo, não dissertaremos sobre o léxico que Hobbes fez uso nas diferentes obras, isto é, o autor faz uso nas versões inglesas das obras dos termos: contract, pact, covenant e mesmo alliance. Sobre esta lexicografia consideramos que um rigoroso estudo e apresentação foi realizada por Luc BAROT em seu artigo, *Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance: quelques enjeux lexicaux* in: ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin: Paris, 1992.

*coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.*<sup>107</sup>

Como percebemos nas palavras de Hobbes, ao enunciar a segunda lei de natureza, aparece a ideia de contrato firmado em busca de estabelecer a paz entre os homens. Assim, esta primeira e fundamental proposição do contrato propõe duas cláusulas: uma primeira que a atitude tomada seja de plena e absoluta reciprocidade, em outras palavras, um homem só fará algo na condição e necessidade de que o outro também o faça. Portanto, fica assim estabelecida a reciprocidade como cláusula do contrato. A segunda cláusula diz respeito ao conteúdo desta atitude recíproca, isto é, o homem concorda em renunciar ao direito a todas as coisas. Logo, a segunda cláusula manifesta a essencial condição para este contrato, ou seja, a segunda lei concorda em renunciar ao direito a todas as coisas. Para que tenhamos presente o que isso significa, é bom lembrarmos o que discutimos anteriormente<sup>108</sup>, ou seja, uma lei de natureza é um preceito ou uma regra racional que visa proibir o homem de fazer algo que possa destruir a sua própria vida ou, ainda, que proíbe omitir ou não contribuir para melhor preservá-la. Ou seja, esta primeira formulação do conceito de contrato feita por Hobbes está subordinada à concepção de lei de natureza, portanto, o contrato neste sentido surge como uma *regra de proteção à vida e bem-estar do contratante*.

Prosseguindo, Hobbes afirma que, ao transferir<sup>109</sup> voluntariamente esse direito a todas as coisas, o homem não pode tornar nulo seu próprio ato voluntário. Aquele que abandonou seu direito, diz Hobbes, tem o dever de não tornar nulo seu próprio ato voluntário. Pois se assim proceder estará caindo no que Hobbes chama de injúria ou injustiça. Hobbes explica que a injustiça ou injúria correspondem à controvérsia de atitude, ou seja, não se pode desfazer voluntariamente

---

<sup>107</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 113. “*That man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself*”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 80).

<sup>108</sup> Quando traçamos importantes elucidações da teoria hobbesiana presentes no Capítulo XIV do *Leviathan*.

<sup>109</sup> Apenas para relembrar o que já expomos no texto *Precisões do Capítulo XIV*, Hobbes estabelece uma distinção entre renunciar e transferir um direito. No primeiro caso, não importa em favor de quem o indivíduo contratante irá renunciar, já no segundo existe uma pessoa, ou pessoas, a quem o direito será destinado.

aquilo que foi antes feito voluntariamente (o que também é chamado de absurdo). Logo, é cláusula também do contrato que o homem não pode ou não deve tornar nulo um ato voluntário. Mais ainda, ao transferir ou renunciar um direito, o homem o faz exclusivamente porque espera receber algum bem para si, posto que um ato voluntário tem por excelência o objetivo de trazer ou fazer o bem para aquele que agiu de forma voluntária. Logo, é cláusula do contrato que a ação voluntária visa a algum bem para aquele que a pratica. Por dedução, Hobbes afirma que há direitos que fica impossível o homem renunciar ou transferir, posto que fogem do escopo de produzir um bem para aquele que transfere ou renuncia. Sendo assim, é cláusula do contrato que o homem não pode transferir ou renunciar determinados direitos. A partir disso, Hobbes especifica quais são estes direitos, os quais compõem novas cláusulas do contrato, isto é: a resistência a ataques contra a vida e a resistência àqueles que tentam ferir ou aprisionar o corpo, em termos mais precisos, não será conteúdo de contrato algum o abandono, entrega ou transferência da vida daquele que contrata, nem mesmo será cláusula de contrato deixar-se aprisionar, posto que o homem deve garantir sua liberdade de ir e vir.<sup>110</sup>

Após estabelecer as cláusulas expostas acima, Hobbes formula a sua proposição conceituando contrato e que se tornou a mais conhecida<sup>111</sup>, isto é, “a transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*.”<sup>112</sup> Sendo assim, nesta formulação, há três elementos que precisamos retomar, isto é, ‘transferência’, ‘mútua’ e ‘direitos’. A transferência como já mencionamos acima, diz respeito ao ato de transferir algo a alguém. Trata-se de um ato direcionado. Ao contrário da renúncia que não visa a um receptor determinado, a transferência exige um receptor, isto é, alguém a quem se destina a coisa ou direito que o contratante está transferindo. A palavra mútua significa a reciprocidade exigida no contrato, isto é, o ‘eu contratante’ opera na certeza de que o ‘outro contratante’ irá igualmente fazer. O contrato

---

<sup>110</sup> Questão retomada nas discussões sobre o alcance e o limite do contrato social no próximo capítulo.

<sup>111</sup> Precisamos atentar para o necessário esclarecimento de que não se trata do conceito de contrato social, aqui estamos apenas apresentando a teoria dos contratos elaboradas por Hobbes e, portanto, esta definição corresponde a uma das definições propostas por Hobbes mais conhecida desta sua teoria contratual.

<sup>112</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

exige igual envolvimento de todas as partes contratantes. Já o direito diz respeito ao poder e/ou liberdade que cada homem possui enquanto homem, o direito pressupõe dispor, ter, usufruir de algo, em outras palavras, ter direito a algo significa poder ou ter a liberdade de chamar este algo de *meu* de forma legítima. Para melhor compreender este conceito hobbesiano, é oportuno retomar aqui uma passagem da obra *Dialogue* em que Hobbes está se ocupando de traçar a distinção entre lei e direito,

(...) a lei me obriga a fazer ou a me abster de fazer algo, e portanto deposita sobre mim uma obrigação. Mas meu direito é uma liberdade que a lei me concedeu de fazer qualquer coisa que ela não me proíbe e deixar de fazer qualquer coisa que ela não me ordene.<sup>113</sup>

Assim compreendido o que corresponde a cada termo utilizado por Hobbes ao redefinir o conceito de contrato, podemos visualizar mais rigorosamente o que Hobbes está dizendo.

Hobbes ainda determina que a transferência do acordado pode ser feita imediatamente por ambas as partes, ou pode ser feita posteriormente por uma ou ambas as partes. Dessa forma, um contratante pode entregar sua parte agora e deixar que o outro entregue a sua mais tarde. Neste sentido o contrato é chamado de pacto ou convenção. Ou se ambas as partes acordam em entregar a coisa no futuro, isso chama-se promessa ou fé. Quando a transferência não é mútua, mas uma das partes deseja transferir na esperança de ganhar amigos, serviços ou outros benefícios, ou ser recompensado no céu, isso chama-se graça, favor, mas não é contrato. Portanto, as partes contratantes podem escolher (ou acordar) o tempo de entrega da matéria ou objeto do contrato, desde que obrigatoriamente cumpram com a promessa. Pois, segundo Hobbes, aquele que já cumpriu sua parte do contrato *merece* que o outro contratante cumpra também a sua, sendo que este último tem o dever de o *fazer*. Por conseguinte, é cláusula contratual também a obrigação e/ou dever que o contrato gera nas partes contratantes.

---

<sup>113</sup> HOBBS, T., *DFJ*, 2001, p. 40-1. « For law obligeth me to do, or forbear the doing of something; and therefore it lays upon me an obligation. But my right is a liberty left me by the law to do any thing which the law forbids me not, and to leave undone any thing which the law commands me not? ». (HOBBS, T. *DFJ*, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. VI).

Ademais, Hobbes esclarece que os sinais que mostram a disposição dos contratantes em estabelecer o contrato podem dar-se na forma expressa ou por inferência. Expressos, quando os pronunciamos com palavras, dizendo exatamente o que elas significam. Já os contratos por inferência,

Os sinais por inferência são às vezes conseqüências de palavras, e às vezes conseqüência do silêncio; às vezes conseqüência de ações, e às vezes conseqüência de omissão de ações. Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante.<sup>114</sup>

Os sinais que configuram um contrato podem se dar no passado, presente ou futuro. O motivo é que todo contrato configura-se em uma transferência mútua de direitos, assim, mesmo que uma das partes deixe para entregar sua parte posteriormente, ele está obrigado a tal. “(...) na compra e na venda e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto obrigatória.”<sup>115</sup> Hobbes lembra que um contrato pressupõe duas conseqüências factuais: o mérito e a obrigação. Aquele que primeiro entregou sua parte (direito) é dito merecedor (*merit*) de receber da outra parte contratante o que lhe é devido. Este último tem a obrigação (*due*) de entregar. Também no caso em que alguém é vencedor de algo, ou quando por exemplo, se lança dinheiro para um número de indivíduos e alguns apanham tal dinheiro, nestes casos, o vencedor e aquele(s) que apanham o dinheiro são ditos merecedores. (contudo isso não é um contrato, é uma doação). Hobbes faz uma reflexão importante, uma analogia interessante de como acontece a transferência do direito no caso do prêmio oferecido e do dinheiro lançado. Ou seja, você transfere o direito ao oferecer o prêmio ou lançar o dinheiro, mas o direito só será efetivado para alguém no momento do certame (existe a indeterminação de para quem vai o direito até o momento da realização do ato). Em seguida, Hobbes dirá

---

<sup>114</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 116. “Signs by inference are: sometimes the consequence of words, sometimes the consequence of silence; sometimes the consequence of actions, sometimes consequence of forbearing an action; and generally a sign by inference of any contract is whatsoever sufficiently argues the will of the contractor”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 83).

<sup>115</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 117. “(...) in buying and selling, and other acts of contract, a promise is equivalent to a covenant, and therefore obligatory”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 83).

que existem dois tipos de mérito: no contrato, o mérito é por nosso próprio poder e pela necessidade do outro contratante; já na doação o mérito advém da bondade de quem parte a doação. Assim, no contrato um contratante merece que o outro contratante se desfaça de seu direito, mas no caso da doação um não merece que o doador se desfaça de seu direito. Apenas quando o doador se desfizer, este um (que pegou o dinheiro, que ganhou o prêmio) terá o direito, e não os outros.

No contrato, mereço do contratante que ele se desfaça de seu direito. No caso da doação, não mereço que o doador se desfaça de seu direito, e sim que, quando dele se desfizer, ele seja meu e não de outrem.<sup>116</sup>

Aqui Hobbes estabelece que esta seria a diferença entre *meritum congrui* e *meritum condigni*. Ou seja, Deus oferece o paraíso para aqueles homens que conseguem viver segundo os preceitos divinos, logo, aqueles que conseguem viver assim merecerão o paraíso, *ex congruo*. Entretanto, nenhum homem pode reclamar o direito ao paraíso com base na sua retidão, mas apenas esperar pela graça de Deus, *ex condigno*. De tais diferenciações pode-se perceber mais claramente que o contrato gera direitos e obrigações entre os contratantes.

A partir destas novas condições ou cláusulas contratuais apontadas por Hobbes é possível formularmos o conceito de contrato, até então verificado, nos seguintes termos: o contrato é uma ação voluntária, expressa ou inferida de forma indubitável, realizada pelos contratantes, que consiste na transferência mútua de direitos com fins de benefício próprio; sendo o objeto do contrato entregue de forma imediata ou posterior. Pelo referido ato, as partes envolvidas ficam obrigadas a cumprir o contrato.

Esclarecendo as condições em que contratos são elaborados, Hobbes afirma que a transferência de um direito implica também os meios de usufruir tal direito. Um exemplo que Hobbes oferece é o da transferência de uma terra, o que implica que junto com ela o indivíduo transfira também tudo o que está sobre ela, seja vegetação, bens, etc.

Expondo, ainda, as cláusulas que identificam um contrato válido, Hobbes esclarece que é impossível fazer contrato com os

---

<sup>116</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 118. “In contract I merit at the contractor’s hand that he should depart with his right; in this case of gift, I merit not that the giver should part with his right, but that when he has parted with it, it should be mine rather than another’s”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 84).

animais. Isso porque os animais não entendem a nossa linguagem, portanto, fica impossível saber da sua aceitação ou não do contrato. Logo, como foi mencionado acima, a mútua aceitação é uma cláusula do contrato. Pelas mesmas razões, Hobbes diz ser impossível fazer contratos com Deus, pois não saberíamos se eles foram aceitos ou não por Deus, muito embora, o contrato com Deus possa ser possível através de revelação sobrenatural, como aconteceu com Abraão e outros.

Uma cláusula muito importante dos contratos é aquela que diz que a matéria ou objeto destes, a qual deve ser algo possível. Isto é, o contratante tem plena convicção, no momento do contrato, que tem condições de cumprir com o contratado. Contudo, é também cláusula do contrato que ninguém fica obrigado mais do que o esforço em realizar o comprometido. Isto é, Hobbes esclarece que ao contratar o homem assume a obrigação de cumprir com o que prometeu, entretanto, pode surgir um fato posterior ao contrato que o impeça de realizar o contratado. Uma vez que esse fato novo e posterior ao momento do contrato aconteça, o contratante fica obrigado a realizar algo equivalente ao contratado e, se nem isso for possível, fica obrigado à tentativa, ao esforço de cumprir o que estava comprometido. Pois, conforme afirma Hobbes, “(...) mais do que isto [ao esforço] ninguém pode ser obrigado”.<sup>117</sup> Em suma,

(...) 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*. (itálico nosso).<sup>118</sup>

Sendo assim, pelo o que vimos acima podemos sistematizar as principais cláusulas contratuais expostas por Hobbes como sendo:

- 1- Um contrato é realizado sempre entre duas ou mais pessoas capazes de expressar por linguagem ou sinais claros e evidentes a aceitação voluntária do contratado. Por conseguinte, não se pode firmar contrato com animais ou com Deus (salvo no caso de revelação);

---

<sup>117</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 120. “(...) endeavour of performing as much as is possible (for to more no man can be obliged)”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 86).

<sup>118</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. II, p. 46. « (...) *Covenants*, therefore, oblige us not to perform just the thing itself covenanted for, but our utmost endeavour ; for this only is, the things themselves are not in our power ». (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. II).

- 2- A transferência do (s) direito (s) deve ser através da evidente aceitação tanto daquele que transfere o direito quanto daquele que recebe;<sup>119</sup>
- 3- A transferência de direitos é sempre mútua entre os contratantes;
- 4- O contrato é um ato da vontade, logo, pressupõe um bem e/ou benefício para o contratante;
- 5- O contratante fica obrigado apenas àquilo que lhe é possível, ou seja, nenhum contrato pode obrigar mais do que o maior esforço possível do contratante em realizar o acordado. “(...) não se pode esperar que nenhuma convenção obrigue mais além do que o nosso melhor esforço seja pelo cumprimento da coisa prometida, seja por uma coisa equivalente”<sup>120</sup>;
- 6- Cumprir aquilo que é acordado é uma obrigação do contratante;
- 7- Quebrar ou descumprir um contrato é injúria ou injustiça;
- 8- A matéria do contrato precisa ser algo possível de ser cumprido pelo contratante;
- 9- Em se tratando do contrato social, o fim pelo o qual os homens renunciam ao direito de proteger e defender a si mesmo a partir de sua própria capacidade em favor de uma *pessoa* (o soberano), a qual passa a proteger e defender os contratantes, é a proteção; “(...) sem essa proteção não existe razão para que um homem se prive das suas próprias vantagens e faça de si mesmo uma presa dos demais”.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> “Para a transferência do direito, portanto, duas coisas são necessárias: uma da parte daquele que o transfere, que é a suficiente significação da sua vontade em transferi-lo; outra, da parte daquele a quem o direito é transferido, que é a suficiente significação de que o aceita”. (HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XV, p. 101). In transferring of right, two things therefore are required: one on the part of him that transferreth; which is, a sufficient signification of his will therein: on the part of him to whom it is transferred; which is, a sufficient signification of his acceptation thereof”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XV).

<sup>120</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte I, cap. XV, p. 105. “(...) no covenant is understood to bind further, than to our best endeavour, either in performance of the thing promised, or in something equivalent”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XV).

<sup>121</sup> HOBBS, T., *EL*, 2002, Parte II, cap. I, p. 136. “And without that security there is no reason for a man to deprive himself of his own advantages, and make himself a prey to others”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. I).

10- É impossível abandonar ou transferir alguns direitos através de contrato;

11- Aquele que cumpre primeiro sua parte no contrato *merece* que o outro cumpra sua parte, e este tem o *dever* de cumprir.

A partir destas cláusulas contratuais, as quais também podemos dizer que são princípios ou regras que determinam o que Hobbes considera ser um contrato válido ou não, podemos avançar significativamente na compreensão da teoria contratual hobbesiana. Tomando estas regras, estes princípios ou mesmo cláusulas, como chamamos, podemos agora considerar o que é um contrato válido e quando um contrato é inválido ou nulo.

### ***c) Contratos válidos e contratos inválidos/nulos***

Depois de termos visto e por consequência analisado o conceito e juntamente as cláusulas da teoria do contrato hobbesiana, agora podemos centrar nossa discussão nos contratos válidos e naqueles inválidos ou nulos<sup>122</sup>. Já fizemos algumas precisões importantes sobre o capítulo XIV do *Leviathan*, uma vez que ele é central para nossa discussão, agora vamos demonstrar que Hobbes dedica um considerável espaço no capítulo XIV a sua teoria da nulidade contratual. Dessa forma, é oportuno que nos detenhamos aqui um momento para expor e avaliar em que circunstâncias Hobbes considera que o contrato possa ser inválido ou nulo.

Aqui precisamos abrir um parêntese para esclarecer os termos jurídicos ‘validade’, ‘invalidade’ e ‘nulidade’ ou ‘anulabilidade’. Juridicamente um contrato é válido quando todos seus requisitos e pressupostos (cláusulas contratuais) são plenamente satisfeitos e/ou respeitados, por conseguinte, a invalidade do contrato é a falta ou o vício de um ou mais dos pressupostos ou requisitos contratuais, o que não produz os efeitos desejados pelas partes contratantes, como ocorre com o contrato celebrado pelo absolutamente incapaz. Da invalidade pode ocorrer a nulidade absoluta ou nulidade relativa (também chamada

---

<sup>122</sup> Hobbes utiliza os termos ‘inválidos’ e ‘nulos’ indistintamente para significar o mesmo tipo de contrato, isto é, aqueles que ferem alguma cláusula e por isso ficam inutilizados ou sem sentido. Portanto, extintos de obrigação das partes contratantes.

anulabilidade) do contrato. Desta forma a nulidade absoluta (motivos anteriores a formação contratual) ocorre quando se ofende os preceitos contratuais, portanto, não produzirá quaisquer efeitos, visto que seu efeito é *ex tunc*, ou seja, será nulo e, por conseguinte sem efeitos desde a sua formação. Já a nulidade relativa, ou anulabilidade (motivos contemporâneos) trata-se tão somente do reconhecimento de que o contrato é defeituoso, o que não lhe tira a validade e, portanto os efeitos anteriores a constatação do defeito ou vício, visto que permanecerá eficaz enquanto não se mover ação que decrete tal nulidade, por ter a nulidade relativa. Por conseguinte, o contrato que se verifica a anulabilidade, produz efeito *ex nunc*, isto é, torna-se inválido apenas após a constatação do vício ou desrespeito de cláusulas contratuais. Partindo, assim, das concepções jurídicas de nulidades e/ou validades contratuais, - vale dizer, o que Hobbes não desconhecia e nem mesmo negligenciaria em sua teoria contratual, posto que era comprovadamente um grande conhecedor das questões jurídicas de sua época, - analisemos quais nulidades e validades contratuais Hobbes apontou em suas obras políticas.

De acordo com a concepção hobbesiana de contrato, todo contrato é um ato voluntário de todas as partes contratantes. Por conseguinte, é inválido ou nulo aquele contrato em que uma ou mais das partes não expressou por palavras ou sinais claros seu consentimento voluntário em realizar o contrato.<sup>123</sup> Assim como, torna-se nulo aquele contrato em que uma parte contratante ignora a quem ele deve se reportar para cumprir sua obrigação decorrente do contrato, ou ainda, quando desconhece ao que ele está obrigado.<sup>124</sup>

Novamente, como assinalamos acima, para um contrato existir, ou seja, para ser válido deve necessariamente estar ancorado na aceitabilidade de todos os sujeitos contratantes, ou seja, é imprescindível que as partes contratantes aceitem os termos do contrato. Logo, afirma

---

<sup>123</sup> “Os sinais de contrato podem ser *expressos* ou *por inferência*. (...) Um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contrante”. (HOBBES, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 116). “Signs of contract are either *express* or *by inference*. (...) A sign by inference of any contract is whatsoever sufficiently argues the will of the contractor”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82-3).

<sup>124</sup> “(...) jamais pode-se entender que um homem seja obrigado a obedecer àquele a quem ele não conhece”. (HOBBES, T., *EL*, 2002, Parte II, cap. II, p. 152). “(...) no man can be understood to be obliged to obey he knoweth not whom”. (HOBBES, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

Hobbes, é impossível fazer contrato com animais, pois eles não entendem ou falam, por conseguinte, eles não aceitam e transferem direitos, e “(...) sem mútua aceitação não há pacto possível”.<sup>125</sup> Com Deus também é impossível fazer contrato, a não ser pela mediação de alguém (revelação). Isso porque, em referência a Deus, também não sabemos se ele aceitou ou não.

Considerando que ao transferir ou abdicar de um direito buscando em troca beneficiar-se, o então contratante, afirma Hobbes, fica obrigado

(...) a não impedir àquele a quem esse direito foi abandonado ou adjudicou o respectivo benefício, e que *deve*, é seu DEVER, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é INJUSTIÇA e DANO.<sup>126</sup>

Portanto, configura-se em injustiça tornar nulo o próprio ato voluntário. Um homem, um contratante põe-se em obrigação para com o outro contratante e é seu dever cumprir o próprio ato voluntário ao estabelecer o contrato e com ele a transferência ou abdição de direitos. Contudo, devemos lembrar que em Hobbes dever implica poder, isto é, o homem tem sim obrigação em cumprir o contrato firmado, portanto, manter seu ato voluntário, entretanto, se de fato o cumprimento de seu dever contratual tornar-se impossível, o contratante tem a liberdade de fazer o que pode, mas não o impossível. Em outros termos, o contratante fica obrigado apenas àquilo que é o equivalente ao seu dever, ou àquilo que lhe é possível fazer. Pois como afirma Hobbes, ao impossível ninguém pode ser obrigado.

Hobbes sublinha que o assunto, objeto do contrato, é sempre um algo possível e por vir, além de constituir-se essencialmente em uma deliberação.

A matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeito à deliberação (porque fazer o pacto é um ato da vontade, quer dizer, um ato, e o último ato, da deliberação), portanto sempre se entende

---

<sup>125</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 119. “(...) and without mutual acceptation, there is no covenant.” (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 85).

<sup>126</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 114. « not to hinder those to whom such right is granted or abandoned from the benefit of it; and [it is said] that he *ought*, and it is his DUTY, not to make void that voluntary act of his own, and that such hindrance is INJUSTICE, and INJURY”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 81).

ser alguma coisa futura, e que é considerada possível de cumprir por aquele que faz o pacto.<sup>127</sup>

Por conseguinte, Hobbes assinala que prometer o que sabe não ser possível de cumprir não se configura um contrato, mas uma falsa promessa. Não obstante, se depois se torna impossível aquilo que se pensava ser possível<sup>128</sup> no momento do contrato, isso é um contrato válido. E o contratante fica obrigado a dar algo de igual valor àquilo que havia prometido. Caso isso não seja possível, deve se esforçar ao máximo para dar o que consegue, pois pelo esforço o contratante é responsável, mais do que isso não. Nos termos hobbesianos,

Mas só depois se verificar ser impossível o que antes se considerava possível o pacto é válido e, embora não obrigue à própria coisa, obriga ao valor equivalente. Ou então, se também isso for impossível, a tentativa sem fingimentos de cumprir o mais possível; porque a mais do que isto ninguém pode ser obrigado.<sup>129</sup>

Como bem pondera Warrender, “Para Hobbes, ‘dever’ implica ‘poder’, e o indivíduo não pode, portanto, ser obrigado a fazer o que lhe é impossível”.<sup>130</sup>

Os contratos feitos a partir do medo, no estado de natureza, criam obrigações, por exemplo, se concordamos em pagar um resgate ou um serviço em troca de nossa vida a um inimigo, somos obrigados a

---

<sup>127</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 120. “The matter or subject of a covenant is always something that falleth under deliberation (for to covenant is an act of the will; that is to say an act, and the last act, of deliberation) and is therefore always understood to be something to come, and which is judged possible for him that covenanteth to perform”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 86).

<sup>128</sup> Nesta consideração hobbesiana podemos perceber o quão, efetivamente, são frágeis os contratos firmados no estado de natureza, uma vez que a natureza humana é regida por imperiosas paixões, como por exemplo, o medo e a esperança, assim, a contingência é muito grande e latente.

<sup>129</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 120. “But if that prove impossible afterwards which before was thought possible, the covenant is valid and bindeth, though not to the thing itself, yet to the value; or, if that also be impossible, to the unfeigned endeavour of performing as much as is possible (for to more no man can be obliged)”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 86).

<sup>130</sup> “For Hobbes, ‘ought’ implies ‘can’, and the individual cannot therefore be obliged to perform an impossibility”. (WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes : His Theory of obligation*. Oxford at the Clarendon Press : London, 1957. Pág. 32).

fazer isso. “(...) quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido”.<sup>131</sup>

Um contrato anterior torna nulo um posterior. Ou seja, se o sujeito transfere um direito hoje, não pode querer transferir o mesmo direito amanhã.

Um contrato em que o sujeito acorda não se defender é sempre nulo.

Porque (...) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia de um direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere qualquer direito em pacto algum, nem é obrigatória. Porque embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me*; não se pode fazê-lo nestes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, não resistirei quando vieres matar-me*.<sup>132</sup>

Todo contrato que obrigue o contratante a se *autoacusar* é nulo. Conforme afirma Hobbes, “um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido”.<sup>133</sup>

Para melhor visualizarmos e sistematizarmos estas possibilidades de *nulidade* e/ou invalidade contratual nomeadas e consideradas por Hobbes, vamos retomá-las e citá-las abaixo. Portanto, são contratos nulos e/ou inválidos:

1) Todo contrato em que não se tenha a total e unânime aceitação voluntária dos termos do contrato por todos os contratantes;

2) Aquele contrato em que o contratante esteja em condição de ignorância de sua obrigação, ou ainda, desconhecendo a quem está vinculado pela obrigação contratual;

---

<sup>131</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 120. “Where no other law (as in the condition of mere nature) forbiddeth the performance, the covenant is valid”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 86).

<sup>132</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 121. “For (...) no man can transfer or lay down his right to save himself from death, wounds, and imprisonment (the avoiding whereof is the only end of laying down any right) and therefore the promise of not resisting force in no covenant transferreth any right, nor is obliging. For though a man may covenant thus *unless I do so, or so, kill me, he cannot covenant thus unless I do so, or so, I will not resist you, when you come to kill me*”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 87).

<sup>133</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 121. «A covenant to accuse oneself, without assurance of pardon, is likewise invalid”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 87).

3) Contratos com animais ou com Deus (salvo se for por revelação);

4) Contratar o impossível de realizar ou cumprir;

5) O contrato anterior anula o posterior;

6) Contrato em que o contratante acorde em não se defender;

7) Contrato em que obrigue o contratante a se autoacusar;

8) Contrato em que se abdique da própria vida<sup>134</sup>.

Na perspectiva de Warrender, todas estas nulidades ou invalidades contratuais apontadas acima, estão na categoria de contratos inválidos *ab initio*, ou seja, são contratos inválidos na sua constituição, em uma ou mais cláusulas. Contudo, argumenta o autor, ainda existe a possibilidade de contratos válidos *ab initio*, tornarem-se inválidos durante a realização de seus termos. “Assim, pode acontecer que um contrato que satisfaça todas estas condições, é invalidado em um momento posterior à realização do contrato”.<sup>135</sup> Em outros termos a classificação assumida por Warrender quanto às nulidades contratuais possíveis estão de acordo com as nulidades determinadas pela jurisdição, isto é, a nulidade absoluta e a nulidade relativa ou anulabilidade. Sendo que a primeira é a nulidade inerente a formação do contrato, portanto, não produz os efeitos desejados pelos contratantes, ou mesmo não produz obrigações, portanto seu efeito é *ex tunc*. Já o contrato anulável é aquele que por um defeito ou vício de uma ou mais cláusulas torna-se inválido, portanto com efeito *ex nunc*.

Uma primeira forma de um contrato plenamente válido em suas cláusulas tornar-se inválido trata-se da execução do comprometido ou então do perdão dos contratantes. Desta forma, o homem pode ser liberado do contrato de duas formas: executando-o ou sendo perdoado. A execução é o fim natural da obrigação; já o perdão, é a restituição da liberdade, como sendo uma retransferência do direito no qual a obrigação consistia.

Também pode-se chegar à nulidade de um contrato quando uma ou mais das condições e/ou cláusulas contratuais falharem, isto é, tornarem-se impossíveis. Como já mencionou-se acima, o contrato precisa dar-se a partir de uma matéria possível, realizável pelos

---

<sup>134</sup> Salvo algumas exceções que podem ocorrer conforme Hobbes aponta no *De Cive* (cap. VI) e no *De Homine* (11.6).

<sup>135</sup> “Thus it may happen that a covenant which satisfies all these conditions, is invalidated at a time subsequent to the making of the covenant”. (WARRENDER, H., 1957, p. 36).

contratantes, contudo, se após realizado o contrato concluir-se que a matéria é impossível, então, o contrato será inválido ou nulo. Ou seja, pode haver uma mudança de circunstância durante o período em que os contratantes deveriam efetivar o acordado e com isso a realização daquilo que seriam obrigados pelo contrato, torna-se impossível. Neste sentido, Hobbes sublinha que o medo, por exemplo, pode causar a nulidade de um contrato anteriormente válido.

A causa do medo que torna inválido um tal pacto deve ser sempre algo que surja depois de feito o pacto, como por exemplo, algum fato novo, ou outro sinal da vontade de não cumprir; caso contrário, ela não pode tornar nulo o pacto. Porque aquilo que não pode impedir um homem de prometer não deve ser admitido como impedimento do cumprimento.<sup>136</sup>

Por exemplo, um homem pode entrar em acordo com um amigo em saltar de paraquedas, contudo, no dia em que marcaram para realizar o salto, este homem recebe a notícia de que um outro alguém sofreu um acidente e morreu ao realizar um salto de paraquedas. Tal fato, surgido momentos antes do salto dos dois amigos, desencadeia o medo de um dos amigos e o faz desistir do salto. Neste caso, o contrato pode ser considerado nulo porque o homem, um dos amigos, foi abalado em sua convicção em cumprir o acordo por um fato posterior ao contrato, logo não caracteriza injustiça sua desistência, apenas covardia. No momento em que os amigos selaram o acordo, ambos compartilhavam da vontade em realizar o salto de paraquedas. Não obstante, se no momento do contrato, um dos amigos, já tinha em mente desistir, não cumprir o contrato, ou se já tinha dúvida ou medo em realizar o salto, mas concordou de forma enganosa, nesta situação, nem se caracterizaria um contrato propriamente, mas uma falsa promessa, como já sabemos. O motivo do medo só pode ser algo posterior ao contrato, jamais algo presente no momento do contrato. Logo, uma circunstância não prevista, uma possibilidade não analisada, ou mesmo um engano da razão no momento do contrato, todas estas são razões para que um

---

<sup>136</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 119. “The cause of fear which maketh such a covenant invalid must be always something arising after the covenant made (as some new fact or other sign of the will not to perform), else it cannot make the covenant void. For that which could not hinder a man from promising, ought not to be admitted as a hindrance of performing”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 85).

contrato, em tese, válido, possa se tornar inválido.<sup>137</sup> Portanto, a nulidade do contrato hobbesiano, não parece estar presa no momento específico da realização do contrato, mas pode surgir legitimamente durante a efetivação dos termos contratados.

Outra forma de um contrato previamente válido tornar-se nulo é a “menor suspeita razoável torna nulo esse pacto”.<sup>138</sup> Considerando o estado de natureza, Hobbes argumenta que em uma situação contratual em que ambas as partes acordantes não entregam de imediato o direito, se de uma das partes surgir a mínima suspeita razoável, o contrato torna-se nulo. Tal nulidade é possível e legítima, uma vez que no estado de natureza não existe nada para garantir a palavra dos acordantes. Assim, os contratantes precisam confiar unicamente na palavra, promessa, uns dos outros. Porém, como sabemos, de acordo com Hobbes, a palavra empenhada por um homem é uma garantia, no mínimo, frágil e vulnerável. Considerando que “a força das palavras (...) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos”<sup>139</sup> e que

(...) 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.<sup>140</sup>

Hobbes acrescenta que só é possível dispor, a partir da natureza do homem, de duas formas de reforçar esta palavra dada, isto é, através do medo das consequências de faltar à palavra empenhada e o do orgulho do homem em mostrar, aparentar, que não precisa faltar a ela. Ou seja, ou medo das consequências ou orgulho, são duas formas de tornar mais categórica a palavra dada, contudo, nem o medo, nem o orgulho podem efetivamente garantir, assegurar o cumprimento da

---

<sup>137</sup> Portanto, poderia parecer que esta consideração hobbesiana sobre a mudança de circunstância e assim a legítima invalidação do contrato, está se contradizendo a afirmação de Hobbes de que um homem não pode afirmar um contrato de forma voluntária e depois voltar atrás, haja vista ser um contrassenso desfazer um ato voluntário. Contudo, esta é uma falsa contradição. O homem não pode simplesmente, sem razões genuínas e legítimas, desfazer um ato voluntário, mas se comprovada a mudança de perspectiva, de circunstância, um ato voluntário pode dar lugar a um outro ato voluntário.

<sup>138</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 118. “upon any reasonable suspicion it is void”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 84).

<sup>139</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 121. “The force of words being too weak to hold men to the performance of their covenants”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. VI, p. 87).

<sup>140</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 119. “(...) the bonds of words are too weak to bridle men’s ambition, avarice, anger, and other passions, without the fear of some coercive power”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 84).

palavra empenhada. O que efetivamente vai dar essa garantia, essa segurança é um poder superior. Portanto, no Estado Civil em que o súdito pode contar com o soberano absoluto, este contrato não seria nulo, uma vez que o soberano faria valer a palavra empenhada por ambos os contratantes.

Entretanto, a possibilidade de tornar-se nulo ou inválido um contrato no Estado Civil pela razão de uma ‘suspeita razoável’, ou seja, justa ou legítima, existe. Expliquemos: pode existir circunstâncias em que o soberano perde o poder e deixa assim o súdito desprotegido, nesta situação, o súdito retoma sua liberdade e pode tornar nulo um contrato que teme não ser cumprido sem a ‘espada’ do soberano. Esta situação pode ser visualizada, por exemplo, durante uma guerra civil. O soberano pode ser gravemente ferido ou mesmo morto e neste vácuo de poder soberano, o súdito fica a mercê de sua própria força novamente, como no estado de natureza. Neste caso, pode surgir a suspeita razoável ou legítima que dá amparo suficiente para romper um contrato.

Enfim, a teoria dos contratos de Hobbes parece oferecer uma considerável margem de possibilidades de invalidade e/ou nulidade. Os contratos podem ter, efetivamente, uma nulidade intrínseca às cláusulas ou termos contratuais no momento da efetivação deste, ou ainda, estas cláusulas podem apresentar alguma falha ou incoerência no momento da realização do acordado.<sup>141</sup> Ou seja, a nulidade pode ser uma constatação prévia, como no caso de contratos com animais, pode ser uma nulidade durante o cumprimento do acordado no contrato, como no caso da ‘suspeita razoável’. A partir destas considerações de validade, invalidade e/ou nulidade contratual, pode-se concluir que a teoria contratual hobbesiana considera como contrato inválido ou nulo todo aquele contrato que tenha alguma de suas cláusulas feridas ou desrespeitadas, seja no ato ou na realização do mesmo. Ou ainda aquele contrato, por alguma razão (como circunstâncias ou variáveis desconhecidas, inesperadas ou equivocadamente analisadas), deixa de ter aplicabilidade ou fazer sentido e assim torna o contrato obsoleto ou mesmo impossível de ser cumprido.

---

<sup>141</sup> Conforme bem sistematizou Warrender em sua obra *The Political Philosophy of Hobbes* (1957).

#### ***d) O contrato social: da guerra a paz***

No capítulo I apresentamos, em detalhes, como vive e como se relaciona o homem no estado de natureza hobbesiano. Hobbes nos mostra um homem vivendo em condições de miserabilidade, embrutecimento e dominado pelo medo. O outro é visto absolutamente como um obstáculo ou mesmo inimigo, logo, o que predomina entre estes homens miseráveis e embrutecidos é uma relação de guerra de todos contra todos. Diante deste terrível cenário ou condição em que vive o homem em estado de natureza, ele chega à compreensão de que tal vida não se sustenta e que é necessário sair desta condição. Que estratégia será eficiente para realizar tamanha mudança? O que fazer para mudar esta realidade mortífera? A resposta é o contrato social, ou contrato de união, contrato de submissão, contrato de obediência, contrato de autorização; enfim, os nomes atribuídos por Hobbes ou mesmo pela literatura secundária da teoria hobbesiana, são muitos, mas a compreensão e a importância deste ato decisivo na vida do homem em estado de natureza é compartilhado e plenamente entendido por todos.

É no capítulo XIX da parte I da obra *Elements*, que Hobbes anuncia pela primeira vez nesta obra como o homem funda a sociedade, ou corpo político, como ele chama neste momento. Nesta passagem, vamos perceber que já aparecem termos caros a Hobbes como, por exemplo, a própria concepção de união, de submissão absoluta, de paz, de proteção, enfim, todos conceitos que no *Leviathan* ele irá melhor desenvolver e aprofundar. Analisemos a passagem,

A realização da união consiste nisso, que todo homem, pela convenção, obrigue a si mesmo a um e o mesmo homem, e a um e o mesmo conselho, por meio de quem todos são nomeados e determinados a fazer aquelas ações que o dito homem ou conselho deverá ordená-los a fazer e a não fazer, que ele ou eles deverão proibir, ou ordená-los a não fazer. (...) Esta união feita dessa maneira, é o que os homens atualmente chamam de um *corpo político* (*body politic*), ou sociedade civil; e os gregos chamam isso de *pólis*, ou seja, uma cidade, que pode ser definida como sendo uma multidão de homens unida como uma pessoa

por um poder comum, em favor da sua paz, defesa e benefício comum.<sup>142</sup>

Nota-se que esta longa, mas importantíssima passagem, expressa uma primeira compreensão do que acontece entre os homens, enquanto multidão, para que a sociedade seja possível. Esta união entre os homens em aceitar que alguém, uma pessoa<sup>143</sup>, tome para si a posição de uma espécie de juiz<sup>144</sup> é feita na esperança de com isso estabelecer e garantir a paz necessária para a vida e bem-estar deste homem. Por conseguinte, o homem aceitaria unir-se na submissão absoluta a esta pessoa. Notemos que nesta primeira explicitação do conceito de contrato social, realiza-se um contrato de união em que cada parte contratante compromete-se em entregar a uma pessoa o poder soberano de governar a todos, tendo como fim ou benefício à paz, a proteção e o bem comum. Logo, tem-se um contrato realizado a partir das centrais cláusulas contratuais estabelecidas por Hobbes de reciprocidade, de transferência de um direito e de ato centrado na vontade, portanto, com o objetivo de trazer algum benefício para o contratante.

Tal como na obra *Elements*, Hobbes descreveu o contrato social como uma união, assim também faz na obra *De Cive*,

Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois supõe-se que ainda

---

<sup>142</sup> HOBBS, T. *EL*, 2002, Parte I, cap. XIX, p. 131. “The making of union consisteth in this, that every man by covenant oblige himself to some one and the same man, or to some one and the same council, by them all named and determined, to do those actions, which t said man or council shall command them to do; and to do no action which he or they shall forbid, or command them not to do. (...) This union so made, is that which men call now-a-days a BODY POLITIC or civil society; and the Greeks call it {polis}, that is to say, a city; which may be defined to be a multitude of men, united as one person by a common power, for their common peace, defence, and benefit”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XIX).

<sup>143</sup> Esta ideia de pessoa será desenvolvida por Hobbes de forma mais pontual e completa na obra *Leviathan*.

<sup>144</sup> Neste momento, a figura que nas obras seguintes tomará corpo como a figura do soberano absoluto, nesta passagem está ainda descrito muito mais como uma espécie de juiz, alguém que pura e simplesmente tem o dever ou o poder de mediar e/ou decidir as controvérsias típicas da natureza humana. Esta pessoa, o soberano, é descrito aqui por Hobbes como aquela figura que irá organizar e dissipar as disputas entre os homens, dando sempre e por último, a palavra final.

consERVE um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união.<sup>145</sup>

Nota-se que, apesar de Hobbes fazer uso da palavra contrato, o que ele evidencia nesta primeira definição de contrato social é esta ideia de união no sentido de não resistir à vontade de um indivíduo ou conselho. Ou seja, o contrato social é esta união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única daquele indivíduo ou conselho.

Hobbes voltará a apresentar uma outra elaboração do conceito de contrato social no capítulo VI, na segunda parte da obra *De Cive*, denominada ‘Domínio’. Agora, o contrato social assume uma conceituação mais direta, contudo mais obscura, declara Hobbes,

(...) cada cidadão, ao pactuar com seu concidadão, assim lhe diz: *Transfiro meu direito àquele, com a condição de que também lhe transfiras o teu.*<sup>146</sup>

Enquanto na definição anterior pode-se dizer que o direito transferido pelos contratantes é o direito de governar-se, nesta definição não fica claro qual é o direito que o contratante está transferindo. Apenas temos certeza da cláusula da reciprocidade e da vontade expressa pelos contratantes.

Já no capítulo VII, Hobbes reafirma o conceito de contrato social, apenas nestes outros termos, “*Desisto de meu direito, em favor do povo, para o vosso bem, sob a condição de que também renunciéis a vosso direito, para meu bem*”.<sup>147</sup> Percebe-se que o contrato social visa a estabelecer ou garantir o bem para todos, a partir do abandono ou desistência do direito individual que vigorava no estado de natureza. O homem entende que para sua segurança e esperança de bem-estar, o

---

<sup>145</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. V, p. 96. “This submission of the will of one man or one council, is then made, when each one of them obligeth himself by contract to every one of the rest, not to resist the will of that one man or council, to which he hath submitted himself, that is, that he refuse him not the use of his wealth and strength against any others whatsoever, for he is supposed still to retain a right of defending himself against violence: and this is called UNION”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. V).

<sup>146</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. VI, p. 117. “(...) each citizen compacting with his fellow, says thus: *I convey my right on this party; upon condition that you pass a yours to the same*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

<sup>147</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. VII, p. 125. « I give up my right unto the people for your sake, on condition that you also deliver up yours for mine”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VII).

direito absoluto individual deve dar lugar ao direito absoluto de um indivíduo, ou melhor, de uma *pessoa*.

Finalmente, é no capítulo XVII do *Leviathan* que Hobbes apresenta a formulação mais concreta do contrato social firmado entre os homens: o enunciado propriamente dito do contrato social. Hobbes só o faz depois de bem e repetidas vezes ter esclarecido sua teoria contratual. Isto é, depois de ter explicitado em que condições um contrato é feito, de que forma ele pode ser feito, por quais motivos se realiza um contrato e quem pode ou está apto a realizar contratos válidos, conforme esclarecemos nas discussões anteriores. Uma vez isto feito, Hobbes enuncia o contrato social nos seguintes termos:

*Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.*<sup>148</sup>

Assim sendo, o homem, por sua única e absoluta vontade, concorda em *transferir* a um terceiro o seu *direito de governar-se*. Desse modo *autoriza* este terceiro a realizar todas as ações em seu nome. Por conseguinte, este ato voluntário, esta autorização, enfim, este contrato firmado entre os homens faz nascer o grande e absoluto soberano. Esta passagem é muito conhecida e debatida pelos leitores de Hobbes pois é considerada a formulação madura de contrato social exposta por Hobbes.<sup>149</sup> Nesta formulação do contrato social Hobbes expõe com mais clareza os termos do contrato, isto é, que direito os contratantes estão transferindo, a partir de qual condição e para qual finalidade, ou seja, um contrato de transferência do direito de autogovernar-se em prol do governo absoluto de um soberano, na condição de que todos os contratantes assim procedam e com o

---

<sup>148</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap.XVII, p. 147. “I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner”. (HOBBS, T., *Lev.*, cap. XVII, p. 109). Este mesmo contrato Hobbes já havia expressado na obra *De Cive*. O conteúdo é o mesmo, apenas a forma muda um pouco: “*Transfiro meu direito àquele, com a condição de que também lhe transfiras o teu.*” (HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p.117). *I convey my right on this party; upon condition that you passa yours to the same*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

<sup>149</sup> Até mesmo por muitos leitores é considerada ‘a’ formulação do contrato social. Desconsiderando todas as outras passagens tanto no *Leviathan* quanto mais nas outras obras em que Hobbes se refere ao contrato social que funda o Estado Civil.

fundamental e preciso objetivo de ter a paz e segurança garantidos. Embora na formulação expressada acima, Hobbes não mencione a finalidade do contrato social propriamente, temos fortes ou mais, temos contundentes afirmações hobbesianas que dão conta de sabermos que a finalidade do contrato social é seguramente a busca pela paz, segurança e bem-estar dos contratantes. Ainda, por tudo o que esclarecemos anteriormente sobre a teoria do contrato exposta por Hobbes em suas obras, tal como os casos de validade, invalidade e nulidade contratual, podemos concluir momentaneamente que o contrato social é um contrato válido.

### *e) Causa e origem do Estado*

Para Strauss, o que fundamenta em Hobbes a instituição do Estado não é o medo da morte violenta, mas sim a vaidade. Isto porque, segundo Strauss, no estado de natureza a guerra de todos contra todos não advém do medo da morte violenta, mas sim do desejo de cada homem superar, se impor ao outro, ou seja, a guerra é decorrência da vaidade. “Todo homem é (...) o inimigo dos outros homens, porque cada um deseja se sobrepor aos demais, e portanto, os agride”.<sup>150</sup> Sendo assim, o Estado é criado para evitar, limitar, regradar esta vaidade. Por conseguinte, o Estado não é criado porque o homem teme o outro, mas porque ele quer que o outro o tema. “Só o Estado é capaz de conter o orgulho de modo duradouro; de fato, não teria nenhuma *raison d'être* se o apetite natural do homem não fosse o orgulho, a ambição e a vaidade”.<sup>151</sup>

Assim, para Strauss, a vaidade é o verdadeiro fundamento do Estado hobbesiano. Mas, então, por que Hobbes diz ser o medo da morte

---

<sup>150</sup> “Todo hombre es (...) el enemigo de los otros hombres, porque cada uno desea sobrepasar a los demás y, por lo tanto, los agrede.” (STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Fondo de cultura económica de Argentina: Buenos Aires, 2006. Pág. 35).

<sup>151</sup> “Sólo el Estado es capaz de contener el orgullo de modo duradero; de hecho, no tendría ninguna *raison d'être* si el apetito natural del hombre no fuera orgullo, ambición y vanidad.” “Sólo el Estado es capaz de contener el orgullo de modo duradero; de hecho, no tendría ninguna *raison d'être* si el apetito natural del hombre no fuera orgullo, ambición y vanidad.” (STRAUSS, L. 2006, p. 36).

violenta o fundamento, se pergunta retoricamente Strauss. A justificativa, segundo Strauss, é que ao definir o fundamento do Estado como sendo a vaidade do homem em estado de natureza, significa considerar o homem mau por natureza. Em outros termos, dizer que a guerra de todos contra todos é decorrência da vaidade do homem, da paixão em se sobrepor ao outro é dizer que o homem é mau por natureza. Concordamos que a vaidade é uma paixão própria do homem hobbesiano, contudo, discordamos do peso decisório que Strauss dá a esta paixão para o estabelecimento do contrato social. Não se tem apoio teórico suficiente na literatura hobbesiana para concluir que a vaidade é a paixão que leva o homem a estabelecer o contrato social.<sup>152</sup> Mais sólido e coerente é o argumento de que o ataque ou a guerra contra o outro se dá muito mais, ou mesmo tão somente pela vulnerabilidade, igualdade e insegurança que cada homem cultiva em relação ao outro. O outro é muito mais alguém que nos amedronta, que tememos, do que alguém que desejamos amedrontar ou que nos tema. Logo, é o medo e o medo do outro, em especial que provoca ou desencadeia o estado de guerra e por consequência legitima o Estado. Para Hobbes, “a *opinião* ligada à crença de *dano* proveniente do objeto, chama-se *medo*.”<sup>153</sup> Ou seja, toda vez que um objeto externo (seja real ou imaginário) desperta a opinião do homem de que pode causar-lhe algum dano, algum mal, aí manifesta-se a paixão medo. E no estado de natureza, a opinião ou a pressuposição de que sofrerá algum dano de terceiros é uma opinião constante e dominante para o homem. Logo, o medo é uma paixão que acompanha o homem pré-político absolutamente. Assim, muito mais do que se sobrepor ao outro homem em decorrência de sua vaidade, o homem precisa se sobrepor em decorrência de seu medo. O medo, assim, é uma paixão absolutamente irresistível. Para tornar visível a força dessa paixão, poderíamos imaginar uma situação em que uma pessoa está no mar revolto, em situação de afogamento. A força irresistível do medo da morte se manifesta explicitamente e de forma puramente passional, quando essa pessoa em processo de afogamento

---

<sup>152</sup> Vale dizer que a vaidade é paixão importante sim a partir do momento em que a consideramos em relação a guerra de opiniões presentes no estado de natureza. Isto é, o homem tem opiniões distintas e divergentes sobre si mesmo e os outros, em parte pela vaidade que o domina, o que contribuiria para esta ser uma paixão influente no estabelecimento do contrato social, embora não a paixão determinante, conforme pontua Strauss.

<sup>153</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. IV, p. 34. “*Aversion* with an opinion of *hurt* from the object, FEAR”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. IV, p. 30).

encontra a tentativa de ajuda de alguém que, em vão, tenta agarrá-la e tirá-la da água, mas não consegue porque a que está se afogando “luta contra” seu salvador. O medo da pessoa que está se afogando é tão grande e tão irresistível que mesmo sabendo (racionalmente) que alguém está tentando ajudá-lo a sair daquela situação de morte iminente, ele se debate desfavoravelmente a sua própria salvação. Se debate a ponto de agarrar o seu salvador o levando para a morte também. Assim, é o medo hobbesiano no estado de natureza, um medo que supera ou está para além da racionalidade. Um medo agravado, cerceado ou fundado na imaginação.

Entretanto, nem só de medo vive ou sobrevive o homem hobbesiano. Não estamos falando da vaidade proposta por Strauss, mas falamos da esperança. A esperança é uma paixão que não se manifesta em sua intensidade aparente como o medo, mas que se manifesta de forma mais velada, no entanto, de forma inabalável. Voltando à pessoa em vias de afogamento, constata-se que, apesar de todos os indícios de morte iminente do homem em situação de afogamento, ele mantém até o último momento a esperança de sair daquela situação e continuar vivendo. A esperança é uma paixão que também pode estar para além do cálculo racional. Isto é, racionalmente o homem compreende que suas chances são nulas, mas a sua incansável paixão da esperança o leva a ainda assim a manter alguma faísca de sonho em sair daquela situação. Por conseguinte, concordamos que o medo e a esperança, de fato, são as paixões que reinam no estado de natureza e, portanto, são fundacionais para o Estado. Não desprezando a influência das demais paixões, posto que, o homem efetivamente é demasiadamente complexo em sua passionalidade para concluirmos a exclusividade de determinadas paixões.

O homem, assim, resolve entregar toda sua força e poder a uma *pessoa*. Por conseguinte, cada homem celebra pactos com todos os outros homens. Ao instituir o Estado, e, portanto o soberano absoluto, o homem tem clara e objetivamente um fim.

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a *precaução com a sua própria*

*conservação e com uma vida mais satisfeita*  
(itálico nosso).<sup>154</sup>

Por conseguinte, a restrição que o homem impinge a si mesmo, qual seja, de entregar ao soberano, através do contrato social, seu direito de governar-se, é com o objetivo e esperança de com isso favorecer sua conservação e conseguir uma vida mais satisfeita, conforme havíamos mencionado já anteriormente. A natureza humana passional e calculante demanda que o Estado seja criado a partir destes fundamentos e voltado para este fim. Não há contrato possível ou válido no qual o contratante transfira ou renuncie seu direito à vida, assim como, o contrato social é um contrato em que contrata-se para garantir e proteger a vida do contratante.

Muitos teóricos fazem uso da teoria dos jogos para explicar a teoria hobbesiana da cooperação para sair do estado de natureza.<sup>155</sup> Um dos jogos mais utilizados é o dilema do prisioneiro. Tal jogo consiste em uma situação em que dois indivíduos são presos sob suspeita de um crime, contudo a polícia não tem indícios suficientes da participação de ambos no crime. Sendo assim, entre em cena o jogo. Separando os prisioneiros, a polícia oferece a ambos o mesmo acordo: se um dos prisioneiros, confessando, testemunhar contra o outro e esse outro permanecer em silêncio, o que confessou sai livre enquanto o cúmplice silencioso cumpre 10 anos de sentença. Se ambos ficarem em silêncio, a polícia só pode condená-los a 6 meses de cadeia cada um. Se ambos traírem o comparsa, cada um leva 5 anos de cadeia. Cada prisioneiro faz a sua decisão sem saber que decisão o outro vai tomar, e nenhum tem certeza da decisão do outro. Nesta situação, as penalidades de cada jogador-prisioneiro resumem-se a: sair livre, seis meses de prisão, 5 anos ou dez anos de prisão. As escolhas resumem-se a: falar ou ficar calado. Ficando calado suas penalidades resumem-se a: seis meses de prisão ou dez anos de prisão. Falando: ficar livre ou cinco anos de

---

<sup>154</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XVII, p. 143. “The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves in which we see them live in commonwealths is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVII, p. 106).

<sup>155</sup> Não pretendemos aprofundar esta discussão da teoria dos jogos por dois motivos: não consideramos indispensável tal aprofundamento para nossos objetivos teóricos e as consideramos, na maioria, explicações esclarecedoras da teoria contratual hobbesiana, contudo, sem o que acrescentar de forma significativa.

prisão. O cálculo racional, de acordo com a teoria hobbesiana, seria seguramente em evitar o maior mal, ou seja, dez anos de prisão. Ou seja, antes de desejar o maior benefício possível que seria ficar livre, o homem pensará no maior mal possível que poderia sofrer. Associado a isso, a natureza humana sussuraria que não se pode confiar no outro, não se pode esperar o bem maior para si mesmo, a partir da confiança na cooperação do outro. Logo, a melhor opção, a mais garantida, a que evitaria o maior mal possível, seria sempre falar. O homem hobbesiano sempre falaria por duas razões: para evitar o maior mal possível e por que jamais se confia a própria vida a outro homem. Mesmo no contrato social, o homem resguarda o direito de, em última instância, proteger a si próprio. Racional é garantir a sua proteção. A cooperação é um risco muito grande no caso do dilema do prisioneiro.

Conforme entendemos a decisão do indivíduo do dilema do prisioneiro está plenamente de acordo com o homem em estado de natureza quando decide estabelecer o contrato. Expliquemos: é pela absoluta certeza de que não é possível confiar no outro, na mais plena situação de incerteza, insegurança e medo que o homem em estado de natureza decide pelo Estado, pelo soberano absoluto. Por que? Ora, uma vez que no estado de natureza reina a desconfiança, a insegurança, a angústia de morte iminente, um contrato oferece uma racional saída. Isto é, o contrato é o dispositivo necessário e suficiente para garantir uma relação segura, certa e estável entre os homens. Não preciso e não posso confiar no outro, mas se estabeleço um contrato em que inaugura um poder soberano capaz de proteger e estabelecer uma vida segura e em paz, então é racional que o faça. O contrato, assim, é o dispositivo necessário, haja vista a confiança no outro ser impossível, ou no mínimo, bastante arriscada. Embora, um indivíduo hobbesiano saiba que o contrato social pode vir a ser desobedecido, descumprido por alguém, ainda assim é a opção que oferece menor risco e maior segurança, logo é racional optar pelo Estado pois neste caso é uma confiança estratégica. Ou seja, é racional falar, aceitar voluntariamente, se me calo, a probabilidade, o risco de ter o maior mal possível é bastante evidente. Logo, o homem estado de natureza escolhe o contrato social, assim como, o prisioneiro escolhe falar, delatar.

### 3. ABUSOS E INCOERÊNCIAS: do soberano ou do súdito?

O soberano, uma *pessoa* concebida e legitimada pelo súdito de forma voluntária, não fica isento de algumas situações de questionamentos, confrontos e mesmo oposições destes mesmos súditos. De um lado, um súdito convicto de seus direitos em desobedecer, resistir e mesmo rebelar-se contra o soberano, pelo menos em algumas circunstâncias. De outro lado, um soberano absolutamente legítimo e também convicto de seu poder e direito em comandar tudo e todos de forma absoluta. Ora, até que ponto o súdito ou o soberano está com a razão? Afinal, o contrato social criou e estabeleceu as regras desta relação entre súdito e soberano, portanto, por que ou como pode haver conflito entre estas partes? O contrato social está para quem da complexidade da relação entre soberano e súdito ou esta relação está para além do contrato social? Em outros termos, o problema está no contrato social ou no que surge depois, isto é, na relação entre soberano absoluto e súdito?

Hobbes se ocupa em considerar as possíveis desobrigações, resistências, desobediências e rebeliões presentes no Estado. O autor considera algumas poucas e pontuais possibilidades do súdito resistir ou mesmo desobedecer ao soberano. Contudo, Hobbes cuidadosamente prova que a grande maioria das tentativas de resistência, desobediência e especialmente rebeliões são projetos infundados, injustos e que devem ser severamente repreendidos pelo soberano.

Hobbes reconhece que o Estado é mortal e muitas vezes sua morte ocorre por aquilo que ele chama de ‘doença’ ou ‘destempero’, isto é, a sedição. Para Hobbes, o homem costuma chegar à sedição e, por conseguinte, atentar contra seu soberano a partir de três razões: o descontentamento, a pretensão de direito e a expectativa de êxito. Muitas vezes, levados pelas paixões (em geral o medo) ou enganosos cálculos racionais, o homem acredita viver melhor sem a devida obediência ao seu soberano. Como, por exemplo, o *fool* faz.<sup>156</sup> A falsa, enganosa e perniciosa ilusão de que viveria melhor sem obedecer o soberano ou cumprir o contrato, faz com que o *fool* venha a confrontar seu soberano. O exemplo do *fool* oferecido por Hobbes na obra *Leviathan* visa justamente mostrar que o raciocínio deste é equivocado e

---

<sup>156</sup> O tão comentado e controverso exemplo hobbesiano do *fool* apresentado no capítulo XV do *Leviathan* e que estaremos discutindo logo adiante.

que este tipo de pessoa não merece ou não deve ser aceito pelo Estado. O *fool* erra, afirma Hobbes, em pensar que a justiça é coisa que não existe e que mais vantajoso para si é não cumprir o contrato. Tal pensamento é um terrível engano, sendo que tal procedimento torna-se um grande dano para o próprio *fool*, bem como para aqueles outros súditos que justamente cumprem sua palavra empenhada no contrato social.

Hobbes diz que quando o homem está em condição de dor presente ou esperada (expectativa de), ele busca a sedição como melhor alternativa. Esta dor ou poderíamos dizer descontentamento pode nascer da falsa ideia de bem-estar ou vantagem imediata, mas que a longo prazo mostra-se um terrível engano e dano ao próprio indivíduo. Na obra *Dialogue* Hobbes dá o exemplo dos bens ou cobrança de impostos que o soberano por vezes pode cobrar dos súditos e que isso gera, em alguns, descontentamento e assim sedição. Não percebe o súdito que a atitude do soberano é sempre justa e visando proteger e garantir o bem-estar do mesmo, afirma Hobbes.

A segunda causa de sedição, como Hobbes afirma, é a pretensão de direito. O homem por vezes esquece ou engana-se sobre seu dever para com o soberano e assim passa a acreditar em falsos direitos. Esta pretensão de direito pode se dar de várias formas. Uma primeira é quando aquilo que o soberano ordena vai contra a consciência do súdito. Neste caso, o súdito acredita que é ilegítimo fazer ou deixar de fazer algo que vai contra aquilo que sua consciência lhe diz. O segundo caso se dá quando o súdito acredita que o soberano está subordinado às mesmas leis que ele, desse modo quando pensam que o soberano não está cumprindo estas leis, eles têm o direito de desobedecer. O terceiro caso é quando eles passam a receber ordens de mais de uma pessoa, como se o poder soberano pudesse ser dividido. O quarto caso diz respeito a quando eles são ordenados pelo soberano a contribuir com pessoas ou bens para o serviço público, mas eles acreditam que o soberano dispõe já em sua propriedade dos mesmos bens que ele, portanto, o súdito se acha no direito de se recusar a cumprir a ordem. Já um quinto caso é quando o súdito considera que alguma ordem ou atitude do soberano está prejudicando o povo. Partindo desta sua premissa, desta opinião ele estende a conclusão para todos. Por último, o sexto caso de pretensão de direito à desobediência diz respeito a quando, como diz Hobbes, o súdito resolve chamar seu soberano de tirano. Uma

vez que o súdito considera as atitudes do soberano atroz, ele o denomina de tirano e aí considera absolutamente legítimo não só a desobediência, mas até mesmo o assassinato, pois o assassinato de um tirano seria não só legítimo como louvável.

Todas estas pretensões de direito, listadas por Hobbes, visam a mostrar como o súdito, partindo de opiniões e falsos raciocínios sobre as atitudes de seu soberano, assim como dos seus deveres como súdito, pode levar o Estado a sofrer ou adoecer de forma terminal. Hobbes argumenta que muitas destas pretensões de direito que o súdito arroga para si, eles concluíram a partir de opiniões lidas em livros de dogmáticos, dos quais, vários são ensinados publicamente. Ao dizer livros de dogmáticos, Hobbes está se referindo aos escritos gregos e latinos (por exemplo, Aristóteles e Cícero), que, segundo o autor, disseminavam uma falsa opinião da liberdade dos súditos e ensinavam a odiar a monarquia. Para Hobbes, tais livros deveriam somente ser lidos com a orientação de um sábio, pois do contrário causam falsa compreensão entre os leitores, e, por conseguinte, os incita à sedição. Assim, Hobbes afirma:

Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos.<sup>157</sup>

Agregado ao descontentamento e a esta ilusão de direito está a expectativa de êxito. Dessa forma, conclui Hobbes, juntar o descontentamento, a ilusão de direito, e a expectativa de êxito, seguramente se seguirá uma rebelião. Isto é, quando os homens sentem, imaginam que o descontentamento é geral ou mútuo; sentem que estão suficientemente fortalecidos e bem apoiados e/ou sustentados, então, estes homens têm certeza de atingir seu fim, de obter êxito. Então, conclui Hobbes que as causas da sedição são sempre o mau uso da razão. Ou seja, a má compreensão dos atos do soberano, equivocado entendimento de seus direitos e deveres perante o soberano, as ilusões e/ou falsidades alimentadas por suas paixões, enfim, a sedição é sempre um erro individual ou coletivo que nasce do mau uso da razão.

---

<sup>157</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 132. “And by reading of these Greek and Latin authors men from their childhood have gotten a habit (under a false show of liberty) of favouring tumults and of licentious controlling the actions of their soveigns”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 141).

Contudo, como já apontamos, existem algumas justificativas para a desobrigação ou então para a desobediência e resistência, segundo Hobbes. Na obra *Elements*, ele apresenta sistematicamente as únicas possíveis formas de o súdito ficar desobrigado de obedecer ao soberano. Primeira forma, se aquele que detêm o poder, ou seja, o soberano, renunciar ao seu lugar de forma voluntária. Segundo Hobbes, uma vez que o soberano por sua única e própria vontade renunciar o poder que lhe fora dado, isto é, de exercer a soberania de forma absoluta, o súdito não está mais obrigado à obediência. Uma segunda maneira de um súdito ficar desobrigado da obediência ao soberano é se este o exclui de sua sujeição, isto é, se o soberano por alguma razão não toma o súdito como súdito e assim o exclui, o ignora como seu súdito, então, este não tem obrigação de sentir-se obrigado a um soberano que não o reconhece. Em terceiro lugar, Hobbes aponta o exílio perpétuo como uma forma de o súdito ver-se livre da sujeição ao soberano. Se o súdito está fora do alcance da proteção de seu soberano, não há razão para que o súdito preste alguma obediência ao soberano. De fato, o soberano não é seu soberano, uma vez que não se ocupa da proteção daquele sujeito exilado. Também, aquele súdito que é tomado por meio de conquista, deixa de ter o dever, obrigação ou sujeição ao seu antigo soberano, visto que agora está sob a sujeição do seu conquistador. Por último, Hobbes elege a ignorância sobre quem é o soberano como uma desobrigação da sujeição. Em outras palavras, se o súdito desconhece, não foi informado sobre quem é seu soberano, aquele não pode obedecer este.<sup>158</sup> Como afirma Hobbes, “jamais pode-se entender que um homem seja obrigado a obedecer àquele a quem ele não conhece.”<sup>159</sup> Estas são, de acordo com Hobbes, as formas de legítima desobrigação do súdito para com seu soberano.

Mas ainda resta a desobediência ou resistência que se caracterizam por um afronto direto à ordem do soberano. Poderíamos dividir as causas da desobediência ou resistência do súdito em relação ao soberano a partir de dois motivos principais: 1) Diante de uma ordem

---

<sup>158</sup> Um exemplo desta desobrigação por ignorância poderíamos dizer que são os povos indígenas da Amazônia, posto que estes povos vivem em território brasileiro, contudo estão a margem do Estado brasileiro pois não reconhecem ou mesmo não sabem que fazem parte deste Estado. No Brasil, não raramente se “descobre” um novo povo indígena.

<sup>159</sup> HOBBS, T. *EL*, 2002, Parte II, cap. II, p. 152. “no man can be understood to be obliged to obey he knoweth not whom”. (HOBBS, Thomas. *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

do soberano que põe em risco a vida ou o bem-estar do súdito; 2) Diante da incapacidade do soberano em garantir a paz e a segurança do súdito. Estas constituiriam as principais e legítimas motivações para a desobediência do súdito. Contudo, julgamos apropriado proceder com essa discussão no próximo capítulo, a partir do texto ‘Soberania e obediência’.

### *a) O argumento do fool*

O argumento do *fool* é simples e direto. Ele afirma, ao mesmo tempo em que contesta, dizendo que não é contra a razão descumprir o contrato. Em outros termos, ele diz não ser uma injustiça descumprir o contrato. A razão é evidente, se não cumprir o contrato se mostra mais vantajoso para mim do que o cumprir, então é justo, aceitável que eu descumpra o contrato. Afinal, o que guia ou direciona minhas atitudes, nada mais é do que o cálculo de autointeresse.

O néscio<sup>160</sup> disse em seu coração que a justiça é coisa que não existe, e às vezes disse-o também com a língua, afirmando com toda a seriedade que, se a conservação e a satisfação de cada homem está entregue ao seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim. Portanto, também fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> O termo néscio (Martins Fontes) ou tolo (tradução da Abril Cultural) nos parece não constituírem os termos mais usuais na língua portuguesa para traduzir *fool*. Hobbes na versão original do *Leviathan* inglês utiliza o termo *fool* e, como apresentaremos nos parágrafos adiante, esclarece o significado deste adjetivo *fool* conforme designando o louco, na língua portuguesa. A partir da concepção do *fool* apresentada por Hobbes nos parece mais claro e sensato traduzirmos por louco. Desta forma, ao longo de nossa discussão vamos utilizar os termos louco e *fool*.

<sup>161</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 125. “The fool hath said in his heart: ‘there is no such thing as justice’; and sometimes also with his tongue, seriously alle ging that: ‘every man’s conservation and contentment being committed to his own care, there could be no reason why

Nestes termos se apresenta o desafio do *fool*, exposto no capítulo XV do *Leviathan*, à teoria dos contrato de Hobbes. Portanto, o *fool* afronta a terceira lei de natureza, de acordo com o *Leviathan*, isto é, “*que os homens cumpram os pactos que celebram*”.<sup>162</sup>

Muitos e respeitados comentadores se ocuparam do argumento do *fool* descrito por Hobbes no capítulo XV do *Leviathan*. Gauthier, Hampton e Kavka, são alguns destes autores. Gauthier e Hampton se inscrevem, embora com argumentos distintos, no que chamamos de argumentos que tendem a ir contra a arguição hobbesiana em condenar o *fool*. Já Kavka tenta salvar e confirmar a justificativa teórica hobbesiana para classificar o *fool* como um sujeito um tanto quanto *maquiavélico*<sup>163</sup>, isto é, um sujeito astuto e ardiloso que só pensa em levar vantagem acima de tudo e de todos.

Em nossa perspectiva, as explicações que buscam clarificar o que Hobbes desejou fazer com o argumento do *fool* estão embasadas, em parte, na qualificação atribuída ao *fool*. Isto é, se o *fool* é identificado, caracterizado como um súdito, ou um sujeito que apenas pensa em se dar bem, em atingir seus fins egoístas a qualquer custo, inclusive descumprindo os contratos. Ou seja, um sujeito que mesmo que as outras partes cumpram o contrato, ele de forma a tirar vantagem, não cumprirá. No íntimo este *fool* não estaria comprometido verdadeiramente com as obrigações contratuais. Em outros termos, a qualificação do *fool* como um sujeito maquiavélico, logo, sem escrúpulos, sem palavra, um sujeito aproveitador, será crucial para a defesa ou condenação de sua atitude em desejar romper um contrato. Por outro lado, se o *fool* é caracterizado como um sujeito que levado pela sua natureza, ou seja, um sujeito de razão calculante orientado pelo autointeresse e especialmente autoproteção, a defesa ou ataque a sua atitude de não cumprir o contrato será outra. A diferença entre estas duas formas de ver o argumento do *fool* e, portanto, identificar a postura

---

every man might not do what he thought conduced thereunto, and therefore also to make or not make, keep or not keep, covenants was not against reason, when it conduced to one's benefit”.

(HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 90).

<sup>162</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 124. “*That men perform their covenants made*”.

(HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 89).

<sup>163</sup> Este adjetivo, conforme já pontuamos no capítulo I, adquiriu ao longo da história uma conotação negativa. Isto é, o adjetivo de *maquiavélico* serve para designar ou melhor para acusar alguém de ardiloso, astuto, velhaco, enfim alguém que não preza pela moral e justiça, mas sim pela vantagem própria.

deste sujeito é que se o temos como maquiavélico isso significa que metodicamente não cumprirá jamais as obrigações dos contratos, pois de fato menospreza as obrigações deste. Mas, se considerado o argumento do *fool* uma genuína atitude de cunho passional e calculante do sujeito, então, o não cumprimento do contrato é uma circunstância ou condição legítimada pela natureza humana. Assim, antes de dizer se o *fool* age de forma racional ou não, o que está em discussão no argumento do *fool*, segundo nossa visão, é a questão de quem é efetivamente o *fool*. Portanto, vamos primeiro abordar esta questão.

Hobbes utiliza em seu texto inglês o termo *fool* para designar este sujeito que argumenta ser racional descumprir um contrato, uma vez que isso acarretará benefícios próprios. No inglês *fool* ou no português ‘louco’ designa alguém com afetações intelectuais ou mentais, sendo sinônimas do termo o chamado imbecil, tolo, bobo, insensato, ou mesmo aquele sujeito ingênuo, trouxa. Enfim, como percebe-se, os sinônimos utilizados para *fool* estão presos, colados a um certo grau de deficiência ou mesmo desequilíbrio intelectual. Não há nenhum indício de que o termo *fool* esteja ligado a um desvio de atitude moral. Contudo, como define Hobbes o *fool*? Para chegarmos ao *fool* é necessário vermos a definição hobbesiana de loucura, a qual ele faz no capítulo VIII do *Leviathan* intitulado *Das Virtudes vulgarmente chamadas Intelectuais, e dos Defeitos contrários a estas*. Partindo deste título, uma primeira observação sobre a loucura é sua classificação dentro dos defeitos intelectuais, isto é, considerando que a virtude é caracterizada por Hobbes como o *engenho natural*, o qual pode ser qualificado como a *celeridade da imaginação* e a *firmeza de direção*. Logo, tudo aquilo que vá contra ou afaste-se de tais características são defeitos intelectuais, e a loucura é um destes casos. Assim Hobbes define a loucura,

(...) ter por qualquer coisa paixões mais fortes e intensas do que geralmente se verifica nos outros é aquilo a que os homens chamam LOUCURA.<sup>164</sup>

Hobbes ainda dirá que existem inúmeras espécies de loucura, as quais podem estar ligadas à má constituição dos órgãos do corpo ou de um dano a ele causado, e ainda pode derivar do dano e indisposição dos

---

<sup>164</sup> HOBBS, T. *Lev.* 2003, cap. VIII, p. 66. « to have stronger and more vehement passions for anything than is ordinarily seen in others is that which men call MADNESS ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. VIII, p. 41).

órgãos causados pela intensidade ou pelo extremo prolongamento de uma paixão (Capítulo VIII do *Leviathan*). Por conseguinte, a loucura pode manifestar-se nas paixões da vaidade, orgulho, desalento, raiva, fúria, melancolia, e tantas outras. Isto é, todo desequilíbrio, ou excessos das paixões são designadas por Hobbes como loucura. Um exemplo bastante “palpável” que Hobbes dá são os excessos do vinho, “porque a variedade de comportamento nos homens que bebem demais é a mesma que a dos loucos, uns enraivecendo-se, outros amando, outros rindo, tudo isso de maneira extravagante”.<sup>165</sup> Ainda conclui, “(...) as paixões sem guia não passam, na sua maioria, de simples loucura”<sup>166</sup>. Portanto, a loucura é a manifestação do comportamento passional de forma exagerada, potencializada ou mesmo extravagante. De forma tal que não contribui absolutamente para os bons fins, para o autointeresse do homem, pelo contrário, a loucura leva o homem a afastar-se dos benefícios para si próprio.

Sendo assim definida por Hobbes a loucura, temos conhecimento que o *fool* seria este sujeito que é ou está desequilibrado passionalmente. Isto é, está fortemente afetado por alguma paixão, ficando assim à mercê de tal ou tais paixões, o que compromete definitivamente seu cálculo racional. Por conseguinte, o argumento do *fool* não é maquiavélico, mas um argumento comprometido com a má compreensão ou desequilíbrio propriamente das paixões que habitam naturalmente o homem. O argumento do *fool*, desta forma, contribui para Hobbes mostrar ou demonstrar como o homem pode ser enganado ou pode enganar-se no seu cálculo racional devido à interferência desequilibrada ou exagerada das paixões.

Por conseguinte, o *fool* ao desejar não cumprir o contrato pratica uma injustiça. Isto porque a justiça é cumprir os contratos e esta é uma regra da razão e, ainda, uma lei de natureza. Como pontua Hobbes,

(...) a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que

---

<sup>165</sup> HOBBS, T. *Lev.* 2003, cap. VIII, p. 68. « For the variety of behaviour in men that have drunk too much is the same with that of madmen : some of them raging, others loving, others laughing, all extravagantly ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. VIII, p. 42).

<sup>166</sup> HOBBS, T. *Lev.* 2003, cap. VIII, p. 69. “that passions unguided are for the most part mere madness”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. VIII, p. 43).

destroem a nossa vida; por conseguinte é uma lei de natureza.<sup>167</sup>

Desta forma, o *fool* não agiria, de fato, conforme o melhor cálculo da razão, portanto, de seu maior autointeresse. O que não significa dizer que o *fool* seja irracional, mas apenas que realiza um cálculo equivocados, influenciado, ou melhor, dominado pelo desequilíbrio e/ou exagero de suas paixões, por isso, justamente, Hobbes o chama de *fool*.

O *fool*, conclui Hobbes, não está apto a viver em sociedade, uma vez que não compreende e não age de forma justa com relação aos contratos. Desta forma, a única atitude saudável para a comunidade é banir dela indivíduos com esta postura injusta.<sup>168</sup> Conforme conclui Hobbes,

(...) quem quebra o seu pacto, e por conseguinte declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por nenhuma sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 127. (...) Justice, therefore, that is to say, keeping of covenant, is a rule of reason by which we are forbidden to do anything destructive to our life, and consequently a law of nature". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 92).

<sup>168</sup> Para ilustrar esta conclusão hobbesiana, vamos expor aqui uma interessante passagem que Hobbes escreve comparando os homens 'insociáveis' a 'pedras inapropriadas' em uma construção civil. "Na aptidão dos homens para a sociedade existe certa diversidade de natureza, derivada da diversidade das suas inclinações, de maneira semelhante ao que verificamos nas pedras que juntamos para a construção de um edifício. Pois, tal como os construtores põem de lado, como inaproveitáveis e perturbadoras, as pedras que, devido à sua aspereza ou à irregularidade da sua forma, tiram às outras mais espaço do que elas mesmas ocupam, e além disso, pela sua dureza, não são fáceis de aplanar; assim também aqueles que, devido à aspereza da sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação das suas paixões não puderem ser corrigidos, deverão ser abandonados ou expulsos da sociedade, como hostis a ela". (HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 131). "In men's aptness to society, a diversity of nature rising from their diversity of affections, not unlike to that we see in stones brought together for building of an edifice. For as that stone which (by the asperity and irregularity of figure) takes more room from others than itself fills, and (for the hardness) cannot be easily made plain, and thereby hindereth the building, is by the builders cast away as unprofitable and troublesome, so also a man that (by asperity of nature) will strive to retain those things which to himself are superfluous and to others necessary, and (for the stubbornness of his passions) cannot be corrected, is to be left or cast out of society as cumbersome thereunto". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 95).

<sup>169</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 126. "He, therefore, that breaketh his covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into ay

Portanto, o *fool* toma como estratégia não cumprir os contratos, o que seguramente vai contra a própria concepção de contrato válido apresentada por Hobbes, isto é, não se configura um contrato válido aquele em que um ou mais dos contratantes não se compromete verdadeiramente em cumprir o acordado, mas sim, configura-se falsa promessa. Desta forma, o Estado não pode e não deve admitir homens com esta destrutiva disposição.

---

society that unite themselves for peace and defence but by the error of them that receive him". (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 92).

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O percurso deste capítulo esteve diretamente ligado a explicitação do que compreende Hobbes por contrato. Assim, nos ocupamos em esclarecer a definição propriamente de contrato, assim como, as condições em que um contrato é válido ou inválido. Nestes termos, buscamos definir todos os contratos considerados nulos em suas cláusulas desde a formação, portanto, sem produzir efeitos (*ex tunc*), tal como, os contratos que podem se tornar anuláveis por cláusulas com vícios ou desrespeitadas, e que portanto geram a anulabilidade (efeito *ex nunc*). Para tal análise nos detemos especialmente no capítulo XIV do *Leviathan*, posto que, ao nosso ver, este é o capítulo central na teoria contratual hobbesiana.

Ao esclarecer o conceito, a validade e invalidade dos contratos chegamos ao contrato central que desejávamos analisar, isto é, o contrato social. Mostramos que tal contrato está rigorosamente de acordo com as cláusulas contratuais apontadas por Hobbes como aquelas que correspondem a um contrato válido. Não obstante, o contrato social configura-se em um contrato singular e, portanto oferece certas tensões em seus efeitos. Em outros termos, o contrato social ao excluir o soberano do contrato e, por conseguinte, das obrigações contratuais, ao mesmo tempo em que legitima a soberania absoluta a este, torna a relação entre súdito e soberano tensa ou mesmo conflituosa em algumas circunstâncias. Desta forma, o contrato social poderia legitimar a nulidade de certas cláusulas contratuais ou mesmo o contrato como um todo, sob determinados aspectos ou circunstâncias específicas. Todavia, Hobbes defende certas impossibilidades de nulidade ou mais especificamente de descumprimento contratual, como no exemplo do *fool*. O argumento hobbesiano contra a atitude do *fool*, o qual diz não ser irracional descumprir um contrato, se funda no cálculo equivocado que este indivíduo faria, a partir de uma análise errada das consequências de sua atitude. Desta forma, Hobbes mostra que ao descumprir o contrato, o *fool* agiria de forma a não promover seu autointeresse. Sendo que, como analisamos neste capítulo, um contrato sempre é realizado de acordo com a vontade dos contratantes, logo, uma das cláusulas essenciais de um contrato é promover o autointeresse daquele que contrata, uma vez que a vontade é sempre uma expressão do que melhor convém ao indivíduo.



## CAPÍTULO III

### CONTRATO SOCIAL: alcances e limites

*Do nosso ato de submissão [o contrato social] fazem parte tanto a nossa obrigação como a nossa liberdade, as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum dos seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres.(HOBBS, T., Leviathan)*

Depois de termos conhecido e discutido os elementos que envolvem a origem e instituição do Estado através do contrato social, neste capítulo vamos analisar até que ponto o contrato social atinge ou não seu objetivo. A teoria contratual hobbesiana oferece controvérsias, ambiguidades, paradoxos e mesmo contradições? Ou seriam apenas leituras precipitadas e/ou equivocadas? O valor e amplitude do contrato social argumentado por Hobbes condiz com aquele que efetivamente o contrato social exerce? O soberano é absoluto ou os súditos preservam direitos de afrontar este soberano? Até que ponto vai a obrigação do súdito e até que ponto vai o direito do soberano? O contrato social pode ser rompido, desobedecido? Ou pode ser nulo? Enfim, qual é o alcance e quais são os limites do contrato social hobbesiano? Estes questionamentos sugerem e provocam, por vezes, inúmeras controvérsias e mesmo ambiguidades no pensamento hobbesiano. Nosso objetivo, ao nos propormos a produzir respostas às referidas questões, não é oferecer uma leitura última e verdadeira, mas uma leitura rigorosa e comprometida com o texto hobbesiano. Mais do que produzir respostas ou discussões apoiadas em afirmações categóricas sobre a pretensa solução para as possíveis ambiguidades hobbesianas, nos ocuparemos neste capítulo em apresentar e esclarecer por que é possível encontrar no texto hobbesiano conflitos e mesmo ambiguidades teóricas.

Ademais, as conclusões de nossa leitura dos textos políticos hobbesianos, em especial do *Leviathan*, será mais rigorosamente enfrentado neste capítulo. A hipótese que alimentou nossa busca por esclarecer o que compreende a teoria do contrato hobbesiana, em especial as nuances do contrato social, foi argumentar no sentido de possíveis rompimentos e mesmo nulidade deste último. Por conseguinte, nos próximos textos concentramos nossa discussão no sentido de demonstrar os alcances e limites de nossa hipótese.

## **1 O HOMEM HOBBSIANO: *homo naturalis* & *homo politicus***

Podemos afirmar, sem incorrer em enganos, que uma característica comum entre os teóricos clássicos do contratualismo é uma pontual e marcante exploração do conceito de natureza humana. A lógica teórica do pensamento contratualista parece exigir a construção de um mapa conceitual do personagem principal, isto é, o homem. Hobbes, o primeiro grande contratualista, apresenta, especialmente no *Leviathan*, como vimos no capítulo I, uma concepção da natureza humana que se tornou bastante conhecida, criticada, estudada e também aceita ou contestada. Conforme já sugerimos e argumentamos no capítulo I, essa definição do homem hobbesiano foi fundamental para toda a arquitetura construída por Hobbes para chegar e sustentar a legitimidade do Estado. Assim, também em nossa concepção, a possibilidade ou impossibilidade de desobediência, resistência ou mesmo o rompimento e nulidade do contrato que instituiu a sociedade civil passa necessariamente pela discussão de todas as problemáticas, nuances e conflitos que envolvem o conceito de natureza humana. Ademais, ao identificar o homem em sua natureza, Hobbes preparou as premissas necessárias para concluir a necessidade do Estado Civil e como este poderia ser atingido, ou estabelecido. Por conseguinte, a psicologia humana foi o argumento forte, contundente para estabelecer o Estado, assim como para dizer qual é a melhor forma deste Estado gerir a vida em sociedade, o que pressupõe falar em soberania absoluta.

Entretanto, o homem natural hobbesiano, tão fortemente qualificado como passional e com uma razão calculante, parece assumir ou enquadrar-se em uma postura distinta no Estado Civil. Especialmente

no que tange a passionalidade do homem, com sua entrada no Estado Civil, ocorre uma espécie de silêncio das paixões mais imperiosas. O súdito está longe de parecer aquele homem bruto, passional, individualista e calculista sustentado por Hobbes.

De fato, com a instituição do Estado, o status ontológico do homem muda, pelo menos em dois sentidos fundamentais: primeiro, ele deixa de ser simplesmente um homem e se torna um súdito e, por esta condição, responderá diferentemente do homem natural. Em outros termos, o homem natural era o único juiz de si próprio, assim como, livre para fazer uso de seu direito de natureza irrestritamente. Já o súdito obedece às leis civis impostas pelo soberano, o único e absoluto juiz, assim como, os direitos do súdito vão até onde o soberano permite ou não pode alcançar. Segundo, deixa de ser indivíduo de vontade particular e passa a ser uma *persona* de vontade unificada. Ou seja, o homem natural estava preocupado apenas com suas vontades e seu objetivo era apenas saciar estas vontades. Como apresentamos no capítulo I, o homem natural não vê rigorosamente o 'outro', apenas o tem como um obstáculo ou inimigo. No estado civil, o súdito tem sua vontade canalizada em seu representante, o soberano, aquele que se torna o representante de todas as vontades e da vontade de todos. Vontades estas que se concentram em procurar a paz e o bem-estar de todos, o que significa dizer, o bem-estar do Estado. O homem natural conhecia e obedecia apenas suas vontades e buscava apenas seus direitos, já o súdito conhece e obedece às leis civis para que possa garantir suas vontades e direitos, assim como de todos os outros súditos. Estas mudanças são necessárias e exigidas como obrigação decorrente do contrato social e da vida social que o homem se autoincumbiu.

Todo leitor de Hobbes sabe que o estado de natureza e, por conseguinte, o contrato, é também um construto da razão, uma matriz racional, que Hobbes sabiamente constrói ou, então, para usar os termos hobbesianos, que ele 'calcula' para legitimar o Estado que acredita e deseja ver fortalecido e especialmente obedecido. Contudo, como o próprio Hobbes ressaltou em suas obras, a razão, apesar de ser um cálculo muito bem articulado e elaborado pelo homem, é passível de engano. Mesmo os mais sábios na arte de somar podem, ou não estão imunes ao cálculo equivocado. Assim, Hobbes, talvez, tenha deixado algumas variantes de lado na hora de sua soma. Não por engano, mas, talvez, para enganar. Ou seja, ele sabia muito bem o que poderia

considerar e o que deveria negligenciar na hora de apresentar sua soma. De tal forma que, o estado de natureza, o contrato e por último o Estado civil, são variantes de uma soma que advém de um fator determinante para que essa conta dê certo, isto é, o homem. Sendo assim, o tipo de homem descrito por Hobbes no estado pré-político é de suma importância para sua definição do homem e sua condição no Estado civil. Afinal, o homem descrito em toda sua amplitude passional e racional, assim como as relações estabelecidas por eles, compreendem a ‘matéria’ ou a base para Hobbes estabelecer o homem artificial, isto é, o homem político. O homem natural com sua vida caótica e de permanente estado de guerra compõe a premissa ou variável central para Hobbes derivar o homem necessitante de um Estado. Contudo, o homem político e o homem natural são o mesmo indivíduo. Logo, como comportar um no outro, se são ‘pessoas’ diferentes?

Apesar de Hobbes descrever uma natureza humana repleta de vigorosas paixões, parece conservar um grande, para não dizer exagerado, otimismo quanto ao poder da razão em detrimento destas paixões. Quando dizemos grande otimismo nos referimos ao fato de Hobbes atribuir à razão a capacidade suficiente de se impor como determinante - em justificar e legitimar - o estabelecimento e, mais ainda, a obediência à soberania, assim como a eficácia do soberano. Em Hobbes, como pondera Foisneau, “A razão é suficiente para justificar a obrigação política dos súditos, a mesma razão basta para direcionar a conduta dos soberanos.”<sup>170</sup> Ou, mais ponderado, como afirma Gauthier, “[A] razão ajuda na deliberação, mostrando-nos os meios para obter, ou evitar, o que queremos.”<sup>171</sup> E ainda,

Na medida em que nós determinamos outras consequências de algum ato, nosso desejo de fazê-lo, ou não fazê-lo, altera-se. Nossa opinião é o último julgamento; o nosso julgamento das várias consequências de uma ação determina nosso último apetite, a vontade. Na medida em que julgamos correta e completamente, nós escolheremos o que melhor realiza os nossos fins.

---

<sup>170</sup> FOISNEAU, L., 2009, p. 86.

<sup>171</sup> “[the] reason aids deliberation by showing us the means to obtain, or to avoid, what we will.” (GAUTHIER, D., 1969, p. 11).

Então, o raciocínio correto permite a vontade ser  
apetite racional.<sup>172</sup>

Ou seja, Hobbes não conclui que a vontade é racional, mas que ela pode ser, uma vez que a razão avalia e/ou calcula as consequências de uma vontade e direciona esta para aquela ação que mais garantia de bem-estar possa trazer. Desta forma, embora as paixões se debatam, esperneiem e confundam, a razão pareceria mesmo atingir uma função determinante nas decisões do homem. Da mesma forma, o súdito pareceria ser muito mais prezo à razão do que às paixões, afinal, estas últimas parecem ameaçar constantemente a solidez do Estado. Agora súdito, o homem tem suas paixões silenciadas ou no mínimo, amenizadas e torna-se um súdito obediente e ciente da necessidade de ver seus direitos limitados e protegidos pelo soberano. Diante da segurança, proteção e bem-estar garantidos pelo soberano, o súdito compreende e calcula (racionaliza) que precisa e deve manter-se neste Estado, ou seja, no Estado Civil. Parece, então, que, enquanto no estado de natureza as paixões gritam e a razão sussurra, no Estado Civil esta posição se inverte. Assim, o homem hobbesiano parece ser um no estado de natureza e outro no estado civil. Teria a razão, uma faculdade que se desenvolve conforme a experiência e prática, de acordo com Hobbes, atingido seu pleno desenvolvimento no Estado Civil, por isso o homem conseguiria por freio às suas imperiosas paixões?

Como anteriormente discutimos, as paixões que fundamentalmente ajudam o homem a sair do estado de natureza são o medo e a esperança, por conseguinte, são estas paixões que aliadas à razão, direcionam o homem à obediência civil. Conforme esclarece Pinzani,

Ora, uma vez que medo e esperança oferecem a motivação para sair do estado de natureza, permanece aberta a questão de como isso possa acontecer. Neste momento entra em cena a razão, a qual não nos indica o *fim*, isto é, a saída do estado de natureza (como vimos, esta é a tarefa das paixões), mas o *meio* para tal fim. A razão

---

<sup>172</sup> “As we determine further consequences of some act, our desire to perform it, or not to perform it, alters. Our last opinion is judgment; our judgment of the several consequences of an action determines our last appetite, will. In so far as we judge correctly and fully, we will what conduces most to our ends. And so correct reasoning enables will to be rational appetite”. (GAUTHIER, D., 1969, p. 12).

define então aquelas cláusulas com base nas quais pode ser criado um estado de paz e sobre as quais os homens deveriam chegar a um acordo recíproco.<sup>173</sup>

O cálculo é simples, o homem já tem experiência do estado de natureza e do Estado Civil, logo, fica fácil perceber que o Estado Civil é a opção mais racional. Ademais, sabemos que o homem hobbesiano é essencialmente curioso, portanto, passível de aprender, logo, estas características poderiam moldar um homem civil mais sereno em suas paixões e ávido em sua razão?<sup>174</sup> É possível. O homem civil hobbesiano luta para se distanciar cada vez mais do homem natural, embora um não exista sem o outro. Todavia, não podemos esquecer que o soberano faz uso de diversos meios doutrinadores para este homem passional calculante, isto é, para garantir seu poder, o soberano controla, guia e educa o súdito. Em outros termos, o soberano sabe o súdito que tem, portanto, controla e educa inclusive as suas opiniões para desta forma ter aquele súdito que precisa: o obediente.

Seguramente, a vida do homem no Estado civil é profundamente distinta daquela que tivera no estado de natureza, contudo, este homem, agora súdito, em essência permanece o mesmo. Embora as paixões possam ser canalizadas, ou mesmo “educadas” para a vida em sociedade, assim como a razão calculante reconhecidamente desenvolva-se de forma progressiva à medida que o seu exercício permite, ainda assim, temos o homem passional e de razão calculante. Em outros termos, não temos um novo homem no Estado civil, temos uma moldura, uma adequação deste de forma metodológica, ou mesmo estratégica, para garantir o fim último deste homem, isto é, sua própria

---

<sup>173</sup> PINZANI, A., 2008, p. 65.

<sup>174</sup> Neste sentido, talvez Hobbes possa se aproximar da concepção rousseauniana sobre as mudanças que a sociedade civil pode trazer ao homem. Rousseau acreditava que, “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável (...) Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico (...) o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores (...) suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem”. (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 25-6).

vida e bem-estar. Logo, o *súdito*, resiste e persiste até o momento em que o homem entende que ele é necessário para seus fins.

## 2 SOBERANIA E SOBERANO: conflitos e nuances

A origem do conceito de soberania começa ainda nas civilizações greco-romanas e também medievais. Contudo, é a Jean Bodin<sup>175</sup> a quem, normalmente, atribuímos, na história da filosofia, a primeira contundente teorização do conceito de soberania. Em geral, quase um século mais tarde, identificamos o conceito de soberania hobbesiano como sendo igual ao de Bodin. Entretanto, essa identificação é no mínimo precipitada. Para chegar ao conceito de soberania hobbesiana é salutar retomar a discussão que Goyard-Fabre faz entre o conceito de soberania de Bodin e aquela de Hobbes.

Como discute Goyard-Fabre o conceito de soberania é partilhado por Bodin e Hobbes no que diz respeito a considerar esta como a alma ou o poder supremo<sup>176</sup> ou ainda a essência do Estado. Ambos reconhecem a soberania como aquilo que dá vida ou fundamenta o Estado, em latin *summa potestas*, em inglês *Sovereign Power*. Neste sentido, podemos dizer, seguramente, que a soberania de Bodin e a de Hobbes estão em pleno acordo.

Por outro lado, ao considerar mais detalhadamente o conceito hobbesiano de soberania, nota-se que existem diferenças consideráveis entre a sua teorização acerca da soberania e a de Bodin. Tais diferenças começam pelo projeto teórico de cada autor, isto é, o jurista Bodin busca uma teoria política, de fundamentação divina, que possa consolidar as estruturas da monarquia francesa. Ou seja, a sua teoria tem o explícito

---

<sup>175</sup> O jurista francês Jean Bodin (1529-1596) é considerado por muitos o pai da ciência política, devido a sua teoria sobre soberania. Teoria exposta em suas principais obras *Methodus* (1566) e especialmente *Les six livres de la République* (1576).

<sup>176</sup> Para Bodin, “A SOBERANIA É O PODER ABSOLUTO E PERPÉTUO de uma República”. (BODIN, Jean. *Os seis livros da República*. Primeiro Livro. Tradução, Introdução e Notas José Carlos Orsi Morel. 1 ed. São Paulo: Ícone, 2011, p. 195). Para Hobbes, “A soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro”. (Hobbes, T., *Lev.*, 2003, Introdução, p.11). “The *sovereignty* is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, Introduction, p. 03).

objetivo de justificar e/ou consolidar a soberania da monarquia francesa. É a preocupação legítima de um jurista ocupado em elaborar argumentos favoráveis a sua causa. O filósofo Hobbes, por seu lado, pretende elaborar uma ‘ciência política’ a partir do método resolutivo-compositivo. Pretende, portanto, elaborar uma teoria política a partir da ciência moderna, a qual ele reivindica, com o objetivo de legitimar racionalmente a arquitetura política necessária e “real” para o homem moderno, o qual não se “contenta” mais com a resposta natural ou teológica. São motivações ou ambições teóricas diferentes que podem levar a conclusões distintas. Ademais, Bodin coloca sua soberania sob origens naturais, enquanto que Hobbes artificializa a soberania. Em outras palavras, para Bodin, a soberania está de acordo com uma ordem ou necessidade natural divina.

(...) a soberania dada a um Príncipe com encargos e condições não é propriamente soberania nem poder absoluto, a menos que as condições apostas à criação do Príncipe sejam da lei de Deus ou da natureza.<sup>177</sup>

Já Hobbes busca nas paixões e especialmente na razão as origens da soberania, uma “criatura”, ou melhor, uma máquina artificial.<sup>178</sup> A soberania hobbesiana é criada e consolidada através do contrato que os homens estabelecem entre si, outorgando o poder absoluto ao soberano de decidir sobre todos.

Diferentemente do contratualista Hobbes, o jurista Bodin não se propõe a legitimar o poder soberano a partir de um contrato voluntário entre os indivíduos. A sua intenção é essencialmente legitimar a necessidade do poder soberano absoluto com um fundamento divino. Para tal, Bodin faz uso do *translatio imperii*, isto é, uma transferência definitiva do poder por parte do povo ao soberano ou monarca. Já em Hobbes não temos um *translatio*, mas sim um *concessio imperii*, isto é, uma confiança ou mesmo uma transferência do poder ao soberano, a partir de determinadas condições. Em outras palavras, existe um acordo, ou nos termos do contratualismo, existe um contrato em que se estabelecem premissas/cláusulas contratuais que condicionam,

---

<sup>177</sup> BODIN, J., 2011, pág. 203.

<sup>178</sup> Para aprofundar a discussão que Simone Goyard-Fabre faz sobre as aproximações e distinções acerca da soberania proposta por Bodin e a hobbesiana verificar: *La notion de souveraineté*. In: ZARKA, Y. C. 1992.

restringem e limitam a transferência do poder ao soberano. Na representação da figura do grande Leviathan a soberania é a cabeça, e esta cabeça é identificada como a vontade única que movimenta, direciona e comanda todo o corpo. A representação visual desta composição do grande Leviathan hobbesiano encontra-se já exposta por Hobbes na capa da obra *Leviathan*.<sup>179</sup> Sendo a soberania, portanto, o lugar único e maior de direção e comando do Estado, conclui-se que a figura física que recebe o papel de agir de acordo com essa soberania é propriamente o detentor legítimo e único dos poderes outorgados a ele por ocupar o lugar de soberano. Desta forma, em um primeiro olhar parece simples dizer quem é o soberano “pintado” por Hobbes. Contudo, este olhar pode se revelar desatento e parcial.

Hobbes teria desenvolvido uma teoria política que culmina com uma soberania absoluta, indivisível e irreversível. Logo, o soberano assumiria esta determinada função de comandar de forma absoluta o Estado. Entretanto, para concluir se, sem precipitações ou enganos, este papel e lugar pretensamente absoluto, indivisível e irreversível, é salutar observar mais atentamente o lugar que o soberano ocupa efetivamente no Estado hobbesiano.

A teoria hobbesiana acerca da concepção de pessoa exposta de forma pontual no início do capítulo XVI dá luz ou prepara teoricamente o desenvolvimento lógico do argumento hobbesiano que culminará com a ideia de representação, autorização e soberania. Hobbes define ‘pessoa’ retomando epistemologicamente a concepção latina e grega do termo pessoa, *persona* e *prósopon*, respectivamente na língua latina e grega. Isto é, a pessoa é aquela cuja palavra ou ações são consideradas como suas próprias ou como representando as palavras ou ações de um terceiro. Nesta definição, Hobbes distingue dois tipos de pessoa, isto é, a natural, quando as palavras e ações são da própria pessoa, e a artificial, quando as palavras ou ações são de um terceiro. Para chegar a essa definição de pessoa, como mencionou-se antes, Hobbes toma da etimologia grega e latina as referências que sustentam sua definição. Isto é, a palavra grega *prosopon* significa rosto, assim como a palavra equivalente no latim *persona* significa a aparência exterior. No teatro grego, *persona* ou *prósopon* (disfarce, rosto respectivamente) era a máscara que o ator usava para representar. Sendo assim, personificar é

---

<sup>179</sup> Na capa da versão original inglesa publicada em 1651.

representar, seja a si mesmo ou a outro. Logo, Hobbes retoma esta significação da palavra *prósopon* e a *persona* e a transfere para a ordem política. Desta forma, a pessoa política representa as palavras e ações de um ou de muitos. Hobbes personifica, unifica as vontades plurais e individuais. Na instituição da soberania, o plural torna-se uno, o indivíduo torna-se súdito, povo. Assim, para muito além da soberania de fundamento divino de Bodin, a teoria de soberania hobbesiana apresenta um novo sentido para o conceito de representatividade, o que iria influenciar e modificar os rumos da política moderna definitivamente.

Hobbes assim define textualmente o que compreende por *pessoa*:

Uma PESSOA é aquele *cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção.*<sup>180</sup>

Como mencionamos anteriormente, o que Hobbes pretende com este conceito é chamar a atenção para um outro conceito importantíssimo na definição do soberano. Isto é, uma pessoa pode ser um sujeito que *representa* as palavras ou ações de outro homem. A questão fundamental é a ideia de representação. Quem representa se faz passar por aquele que representa, quem representa diz ou faz aquilo que manda o representado, quem representa exerce um papel de ator, ou seja, é aquele que põe em cena, dá visibilidade, ou vida há um roteiro criado pelo designador. Assim é o soberano hobbesiano, um ator que representa seus autores, os homens, ou em outros termos, o soberano é aquele que *personifica* os homens, ou poderíamos dizer, *personifica* a soberania. O soberano, então, é aquele que meramente tem o papel de dizer ou fazer aquilo que determina seus autores. Neste sentido, o autor *autoriza* o ator a realizar ações em seu nome. Sendo que estas ações devem estar voltadas exclusivamente para o que seu papel foi definido, isto é, promover a paz, proteger e promover a boa vida do súdito. Nos termos hobbesianos,

O CARGO do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe

---

<sup>180</sup> HOBBS, T. *Lev.* 2003, cap. XVI, p. 138. "A person is he whose words or actions are considered either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVI, p. 101).

foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo* (...). Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem perigo ou inconveniente para a república, adquire para si próprio.<sup>181</sup>

Mas como o ator chega a ser ator? Como já discutimos no capítulo II, o homem teria realizado um contrato social, no qual acordou cada qual com cada qual em conceder, renunciar ou transferir<sup>182</sup> seus direitos de autogovernarem-se, autorizando, assim, um homem a governar de forma absoluta a vida de cada um. O soberano, portanto, nasce, ou melhor, passa a existir após firmado este contrato entre os homens ainda em estado de natureza. Logo, o soberano é fruto ou objeto de um contrato. Portanto, o soberano efetivamente não é parte contratante do contrato social, desta forma, não está submetido às obrigações e/ou deveres decorrentes deste. Contudo, o soberano é indiretamente parte do contrato social uma vez que configura-se como resultado, ou objeto como dizíamos, do contrato social. O homem contratante toma o soberano como personificação da soberania que instituiu através do contrato social, logo, este soberano é o instrumento necessário para dar visibilidade e materialidade à soberania pós-contrato que tem a função de zelar pela vida e bem-estar do homem contratante. Em uma das diversas analogias feitas por Hobbes, ele representa o Estado como um organismo vivo e, nesta analogia, a soberania é a alma do Estado. Logo, é aquilo que dá movimento, vida ao Estado. Por conseguinte, o soberano é a *pessoa* que corporifica esta alma.

---

<sup>181</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XXX, p. 283. “The office of the sovereign (be it a monarch or an assembly) consisteth in the end for which he was trusted with the sovereign power, namely, the procuration of *the safety of the people*. (...) But by safety here is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXX, p. 219).

<sup>182</sup> Embora Hobbes aponte, como exímio conhecedor da jurisprudência, a distinção entre transferir e renunciar um direito, ele acaba por fazer uso indiscriminado destes termos no que se refere ao contrato social. A nosso ver isso se dá porque formalmente o que ocorre no contrato social é uma renúncia de direitos de todos os indivíduos em estado de natureza, menos um único indivíduo. Desta forma, mesmo os contratantes não tendo transferido diretamente seus direitos a este único indivíduo que não renunciou aos seus direitos, indiretamente esta transferência ocorre posto que será ele que ficará com estes direitos renunciados pelos demais.

O soberano é legitimamente aquele que tem autoridade e poder para estabelecer a paz, tal como proteger e zelar pela vida e bem-estar dos súditos. Não basta poder, não basta autoridade, o soberano precisa de ambos. O poder, embora necessário, não é suficiente para o soberano, assim como o poder não gera autoridade. Pode-se comprovar isso analisando o exemplo hobbesiano da relação senhor-escravo. Embora, o senhor tenha poder sobre o escravo, este não tem obrigação alguma para com o senhor, pois este último não se vale de autoridade, apenas de poder. “esses homens (geralmente chamados de escravos) não têm obrigação alguma”<sup>183</sup>. Ainda, quando surge uma rebelião e os rebeldes se tornam mais poderosos do que o soberano, eles passam a ser o novo soberano, mas a sua autoridade não vem desse poder, mas do contrato de submissão feito com os vencidos. Conforme bem esclarece Hobbes no cap. XX do *Leviathan*, momento em que ele se detém nos Estados ou ainda na soberania adquirida por conquista, é o contrato que estabelece a autoridade e o poder a um soberano, seja o Estado instituído ou conquistado. Neste último, uma vez que um povo, um Estado seja vencido e, portanto dominado pela força, ele confere autoridade e poder ao vencedor a partir do momento em que decide, por contrato, se submeter ao seu novo soberano para evitar sua morte iminente.

O domínio é então adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o iminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais da sua vontade, que enquanto a sua vida e a liberdade do seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito ao seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se SERVO, mas não antes. (...) Portanto, não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XX, p. 173. “For such men, commonly called slaves, have no obligation at all”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XX, p. 131).

<sup>184</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XX, p. 173). “And this dominion is then acquired to the victor when the vanquished, to avoid the present stroke of death, covenanteth either in express words, or by other sufficient signs of the will, that so long as his life and the liberty of his body is allowed him, the victor shall have the use thereof, at his pleasure. And after such covenant made, the vanquished is a SERVANT, and not before.(...) It is not therefore the victory that giveth the right of dominion over the vanquished, but his own covenant”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XX, p. 130-1)

Por conseguinte, a autoridade é plenamente adquirida pelo soberano quando o súdito autoriza as ações do mesmo, o que o primeiro faz através do contrato social. Em resumo, o soberano tem legitimamente poder e autoridade para governar de forma absoluta o Estado.

Sabemos que o soberano, *persona* artificial, criado e definido pelo contrato social é aquele que irá proteger e promover a vida do súdito, tal como do Estado. Sua legitimidade, portanto, sua autoridade está seguramente enraizada no contrato social estabelecido entre os homens. Resta saber como este soberano efetivamente irá exercer, positivar esta autoridade e legitimidade para comandar o Estado. A resposta está no exercício da soberania. O soberano, através da concepção de soberania estabelecida por Hobbes, será o representante da vontade de todos, será aquele que determinará e fará com que se execute todas as leis positivas, será aquele que zelará e protegerá a todos e a tudo, isto é, será responsável pelo bem-estar do necessário e pertinente para garantir o exercício da soberania.

No capítulo X do *Leviathan* Hobbes esclarece em que consiste o poder, tanto o original quanto aquele que chama de instrumental.

O poder *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser *original* ou *instrumental*. O *poder natural* é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito: extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes *instrumentais* são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. X, p. 76. “The power *of a man* (to take it universally) is his present means to obtain some future apparent good, and is either *original* or *instrumental*. *Natural power* is the eminence of the faculties of body or mind, as extraordinary strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility. *Instrumental* are those powers which, acquired by these or by fortune, are means and instruments to acquire more, as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. X, p. 50).

Por conseguinte, o soberano seguramente deve ser um homem suficientemente bem servido de poder natural quanto instrumental. Uma vez que o ofício ou função determinada pelo contrato social ao soberano consiste em promover a paz, tal como proteger e promover a vida boa para os súditos, é seguro que o ofício só pode ser bem desempenhado se amparado no poder. Ora, com a união e consentimento dos indivíduos no estado de natureza para fundar e legitimar o poder soberano, estabeleceu-se o maior dos poderes humanos, de acordo com Hobbes.

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade; é o caso do poder de uma república.<sup>186</sup>

Portanto, o soberano é legitimamente um homem de grande poder, ou melhor, do maior poder possível, pois personifica a união de todos os poderes.

A soberania e, por conseguinte, o soberano hobbesiano concebido como absoluto e irrevogável parece não oferecer muita margem a questionamentos. Não obstante, o homem, matéria e artífice do Estado, portanto, do soberano, teria criado algo acima de si, superior a si mesmo e inquestionável por si mesmo? O criador teria feito uma criatura mais forte e poderoso que ela própria?

Para pensarmos as expressões ‘Estado absoluto’ e ‘poder ou soberano absoluto’, por vezes precipitadamente abribuída à teoria política hobbesiana, vamos primeiramente pensar um pouco sobre a expressão ‘absoluto’. Sabermos exatamente o peso ou alcance que o termo absoluto tem na teoria política hobbesiana é fundamental para compreendermos com que finalidade ou com que dimensão Hobbes defende um suposto Estado absoluto e, na mesma medida, um soberano absoluto. Para tanto, ou seja, para chegarmos ao ‘absoluto’ hobbesiano, é criterioso que busquemos a semântica do referido termo, presente no século XVII.

---

<sup>186</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. X, p. 76. “The greatest of human powers is that which is compounded of the powers of most men, united by consent in one person, natural or civil, that has the use of all their powers depending on his will, such as is the power of a commonwealth”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. X, p. 50).

Nádia Souki desenvolveu em seu livro *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes* (2008), uma interessante abordagem sobre a compreensão e uso do termo ‘absoluto’ no século em que Hobbes viveu e escreveu, ou seja, século XVII. Segundo Souki, a semântica do termo ‘absoluto’ e com ele também o termo ‘poder absoluto’ transitaram da concepção de pureza, perfeição para ilimitado e irrestrito durante o século XVII. Ou seja, de uma concepção perfeccionista para uma concepção de totalidade, de incontestável.

De acordo com a autora, “antes de 1600, “absoluto” era sinônimo de puro e estava associado também à ideia de perfeição. Já a expressão “poder absoluto” do monarca dizia respeito ao que lhe era próprio dentro da Constituição: o direito de fazer a guerra e a paz, de administrar a moeda, de punir sem processo os transgressores da lei etc.; trata-se mais de um atributo de ofício do que uma forma de governo. Retomando os argumentos de Daly<sup>187</sup>, Souki mostra que na obra de Shakespeare o termo “absoluto” tem uma grande variedade de sentidos, significando “positivo”, “preciso”, “sem falta”, “certo”, “perfeito”, “completo”, “indubitável”. Aí o termo não tem conotação pejorativa, pois o escritor não parece opor-se à autoridade. Com Jaime I foi necessário liberar o rei de toda jurisdição papal, se o rei não tivesse nenhum superior, isso honraria o país e exprimiria sua unidade e sua independência. Aí a integralidade e a totalidade do poder do rei exprimem o orgulho nacional e o poder absoluto do rei tem o significado de independência e não-sujeição a poderes externos. O risco que essa significação carrega é o de se passar de uma atribuição que está contida em um número definido de poderes a uma outra de natureza mais vasta e mais vaga. Mas à medida que a temperatura política subiu houve um deslizamento de sentido para uma segunda conotação. Os pregadores inflamados de Carlos I insistiram na não-limitação dos poderes e da coroa. Com a guerra civil a expressão “poder absoluto” torna-se sinônimo de tirania. Acompanhando essa mudança de conotação do termo aparecem as defesas do direito de resistência ao rei

---

<sup>187</sup> DALY, James. The Idea of Absolute Monarchy in the Seventeenth-Century England, p. 227-250. In: The Historical Journal, Vol. 21, No. 2 (Jun., 1978), pp. 227-250, published by Cambridge University Press.

e oposição ao poder ilimitado. Para os *levellers*<sup>188</sup>, por exemplo “absoluto” significa “sem limite”, ao qual “não se pode resistir”, e eles opuseram a “suprema autoridade” do povo ao *King absolute* e *tyranny*. A pergunta que surge, segundo Souki, é se Hobbes estaria isolado nessa turbulência semântica. Na concepção da autora, ela diz parecer que sim, pois Hobbes, como um apaixonado por definições, fecha a significação de absoluto construindo uma teoria de um poder de Estado absoluto conferindo-lhe a denotação de um exclusivismo sem divisão.<sup>189</sup> Contudo, não se trata do poder absoluto, ou absolutismo como sinônimo de tiranismo. O absoluto hobbesiano designa mesmo o juízo último, isto é, o soberano absoluto é aquele que acima de todos e em última instância ‘dá a palavra final’ a todos os assuntos do Estado.

O soberano absoluto hobbesiano teria a prerrogativa de ser aquele que tem a decisão final sobre tudo e todos, segundo Hampton, (...)  
um soberano absoluto é definido por Hobbes como sendo alguém que tem a decisão final de todas as questões em uma comunidade, e cujos súditos são livremente escravizados por ele.<sup>190</sup>

Não obstante, Hobbes defende que o súdito tem o direito de obedecer ou não algumas leis, segundo seu julgamento destas serem favoráveis ou não a sua autopreservação. Neste sentido, de acordo com Hampton, o argumento do soberano absoluto hobbesiano falharia, pois como o soberano seria absoluto se o súdito pode, legitimamente, decidir em última instância sobre determinadas leis do soberano? De outro modo, se é admitido a desobediência do súdito de forma legítima, uma vez que este julge estar em risco ou ameaçada sua vida por uma ordem, lei do soberano, então, a decisão final não é do soberano, mas sim do súdito. Logo, não se poderia conservar ou aceitar o termo soberano

---

<sup>188</sup> Os Levellers eram um grupo político inglês radical que reivindicava, entre outras coisas, voto universal masculino, igualdade de propriedade e política; ademais, se opunham ao direito divino dos reis. Apoiaram a execução de Carlos I durante a Guerra Civil Inglesa (séc. XVII). Os Levellers foram duramente reprimidos por Oliver Cromwelle em sua República.

<sup>189</sup> Ver SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. Edições Loyola: São Paulo, 2008, págs. 112-13.

<sup>190</sup> HAMPTON, J. The Failure of Hobbes’s Social Contract Argument. in: *The Social Contract Theorists – Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Published in the United States of America, 1999, pág. 49. « (...) an absolute sovereign is defined by Hobbes to be someone who is the final decider of all questions in a commonwealth, and whose subjects are liberally enslaved to him”.

absoluto, para um soberano que não tem absolutamente a palavra final. Desta forma, Hampton conclui,

Se seus súditos decidem que não é mais vantajoso para eles obedecerem aos comandos punitivos, o poder do soberano *deve* ser entendido como um "empréstimo" do povo, e não uma concessão permanente.<sup>191</sup>

Poderíamos então concluir com Hampton que embora o soberano hobbesiano possa ser denominado um soberano absoluto, ou seja, aquele que possui a decisão final sobre as questões do Estado, o exercício deste poder absoluto está condicionado pelo empréstimo ou autorização conferido pelo homem ao soberano quando do contrato social. Em outros termos, o homem não faz uma doação, uma concessão definitiva de seu direito de autogovernar-se ao estabelecer o contrato social, mas sim, o homem autoriza o soberano a comandar, decidir em seu nome. Tomando esta compreensão como pressuposta, seria lícito que o exercício do poder soberano de forma absoluta esteja condicionado ao julgamento do homem. Sendo assim, embora o contrato social tenha estabelecido um soberano absoluto, o exercício deste poder absoluto deve estar de acordo com os fins pelos quais o próprio soberano faz sentido, isto é, garantir a paz, a proteção e o bem-estar do homem.<sup>192</sup> Uma vez que a vida ou bem-estar deste homem seja desprotegida ou ameaçada pelo soberano, o homem tem o direito de retomar seu direito natural, o direito inclusive de afrontar o soberano e deslegitimar sua soberania absoluta.

---

<sup>191</sup> HAMPTON, J., 1999, pág. 49. "If his subjects decide it is no longer advantageous for them to obey his punishment commands, the sovereign's power must be understood to be a "loan" from the people, not a permanent grant".

<sup>192</sup> Nos termos de Curran "[The] responsibilities as sovereign include those to: secure and maintain the peace, protect individual subjects and provide and maintain the conditions necessary for a commodious life". (...) I can, therefore, call these responsibilities 'duties', not as moral duties but as duties in the sense of requirements of a job or position, such that those duties define the job or position, just as, say, duties to teach define the job of teacher". (CURRAN, Eleanor. *Reclaiming the rights of Hobbesian subjects*. Palgrave Macmillan: New York, 2007. p. 111-3). "[As] responsabilidades do soberano incluem aquelas como: assegurar e manter a paz, proteger os súditos individuais e fornecer e manter as condições necessárias para uma vida cômoda". (...) Eu posso, portanto, chamar "deveres" essas responsabilidades, não como um dever moral, mas como deveres no sentido de requisitos de um cargo ou função, de tal forma que essas funções definem o cargo ou a função, como, por exemplo, deveres para ensinar definem o trabalho do professor". Portanto, como bem aponta Curran, o soberano hobbesiano assume uma função, um posto e por conseguinte, deve desempenhar seu ofício conforme a cumprir exatamente os deveres da referida função".

Não obstante, a conclusão de Hampton de que a soberania hobbesiana falha, uma vez que Hobbes admite o resguardo de determinados direitos aos súditos, não nos parece ser a conclusão correta. Não precisamos enfraquecer ou mesmo dizer que é falha a soberania absoluta proposta por Hobbes para considerar o direito legítimo do súdito em desobedecer aos comandos do soberano sob determinadas circunstâncias. Conforme entendemos, Hobbes reconhece determinados direitos inalienáveis e, portanto, jamais transferíveis ou renunciáveis por contratos, ao mesmo tempo em que consegue legitimar um soberano absoluto. A solução hobbesiana para este suposto conflito de direitos está na clareza do que compreende justamente a soberania absoluta, assim como, a obediência específica e legítima do súdito ao seu soberano. Nuanças que tem sua origem no contrato social.<sup>193</sup>

Grande parte da preocupação hobbesiana em sua teoria política é estabelecer a gênese e a função do Estado ou, em outros termos, da soberania absoluta e irrevogável. Sendo assim, Hobbes conta com uma natureza humana repleta de vigorosas paixões e de uma razão calculante. Contudo, o estabelecimento propriamente de um conceito de soberania absoluta nasce da união entre os homens em estado de natureza - de todos, ou pelo menos da maioria<sup>194</sup>, em uma vontade única. Tal vontade se expressa na busca pela paz e proteção de si mesmo. Conforme Foisneau, “A formação dessa vontade única constitui o primeiro momento da gênese do poder soberano”.<sup>195</sup> Logo, malgrado todas as paixões e individualismo presente no estado de natureza hobbesiano, foi possível estabelecer uma união em prol de um objetivo comum. Somente a partir desta vontade de todos foi possível a soberania, isto é, a vontade única tornou possível o Estado. Ora, se para a gênese da soberania absoluta e, por conseguinte, do Estado, foi possível unir os homens em uma vontade única, por que a dissolução do Estado não é possível pela vontade única também? Hobbes nega aos súditos a possibilidade de chegarem a uma vontade única? Como bem esclarece Foisneau fazendo referência ao que Hobbes pontua sobre a

---

<sup>193</sup> A sustentabilidade desta posição pretendemos mostrar no decorrer das discussões apresentadas nos próximos parágrafos e títulos.

<sup>194</sup> Menção à concepção de democracia estabelecida por Hobbes na obra *Elements da natureza*.

<sup>195</sup> “La formation de cette volonté unique constitue le premier moment de la genèse de la puissance souveraine”. (FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Presses Universitaires de France: Paris, 2000. Pág. 271).

possibilidade de anular o contrato e renunciar, portanto, à soberania no capítulo 20, do livro VI, na obra *De Cive*, veja-se:

De um ponto de vista jurídico, é fácil constatar que nada se opõe ao fato de que os contratos podem ser anulados a partir de um comum acordo por aqueles que os fizeram. No entanto, esta possibilidade teórica não constitui uma ameaça real para a soberania, pois, cada um estando obrigado em relação a cada um, a oposição de um único contratante é suficiente como obstáculo a vontade de renúnciação de todos os outros.<sup>196</sup>

Na concepção de Foisneau, portanto, não haveria impedimento jurídico para a anulabilidade do contrato social, existe a possibilidade teórica, desde que a vontade seja unânime entre seus contratantes. Entretanto, é certo que a mera vontade de um ou alguns homens em desfazer, tornar nulo o contrato e destituir a soberania absoluta, não constitui força suficiente para efetivar tal objetivo. Uma vez que haja um único homem disposto a não desfazer o contrato, esta vontade será maior do que a vontade de todos os outros, isto porque no estado de natureza cada homem concordou com cada homem para instituir o contrato e assim estabelecer a soberania. Mas a pergunta ainda resiste, o que impede que todos os homens cheguem à conclusão de que é melhor para a paz e para a proteção de si mesmos a destituição do Estado, o fim do contrato? Hobbes defenderá, no *De Cive*, que a vontade única que prevaleceu no estado de natureza jamais pode se repetir no Estado civil.

Ora, não se deve imaginar que venha a acontecer que todos os súditos em conjunto, sem a exceção de nenhum, um dia se combinem contra o poder supremo.<sup>197</sup>

Mas o que dá esta certeza a Hobbes? Segundo Foisneau, ao pactuar no estado de natureza, o homem assume não só uma obrigação em relação a cumprir o pacto com seus iguais, como também estabelece

---

<sup>196</sup> “D’un point de vue juridique, force est de constater que rien ne s’oppose à ce que des contrats puissent être anulés d’un commun accord par ceux qui les ont passés. Néanmoins, cette possibilité théorique ne constitue pas une menace réelle pour la souveraineté, car, chacun étant obligé envers chacun, l’opposition d’un seul des contractants suffit à faire obstacle à la volonté de renonciation de tous les autres”. (FOISNEAU, L., 2000, p. 273).

<sup>197</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p. 116. “But it is not to be imagined that ever it will happen, that all the subjects together, not so much as one excepted, will combine against the supreme power”. (HOBBS, T., *DC*, , *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, cap. VI).

uma obrigação de obedecer ao soberano, isto segundo a fórmula do contrato, “*Transfiro meu direito àquele, com a condição de que também lhe transfiras o teu.*”<sup>198</sup> Sendo assim, o homem assume uma dupla obrigação : “(...) primeira, a que cada um deve a seus concidadãos ; segunda, a que eles devem a seu príncipe ”.<sup>199</sup> Logo, para Foisneau,

Hobbes mostra, assim, uma dupla obrigação no fundamento do Estado: de um lado, a obrigação recíproca que une os cidadãos uns aos outros no projeto comum deles abandonarem os direitos naturais, e de outro lado, a obrigação singular que vincula cada um ao soberano que os protege.<sup>200</sup>

Nesta perspectiva, ainda que todos acordem em desfazer o contrato, ou destituir o soberano, permanece a obrigação com o soberano. Como pondera Foisneau,

Se um cidadão acha que pode se liberar de sua sujeição, por acordar com seus concidadãos e contratantes, ele é chamado à ordem por uma segunda obrigação, aquela que o vincula ao soberano.<sup>201</sup>

Entretanto, aceitando esta premissa apontada por Foisneau, isto é, de que o súdito teria para além da obrigação com seus pares contratantes, uma obrigação para com o soberano, deveríamos concluir que esta obrigação é condicional. Expliquemos: a pretensa obrigação que o homem assume diante de seu soberano deve ter sua validade ou legitimidade até o momento em que tal obrigação constitui medida certa para garantir sua própria paz, preservação e bem-estar. A partir da formulação e objeto do contrato social firmado entre os homens, não é possível admitir que a obrigação que este deveria ao seu soberano

---

<sup>198</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p. 117. “*I convey my right on this party, upon condition that you pass yours to the same*”. (HOBBS, T., *DC*, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, cap. VI).

<sup>199</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p. 118. “(...) first, that which is due to their fellow-citizens; next, that which they owe to their prince”. (HOBBS, T., *DC*, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, cap. VI).

<sup>200</sup> “Hobbes fait ainsi apparaître une double obligation au fondement de l’État : d’une part, l’obligation réciproque qui lie les citoyens les uns aux autres dans leur commun projet de se dessaisir de leur droit naturel, et d’autre part, l’obligation singulière qui lie chacun au souverain qui le protège”. (FOISNEAU, L., 2000, p. 275).

<sup>201</sup> “Si un citoyen pense pouvoir se libérer de sa sujétion en s’accordant avec ses concitoyens et cocontractans, il se trouve rappelé à l’ordre par une seconde obligation, celle qui le lie au souverain”. (FOISNEAU, L., 2000, p. 275).

configura-se em uma obrigação irrestrita e ilimitada. O soberano existe ou é criado para atender um fim imposto pelo homem contratante, portanto, é de se esperar que este soberano cumpra seu papel ou então cairá sob o jugo do contrante e único artífice deste soberano.

### *a) Soberania e obediência*

A concepção hobbesiana de pessoa opera uma grande mudança na sua teoria política, especialmente no que ele irá depois considerar como soberania, conforme observamos acima. No estado de natureza tinham-se vontades múltiplas, controversas e individuais. Com a personificação dos indivíduos, tem-se o povo com vontade única. A personificação é possível a partir da ideia de contrato social, momento em que os homens acordam entre si em transferir o direito a dispor de tudo, originário do estado de natureza, para um homem artificial que personifica esses direitos. É a autorização voluntária do homem que possibilita a soberania. Por outro lado, o povo, a união, só legitima-se a partir do soberano. Isto é, conforme conclui Lessay, “segundo Hobbes, o instituído faz o instituinte”.<sup>202</sup> Em outras palavras, para que o soberano existisse foi necessário que os indivíduos acordassem entre si em renunciar a direitos e em transferí-los à pessoa do soberano. Somente a partir do constituído – o soberano – os constituintes- os indivíduos- passaram a existir como povo. Em conclusão, não é o povo que possibilita o soberano, mas o soberano que possibilita o povo.

A ideia hobbesiana de pessoa, pressupõe ou está implicada na ideia de representação e de autorização, são os conceitos centrais para a conclusão lógico-calculista da razão hobbesiana, isto é, a soberania. Logo, o soberano não é fruto de coação, opressão ou imposição, e nem mesmo representa seus caprichos ou vontades. Pelo contrário, ele é fruto da vontade e representa o povo. Visualizar esta lógica do raciocínio hobbesiano é central para compreender como o dever de obrigação e obediência do súdito ao soberano está fundamentada na mais absoluta legitimidade político-jurídica. O contrato social deu essa legitimidade ao

---

<sup>202</sup> “chez Hobbes, l’institué fait l’instituant”. (LESSAY, Franck. **Le vocabulaire de la personne**. In : ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin: Paris, 1992. Pág. 165).

soberano, ou seja, a personificação das vontades individuais concretizou uma figura artificial, denominada soberano, que pode e deve agir representando o, agora, povo.

Não foi gratuita a escolha hobbesiana em concluir a primeira parte do *Leviathan*, sobre o homem, com o capítulo XVI, lugar em que, depois de ter mostrado a natureza humana, esclarece como esse homem individual, dominado por paixões, pode ser personificado, pode, então, ser representado. Expondo o conceito de pessoa, de autorização e de representação, Hobbes conclui a primeira parte de sua mais importante obra política e “dá a deixa” para o que coroa a sua concepção de representação e, então, soberania, isto é, de Estado.

Hobbes começa o capítulo XVII da segunda parte de sua obra *Leviathan*, que tratará do Estado, com a afirmação de que o fim último, a causa final do homem ter introduzido sobre si mesmo a restrição aos seus direitos e criar o Estado, seguramente é se proteger, possibilitar a própria vida, bem como uma vida mais segura e boa. Hobbes dirá, logo em seguida, que o homem é consciente de que a sua natureza repleta de paixões que são, em grande medida, contrárias às leis de natureza, só os leva à guerra, à morte violenta e prematura. Sendo assim, a moral – no sentido das leis de natureza – não é suficiente para estabelecer a paz e a vida boa para o homem. É necessário que o homem mais do que um status moral, deva ter status jurídico-político. É o estabelecimento do Estado e com ele as leis positivas, ou seja, o direito, que o homem pode efetivamente viver em paz. Assim, Hobbes coroa toda a argumentação precedente. Isto é, a concepção de uma natureza humana calculista e repleta de paixões; o direito de natureza de defender sua própria vida de todas as formas possíveis; as leis de natureza e é claro, a concepção de pessoa. Por fim, as noções de autorização e representação. Todas estas concepções ou argumentos hobbesianos são coroadas e/ou concluídos nos seguintes termos:

*Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.*<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XVII, p. 147. “I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. XVII, p. 109).

Em resumo, nasce finalmente o grande Leviathan, o homem artificial, o deus mortal, isto é, o soberano.

Contudo, podemos concluir que ao definir a soberania, Hobbes estabelece um paradoxo. Ao mesmo tempo em que parece efetivamente conferir ao soberano um poder ilimitado, também confere ao súdito o direito irrestrito de conservar sua vida. Ou seja, ao mesmo tempo em que o homem preserva a liberdade de resistência, também entrega, autoriza o poder absoluto ao soberano.<sup>204</sup> Por que Hobbes comete esse “engano”, aparentemente de fácil percepção, em sua teoria política? Esse paradoxo se sustenta ou é mais uma leitura precipitada daquilo que Hobbes escreveu? A soberania implica obediência até que ponto? Que direitos ou deveres o súdito tem diante do soberano? Existem limites para o dever do primeiro em obedecer ao segundo? A desobediência pode ser legítima? Todas estas questões passam pelo contrato social e, concomitantemente, pela relação estabelecida entre súdito e soberano. Logo, para responder as questões postas é preciso, antes de mais nada, definir ou saber qual é a natureza da relação entre súdito e soberano, o que nos leva a questionar o alcance ou limite do contrato social instituído.

Dentro da perspectiva mecanicista assumida por Hobbes, a máquina artificial ou o homem artificial, em que se configura o Estado hobbesiano, a soberania, seguramente, é apresentada como o coração deste homem. Pergunta-se: como Hobbes constrói esse coração poderoso que faz o homem artificial viver bem e com segurança? A origem da soberania está vinculada ao contrato social. O contrato social configura-se na chave de todos os conceitos centrais elaborados para compor a sintonia conceitual que estrutura e consolida o Estado necessário hobbesiano, como vimos esclarecendo. Conforme pressupõe Hobbes, os homens por sua única e exclusiva vontade e razão acordam entre si em limitar, em renunciar seu direito sobre tudo, em nome da esperança em obter a paz e a segurança de que precisam para viver, a partir da instituição de um Estado. Logo, é a renúncia mútua de direitos entre os homens em prol de um só que dá condição para a origem da soberania. Contudo, sobre esse ponto hobbesiano, salienta Goyard-Fabre,

---

<sup>204</sup> Cf: COHEN, Andrew. *Retained liberties and absolute hobbesian authoriztion*. In: Hobbes Studies. Vol XI – 1998: 33-45.

A soberania não nasce nem de um pacto de associação, nem de um pacto de sujeição; ela é o corolário da representação, ela mesmo fundada a partir de um ato de autorização, do qual Hobbes expõe a natureza pelo exame da noção de pessoa.<sup>205</sup>

Isto é, o que origina a soberania são os conceitos singulares propostos por Hobbes de representação e autorização e não propriamente o ato de acordar, de associar. Hobbes fornece uma base racional e lógica muito bem estruturada para a soberania no momento em que, estrategicamente, mostra que ao estabelecer o contrato o homem estabelece juntamente sua posição de unidade e identidade soberana. Ou seja, o contrato, factualmente, dá condições para a soberania. Em outras palavras, a vontade individual do homem em estado de natureza faz nascer, com o contrato, a vontade coletiva do povo. Temos agora uma vontade única, a vontade do povo representada na *personne* do soberano. A soberania se manifesta, se concretiza na figura do soberano, a partir da autorização que o homem dá a este no momento em que transfere seu direito a ele. Por fim, é nesse sentido que Goyard-Fabre conclui que em Hobbes a soberania é o corolário do contrato, possibilitada pela autorização e a representação construídas na essência desse contrato. O soberano é a vontade do povo materializada. É a corporificação, a representação mesma daquilo que é o povo. Segundo Goyard-Fabre,

A ideia de soberania é o resultado de um processo lógico, que define, previamente a todos os regimes, a estrutura necessária da sociedade civil. Portanto, ela não se manifesta em qualquer figura privilegiada que seja – o que, obviamente, torna insustentável o argumento de que Hobbes seria o teórico do absolutismo e o inimigo jurado de todo o liberalismo por vir. Tal interpretação falsifica a teoria hobbesiana da soberania, a qual é necessário recolocar no quadro de seu

---

<sup>205</sup> “la souveraineté ne naît ni d’un pacte d’association, ni d’un pacte de sujétion; elle est le corollaire de la représentation, elle-même fondée sur un acte d’autorisation dont Hobbes expose la nature en examinant la notion de personne”. (GOYARD-FABRE, Simone. **La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes**. In : ZARKA, Y. C., 1992, p. 219).

racionalismo, se quisermos compreender o seu significado.<sup>206</sup>

Portanto, o soberano escolhido e não imposto é o resultado de uma vontade e não de obrigação ou privilégios. Ainda, de acordo com Goyard-Fabre, Hobbes irá definir uma soberania absoluta, a qual pode ser expressa por um soberano ou uma assembleia. Trata-se de uma soberania absoluta no sentido de não limitada, de incondicionada.<sup>207</sup> Mas não no sentido de arbitrária, de dependente de caprichos ou vontades privadas de soberanos. A soberania é exercida por leis, por regras estabelecidas a partir do fim pelo qual o homem voluntária e racionalmente criou a figura soberana.

O soberano objetiva sua soberania essencialmente através das leis positivas. São as leis civis que, factualmente, obrigam o súdito a fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que o soberano ordena. Não obstante, tudo aquilo que escapa, foge ou em mais precisos termos, tudo aquilo que a lei silencia, o súdito tem a liberdade de fazer ou não. Neste caso, a liberdade do súdito está na ausência ou silêncio da lei. É uma liberdade proveniente da omissão do soberano, logo, esta liberdade de fazer ou deixar de fazer do súdito não cria maiores conflitos ou impasses entre ele e o soberano. Por outro lado, a liberdade do súdito em desobedecer toda vez que sua integridade física for ameaçada parece tornar tensa a relação entre soberano e súdito. Isto porque, embora o soberano seja, contratualmente, o defensor e protetor da vida e bem-estar do súdito, uma vez que o súdito vê-se em situação de perigo iminente de morte ou ferimento, tem a liberdade de desobedecer. Nesta situação o súdito recupera sua liberdade natural, haja vista Hobbes confirmar que, “os pactos no sentido de cada um se abster de defender o

---

<sup>206</sup> “L’idée de souveraineté résulte d’un processus logique qui définit, en deçà de tous les régimes, la structure nécessaire de la société civile. Elle ne saurait donc se manifester en quelque figure privilégiée que ce soit – ce qui, à l’évidence, rend insoutenable la thèse selon laquelle Hobbes serait le théoricien de l’absolutisme et l’ennemi juré de tous les libéralismes à venir. Une telle interprétation falsifie la théorie hobbesienne de la souveraineté, qu’il est nécessaire de replacer dans le cadre de son rationalisme si l’on veut en saisir le sens”. (GOYARD-FABRE, S., *In*: ZARKA, Y. C., 1992, p. 223).

<sup>207</sup> Entretanto, como já afirmamos, o exercício deste poder soberano não configura-se como incondicionado ou ilimitado, pelo contrário, ele vai até o limite de afetar as condições pelas quais o homem estabeleceu a soberania absoluta, isto é, a proteção e bem-estar da vida deste homem.

seu próprio corpo são nulos”.<sup>208</sup> Neste sentido, ainda, Hobbes estabelece que o súdito tem a liberdade de desobedecer ao soberano quando a ordem for para matar-se ou matar outro alguém. Por conseguinte, parece mesmo que toda vez que a vida do súdito estiver em jogo, ou melhor, estiver sob ameaça, o súdito faz uso de sua liberdade natural.<sup>209</sup> Vale dizer que, no argumento do soldado que se alista voluntariamente para pegar em armas pelo Estado, Hobbes pontua que neste caso ele fica obrigado a combater e não fugir sem licença do seu comandante. Este caso específico, é apontado por Hobbes no capítulo XXI do *Leviathan*,

A obrigação que às vezes se pode ter, por ordem de soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras da nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como o seu fim. Portanto, quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar. (...) E, quando a defesa da república exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação.<sup>210</sup>

Desta forma, o soldado pode recusar-se quando ordenado pelo soberano a lutar, caso seja acometido pelo temor natural da morte, ou caso, possa se fazer substituído por outro soldado, nestes casos não pratica injustiça, apenas desonra, ou covardia. Entretanto, se “se alista

---

<sup>208</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 185. “that covenants not to defend a man’s own body are void”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 141).

<sup>209</sup> Conforme sustenta Skinner : “(...) we retain an important element of our natural liberty even under legal systems of the utmost severity. When the preservation of our life or health is at stake, the arbitrary impediment constituted by our fear of the consequences of disobeying the law will be insufficient to determine our will, as a result of which our natural liberty will remain unimpaired”. (SKINNER, Q., 2008, p. 157-8). “Retemos um elemento importante de nossa liberdade natural, mesmo em sistemas jurídicos mais severos. Quando a preservação da nossa vida ou a saúde está em jogo, o impedimento arbitrário constituído por nosso medo das consequências de desobedecer a lei será insuficiente para determinar a nossa vontade, em razão do que a nossa liberdade natural permanecerá intacta”.

<sup>210</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 186-7. « the obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign, to execute any dangerous or dishonourable office, dependeth not on the words of our submission, but on the intention, which is to be understood by the end thereof. When, therefore, our refusal to obey frustrates the end for which the sovereignty was ordained, then there is no liberty to refuse. (...) And when the defense of the commonwealth requireth at once the help of all that are able to bear arms, every one is obliged”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 142-3).

como soldado, ou toma dinheiro emprestado, perde a desculpa de uma natureza timorata, e fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a dele não fugir sem licença do seu comandante”. Portanto, o soldado pode ou não praticar injustiça ao recusar-se a combater, dependendo do fim do combate, assim como, da forma com que se obrigou a combater. Desta forma, um soldado pode ser obrigado a matar para não colocar em risco a finalidade da república, entretanto, Hobbes não está dizendo que este soldado fez um contrato em deixar-se matar, apenas, acordou em combater até que seu comandante ordene.

Mas a relação entre o soberano e o súdito fica estremecida de fato quando Hobbes condiciona a obediência à proteção. Ou melhor, poderíamos dizer que ao sustentar que a “obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger”<sup>211</sup> traz uma tensão para o argumento de que o homem ao fazer o contrato social abandonaria completamente seus direitos. Hobbes ainda diz que

(...) o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum.<sup>212</sup>

Ora, se o homem tem direito de desobedecer quando o soberano não mais consegue proteger, se o direito de defender-se não é transferido ou abandonado pelo homem diante de nenhum pacto, então, como Hobbes pode em outro argumento dizer que o súdito em hipótese alguma pode contestar, ir contra o soberano, uma vez que este apenas *representa* a vontade do súdito? Se o homem firma um contrato, sobretudo para proteger sua vida, é legítimo que este fim não sendo mais possível, o contrato seja desfeito, pois era cláusula posta esta condição no momento do contrato. Se o fim do contrato torna-se impossível, obsoleto, irrealizável, o que prende o homem com esse contrato? Hobbes enfatiza que o homem não abdicou absolutamente de sua liberdade natural, quando do contrato social, apenas impôs uma restrição a esta, posto que a partir do contrato social seria o soberano o

---

<sup>211</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 188. « The obligation of subjects to he sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them ». (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 144).

<sup>212</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 188-9. « the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 144).

responsável pela preservação dos contratantes. O súdito deposita a confiança, ou mais ainda, a esperança, no soberano de este poder guardar, zelar por sua vida. Todavia, se este não o faz, por que deveria continuar ocupando o lugar de soberano?

Logo, a obediência do súdito está diretamente ligada à submissão assumida quando do contrato. Hobbes é muito claro ao afirmar que as palavras proferidas no contrato em nenhum momento tiram do homem, agora súdito, toda a liberdade natural. No Estado, as leis civis limitam e restringem a liberdade do súdito, dentro daquilo que é necessário para a paz, por conseguinte, a liberdade de autodefesa, de ir e vir, pode e seria mantida pelos súditos. Isto é, a liberdade natural do indivíduo é cerceada pela lei civil para que o objetivo do contrato social seja atingido, ou seja, para que a paz seja possível.

(...) a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz.<sup>213</sup>

Sendo assim, Hobbes dedica o capítulo XXI para explicar, esclarecer como e até que ponto o súdito tem direito de resistir ou não obedecer. Afirma que o súdito pode e deve resistir a qualquer atentado contra sua vida, seja impedindo o soberano ou qualquer um de tirar sua vida, ou mesmo de ele tirar a vida de alguém<sup>214</sup>, pois “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida”.<sup>215</sup>

Ademais, Hobbes afirma que a submissão ou obrigação do súdito vai até onde vão as leis civis. Em outras palavras, onde não há lei civil, não há obrigação. “Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou omitir”.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XXVI, p. 228. “(...) the natural liberty of man, may by the civil law be abridged and restrained; nay, the end of making laws is no other but such restraint, without the which there cannot possibly be any peace”. (HOBBS, T. *Lev.*, 1994, cap. XXVI, p. 175).

<sup>214</sup> Salvo o argumento do soldado conforme esclarecemos anteriormente.

<sup>215</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 115. “a man cannot lay down the right of resisting them that assault him by force, to take away his life”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>216</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 134. “In cases where the sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do or forbear”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 143).

Logo, o indivíduo pode desobedecer em algumas circunstâncias. A desobediência é legítima quando trata-se de preservar a vida do indivíduo. Assim como, não há obrigação no vácuo da lei, ou seja, aquilo que a lei civil não prevê é permitido.

A proteção da própria vida é o fim que o homem contrante busca com a instituição do soberano.<sup>217</sup> O melhor para o homem sempre será proteger sua vida, assim, ele sempre voltará a sua vontade para aquele que pode lhe proporcionar a segurança e proteção que precisa para viver.

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.<sup>218</sup>

Isso está de acordo com a natureza humana, uma natureza marcada por uma razão calculante e voluntariosa, isto é, que em todas as ações procura o que é o melhor para si mesma.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Renato Janine Ribeiro em seu artigo ‘Men of Feminine Courage’ oferece a defesa de que o súdito procura necessariamente proteção no soberano. “In the body politic, we citizens are a bit like women: since we can be seduced, we need to be protected.” (RIBEIRO, Renato Janine. « Men of Feminine Courage » : Thomas Hobbes and Life as a Right (p. 44-61). In : *Hobbes Studies*. Vol. 24 (2011). Brill : Leidan, The Netherlands, p. 50). “No corpo político, nós súditos somos um pouco como as mulheres: uma vez que podemos ser seduzidos, nós precisamos ser protegidos”. Embora a analogia seja absolutamente infeliz e seguramente pouco ou nada defensável se desprovido de argumentos machistas, concordamos que o súdito e o soberano estabelecem uma relação de protegido e protetor, respectivamente. Ademais, precisamos registrar aqui uma contribuição hobbesiana à afirmação de Ribeiro, “Os que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira que o direito possa ser determinado sem guerra”. (HOBBES, T., *Lev.*, 2003, cap. XX, p. 171). “And whereas some have attributed the dominion to the man only, as being of the more excellent sex, they misreckon in it. For there is not always that difference of strength or prudence between the man and the woman as that the right can be determined without war”. HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. XX, p. 128).

<sup>218</sup> HOBBES, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 135. “The end of obedience is protection, which, wheresoever’s a man seeth it, either in his own or in another’s sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 144).

<sup>219</sup> Uma passagem do *Leviathan* precisa ser exposta aqui, pois ela revela de forma incisiva e ao mesmo tempo com leveza textual por que o homem obedece ao soberano e por que deixaria de obedecer. “O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens a obedecer a um poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios. O medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência, e pela mesma razão. Pelo contrário, os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com a sua presente condição, assim como todos os homens que ambicionam a autoridade militar, inclinam-se a prolongar as causas da guerra e a suscitar perturbações e revoltas, pois só na

Acrescenta Hobbes que apesar da intenção do homem, ao instituir o Estado, ter sido a criar algo imortal, a verdade é que o Estado possui em si mesmo o germe de seu fim, uma vez que é constituído por homens de paixões violentas e por vezes ignorantes.

Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através 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, através da discórdia intestina.<sup>220</sup>

Portanto, se considerarmos a natureza humana descrita por Hobbes no estado de natureza, é fato que basta este homem se sentir ameaçado, desesperançoso em sua proteção e bem-estar que ele tenderá a buscar outras formas de proteção. Este é o limite para a obediência. Como bem pondera Alves,

(...) uma fenda se abre na obediência quando o soberano permite que as misérias do estado de natureza assolem seus súditos, e esta fenda se torna irremediável no momento em que o soberano incauto perde o poder necessário para a proteção de seus súditos.<sup>221</sup>

Agora, podemos retomar a ideia de poder ilimitado do soberano *versus* o direito irrestrito do súdito. O soberano tudo pode e a todos comanda. O súdito em hipótese alguma aliena seu direito à vida. Uma

---

guerra há honra militar, e a única esperança de remediar um mau jogo é *dar as cartas mais uma vez*" (itálico nosso). (HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XI, p. 86). "Desire of ease and sensual delight disposeth men to obey a common power, because by such desires a man doth abandon the protection might be hoped for from his own industry and labour. Fear of death and wounds disposeth to the same, and for the same reason. On the contrary, needy men, and hardy, not contented with their present condition, as also all men that are ambitious of and to stir up trouble and sedition; for there is no honour military but by war, nor any such hope to mend an ill game as by causing a new shuffle". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XI, p. 58).

<sup>220</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 135. "And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal, yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passion of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality by intestine discord". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 144-5).

<sup>221</sup> ALVES, Marcelo. *Leviatã: o demiurgo das paixões: uma introdução ao contrato hobbesiano*. Unicen Publicações: 2001, p. 92.

tensão ou mesmo um paradoxo na teoria hobbesiana? A vontade do súdito é a vontade do soberano ou vice-versa, uma vez que o segundo é tão somente o representante, ou o ator nos termos hobbesianos, da vontade do súdito. Dessa forma, o soberano, como legítimo representante do povo, manda e o súdito obedece. Contudo, há um problema quando a ordem do soberano incidir sobre a vida do súdito, ou o direito de ir e vir, ou seja, o soberano tem poder ilimitado sobre o súdito, contudo, quando se trata da vida e liberdade de movimento do súdito, este tem direito irrestrito. Como resolver o possível impasse? É legítima, então, a desobediência do súdito? Se é, até onde vai a liberdade do súdito em desobedecer?

Como já mencionamos e retomamos para esclarecer o argumento, o súdito hobbesiano tem liberdade em dois sentidos. Primeiro, em recusar ou desobedecer a fazer tudo que vai contra sua própria vida e à liberdade de ir e vir (cárcere e prisão). Segundo, tem liberdade de fazer aquilo que a lei silencia, isto é, o silêncio da lei constitui liberdade para o súdito. Estas são as duas únicas maneiras que o homem legitimamente tem de não obedecer ao soberano. No primeiro caso, uma desobediência legitimada pela defesa da própria vida e liberdade do corpo, no segundo caso, a liberdade de fazer ou deixar de fazer conforme seu próprio juízo, a partir da omissão do soberano. Portanto, poderíamos concluir que o poder do soberano é ilimitado formalmente, contudo, uma vez que é legítimo a desobediência do súdito diante da ameaça real à sua vida e liberdade corpórea, assim, como diante da omissão do soberano, factualmente o soberano pode ser limitado pela própria omissão, ou então porque negligenciou no cumprimento de seu fim, isto é, proteger o súdito. Diante destes dois casos, o súdito teria, legitimamente, o direito de agir contra seu soberano. Conforme bem saliente Pinzani,

Ao falar do arbitrio do soberano, Hobbes não quer dizer que na sua atividade de legislador, ele pode tomar decisões arbitrárias ou favorecer determinados indivíduos ou grupos de indivíduos. O soberano recebe carta branca do ponto de vista formal, mas de fato deve agir sempre no interesse do Estado.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> “Parlando dell’arbitrio del sovrano, Hobbes non vuol dire che nella sua attività di legislatore egli può prendere decisioni arbitrarie o favorire certi individui o gruppi di individui. Il sovrano riceve carta bianca dal punto di vista formale, ma di fatto deve sempre agire nell’interesse dello

Ademais, dizer que o Estado serve apenas para garantir o movimento vital do homem é reduzir demasiadamente a ontologia humana.

Os homens não fizeram o contrato apenas para escapar à morte pelas armas; também é violência morrer à mingua, pois é viver menos que o tempo designado pela natureza. Sendo o soberano a alma do corpo político, incumbe-lhe pôr fim à fome: não só porque ela gera revolta; mas porque a vida miserável tem a mesma natureza que a morte violenta.<sup>223</sup>

O homem não é só uma máquina que se contenta ou busca sobreviver. Ele também é uma máquina complexa, como amplamente expôs Hobbes em todas as suas obras políticas, portanto, este homem também é movido pelo poder, glória, vaidade, ambição e outras tantas paixões imperiosas. Logo, seria uma redução injusta para com a natureza humana dizer que seu único interesse é evitar a morte. Podemos dizer que é seu maior interesse, mesmo porque os outros interesses dependem deste.<sup>224</sup> Não obstante, entre ser o maior e o único há uma distância intransponível. Ademais, o homem se distingue dos outros animais por nutrir uma infinita curiosidade. Assim há de se esperar que uma criatura curiosa seja movida também por esta curiosidade. Tal curiosidade está ligada ao desejo, isto é, a vida humana é uma vida de desejos infinitos, afirma Hobbes. Por conseguinte, esse desejo não se reduz certamente a evitar a morte, mas vai muito além. Abarca, por exemplo, a sustentação da glória, a obtenção de poder, enfim, a realização de imperiosas paixões. O homem não é como os outros animais que passam a vida a satisfazer seus desejos imediatos e fisiológicos, ele é uma máquina, uma máquina desejante-calculante, o que faz uma enorme diferença. Logo, há de se esperar que este homem jamais aceite menos do que aquilo que ele deseja e pode obter, ou

---

Stato". (PINZANI, A., *Ghirlande di fiori catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Casa Editrice Le Lettere: Firenze, 2006., p. 180).

<sup>223</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*. III, 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 51-2.

<sup>224</sup> Renato Janine Ribeiro em seu artigo 'Men of Feminine Courage'(2011) centrado na discussão acerca do direito em Hobbes procura mostrar que o direito à vida, inclui o direito negativo de não aceitar ser privado da vida e também de sua extensão. Sendo que a vida é movimento, um contínuo movimento de um desejo para outro e assim a mera sobrevivência não contemplaria a concepção de vida do homem.

simplesmente aquilo que tem esperança de obter. O Estado é meio criado pelo homem para melhor e mais seguramente viver, não é um fim em si próprio, portanto, caberia ao homem o destino do Estado, pelo menos na medida em que este perde o poder e autoridade de proteger a vida do súdito. Na obra *Elements* Hobbes afirma,

Assim como era necessário que um homem não preservasse o seu direito a todas as coisas, da mesma forma era preciso que ele pudesse preservar o seu direito a alguma coisa. Ao seu próprio corpo, por exemplo, o direito de defesa, o qual ele não pode transferir.<sup>225</sup>

Por fim, é imprescindível que expliquemos um último “detalhe” na conturbada relação entre soberano e súdito, isto é, entre soberania absoluta e obediência não absoluta. Ora, vimos que Hobbes esforça-se em legitimar uma soberania absoluta, ao mesmo tempo em que não se furta a salvaguardar determinados direitos ao súdito. O que, como também já discutimos, desencadearia alguns problemas para a soberania absoluta hobbesiana. Contudo, Hobbes é ladino e, portanto, consegue “salvar” o soberano absoluto e a obediência não absoluta do súdito. Para adentrarmos neste ponto de argumentação hobbesiano se faz necessário resgatarmos aqui uma das passagens do *De Cive* mais importantes na compreensão deste binômio: soberania absoluta e obediência.

O direito absoluto do principal governante exige tanta obediência quanto é preciso para governar a cidade, isto é, tanta que faça o poder supremo não ter sido concedido em vão. E chamarei esse tipo de obediência – embora às vezes, por algumas razões que veremos, seja justo recusá-la – de “obediência simples”, porque não se pode dar obediência maior que esta. A obrigação de prestar essa obediência não deriva imediatamente daquele contrato mediante o qual transferimos todo o nosso direito à cidade, mas mediatamente, porque

---

<sup>225</sup> HOBBS, T. *EL*, 2002, Parte I, cap. XVII, p. 114. “As it was necessary that a man should not retain his right to every thing, so also was it, that he should retain his right to some things: to his own body (for example) the right of defending, whereof he could not transfer”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte I, cap. XVII).

sem tal obediência se frustraria o direito da cidade, e portanto não se teria constituído a cidade.<sup>226</sup>

Os esclarecimentos colocados por Hobbes nesta passagem não podem ser ignorados e nem mesmo minorizados sob pena de parcialmente, ou mesmo equivocadamente compreendermos a obediência devida e necessária que o súdito terá para com seu soberano. A primeira observação que precisamos nos atentar é o que Hobbes afirma na primeira frase. Isto é, que a soberania absoluta exige tão somente aquela obediência necessária para a governabilidade da cidade. Mas poderíamos perguntar, qual é a obediência necessária para a governabilidade? A resposta a nosso ver seria a obediência em absolutamente tudo o que o soberano ordenar visando a paz e segurança do Estado. Hobbes vai adiante e nos tira da suposta dúvida ao confirmar que a obediência do súdito é uma ‘obediência simples’, ou seja, aquela suficiente e necessária para legitimar o poder supremo do soberano em governar o Estado. Pois afirma Hobbes, ‘não se pode dar obediência maior que esta’. Ora, se o súdito está vinculado ao soberano a partir da obediência simples, não há contradição entre um soberano absoluto e um súdito com o direito inalienável a vida. Em outros termos, o soberano é absoluto, mas Hobbes não diz que a obediência é absoluta. A obediência exigida do súdito é aquela necessária para não se frustrar o direito da cidade, isto é, estabelecer a paz. Conforme bem pontua Sreedhar, “Enquanto Hobbes defendeu a necessidade de um soberano ‘absoluto’, ele não exigiu uma obediência ‘absoluta’ ao soberano”.<sup>227</sup>

Com efeito, a soberania absoluta por um lado e o súdito não absolutamente obediente por outro lado, é melhor explicada no pensamento hobbesiano a partir de uma distinção pontual. Ou seja, a soberania é e deve ser absoluta, entretanto, não é e não pode ser ilimitada em determinado ponto. Por que? Porque o contrato social

---

<sup>226</sup> HOBBS, T., *DC*, p. 2003, cap. VI, p. 109. “There is so much obedience joined to this absolute right of the chief ruler, as is necessarily required for the government of the city, that is to say, so much as that right of his may not be granted in vain. Now this kind of obedience, although for some reasons it may sometimes by right be denied, yet because a greater cannot be performed, we will call it *SIMPLE*. But the obligation to perform this grows not immediately from that contract, by which we have conveyed all our right on the city”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

<sup>227</sup> “While Hobbes argued for the necessity of an “absolute” sovereign, he did not require “absolute” obedience to that sovereign”. (SREEDHAR, Susanne. **Defending the Hobbesian Right of Self-defense**. In: *Political Theory*. Sage Publications. Vol.36; Number 06. December 2008. Págs. 781-802. p. 798).

oferece a legitimidade da soberania absoluta formal, isto é, o súdito deve sempre, para seu próprio bem, obedecer sem discussões o seu soberano. Contudo, Hobbes reconhecia, de forma objetiva, o limite desta obediência do súdito pela razão última que deu origem ao contrato social, isto é, o medo da morte por mãos de terceiros, logo, o limite da obediência está na ameaça certa e direta da própria vida. De tal forma que, o soberano é absoluto, mas a vida do súdito é inalienável. A defesa da vida do súdito é o limite para o soberano. Não obstante, pode haver sim um conflito de direitos, em uma situação em que o soberano ordene legitimamente a morte de um súdito, e este legitimamente também resista, o que determinará será a força ou poder. Posto que, no limite do direito valerá a força, o poder. Isto é, Hobbes reconhece perfeitamente que a soberania precisa carregar o escudo ‘absoluto’ e ‘ilimitado’, mas também é coerente ao considerar que no subsolo do poder e autoridade deste soberano absoluto e ilimitado, está a legitimidade do direito do súdito em resguardar em última instância sua vida e certa liberdade natural, o que significa mais propriamente a liberdade de ir e vir, assim como, não ter seu corpo ferido. Portanto, no plano factual do exercício da soberania, papel exclusivo do soberano, pode haver conflito legítimo de direito entre soberano e súdito, neste caso, só a força ou poder resolveria.

### ***b) A interface liberal e/ou absolutista da teoria hobbesiana***

No capítulo I apresentamos inicialmente a discussão acerca das leituras secundárias que se somam para identificar Hobbes como um teórico do absolutismo político. Depois de termos acompanhado e discutido os argumentos hobbesianos, assim como as nuances e complexidades destes, podemos, agora, mais coerentemente, visualizar o caráter absoluto ou não da teoria política hobbesiana.

Leo Strauss assim como Carl Schmitt assumem um pensamento oblíquo no que se refere ao absolutismo hobbesiano. Identificamos e reconhecemos, tanto em um, quanto em outro, fortes argumentos afirmando o absolutismo hobbesiano ao mesmo tempo em que Hobbes chega a ser considerado o legítimo pai do liberalismo. Partindo destas considerações já podemos supor que Hobbes pode ter elementos

absolutistas e liberais em sua teoria política. Mas aceitando estas premissas, a saber, do pensamento Hobbesiano construído por um misto de absolutismo e liberalismo, poderíamos, ainda assim, medir as forças destas duas teorias no pensamento hobbesiano? Se sim, como podemos alcançar o pleito de um Hobbes absolutista ou liberal?

A liberdade é um conceito caro ao liberalismo. Uma liberdade entendida como a possibilidade de se fazer qualquer coisa, trata-se de uma liberdade positiva, isto é, o indivíduo é livre para fazer o que desejar. Já em Hobbes, podemos perceber que a liberdade configura-se de outra forma, de uma forma negativa. Para Hobbes, a liberdade consiste na ausência de impedimentos, ou seja, o sujeito é livre na medida em que nada o impeça, o limite, o restrinja. Conforme Hobbes assegura,

A liberdade, podemos assim a definir, nada mais é que ausência dos impedimentos e obstáculos ao movimento; portanto, a água represada num vaso não está em liberdade, porque o vaso a impede de escoar; quebrado o vaso, ela é libertada.<sup>228</sup>

Segundo Hobbes, uma liberdade que se define pela possibilidade de tudo fazer acaba por ser estéril, uma vez que, embora o indivíduo possa tudo fazer, também tudo pode sofrer. Logo, essa não é uma liberdade que condiz com o estado civil.

É fato que todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade mais completa, porém estéril: porque, se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros.<sup>229</sup>

Podemos concluir, então, que a liberdade liberal não é a liberdade hobbesiana. Neste ponto, já poderíamos ter um primeiro elemento para pôr em dúvida, no mínimo, a concepção liberal de

---

<sup>228</sup> HOBBS, Thomas. *DC*, 2002, cap. IX, p.148-9. «*LIBERTY*, that we may define it, is nothing else *but an absence of the lets and hindrances of motion*; as water hut up in a vessel is therefore not at liberty, because the vessel hinders it from running out; which, the vesel being broken, is *made free*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. IX).

<sup>229</sup> HOBBS, Thomas. *DC*, 2002, cap. X, p. 155. «Every man indeed out of the sate of civil government hath a most entire, but unfruitful liberty; because that he who by reason of his own liberty acts all at his own will, must also by reason of the same liberty in others suffer all at another’s will?”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. X).

Hobbes, uma vez que a liberdade é um conceito fundamental para o liberalismo e, como vimos, tal liberdade não corresponde à liberdade hobbesiana.

Outro aspecto fundamental para a teoria liberal é a garantia e primazia dos direitos individuais. Neste sentido, se tomamos os direitos individuais como ponto de avaliação, poderíamos encontrar em Hobbes um exímio defensor destes? Como pondera Strauss,

Se nos é permitido chamar de liberalismo a doutrina política segundo a qual a questão fundamental reside nos direitos naturais do homem, em oposição aos deveres, e que por isso a missão do Estado consiste em proteger ou salvaguardar estes direitos, é necessário dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes.<sup>230</sup>

Por conseguinte, neste âmbito dos direitos naturais Hobbes seria reconhecidamente um liberal, haja vista sua concepção e defesa dos direitos naturais do homem. Como sabemos, o homem hobbesiano é plenamente detentor de direitos naturais e iguais.

Ademais, o liberalismo nasce para se contrapor ao Antigo Regime. As ideias políticas liberais, portanto, têm como pano de fundo a luta contra as monarquias absolutas, por direito divino dos reis, derivadas da concepção teocrática de poder. O liberalismo, em linhas gerais de definição, constitui-se na concepção política que surge para confrontar, se opor ao absolutismo das monarquias. Seu gérmen e desenvolvimento, portanto, está presente nas teorias contratualistas, haja vista as teorias contratualistas forjarem as ideias de direito natural dos indivíduos e de sociedade civil (relações entre indivíduos livres e iguais por natureza), com o que se quebra a ideia de hierarquia. Na ideia de contrato social (passagem da ideia de pacto de submissão à ideia de pacto social entre indivíduos livres e iguais) quebra-se a noção da origem divina do poder e da justiça fundada nas virtudes do bom governante. O indivíduo é a origem e o destinatário do poder político no Estado liberal. Ainda, as teorias contratualistas comungam as ideias de legitimidade do poder a partir do consentimento dos súditos no contrato

---

<sup>230</sup> “S’il nous est permis d’appeler libéralisme la doctrine politique pour laquelle le fait fondamental réside dans les droits naturels de l’homme, par opposition à ses devoirs, et pour laquelle la mission de l’État consiste à protéger ou à sauvegarder ces mêmes droits, il nous faut dire que le fondateur du libéralisme fut Hobbes”. (STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*. Éditions Flammarion: Paris – Fr., 1986. p. 165-66).

social. Se tomarmos esse aspecto do contratualismo, já poderíamos identificar Hobbes como um liberal, uma vez que aceitamos se tratar de um teórico do contratualismo.

Por outro lado, de acordo com Leo Strauss, se considerarmos a monarquia, o regime político por excelência do absolutismo, devemos considerar certamente Hobbes um absolutista. Isto porque, segundo o Strauss, Hobbes não só foi um ferrenho opositor da democracia<sup>231</sup>, como um convicto defensor da monarquia durante toda sua vida.

Hobbes foi desde o início um decidido defensor da monarquia, um decidido adversário da democracia, e manteve esta posição ao longo de sua vida. (...) Em todas as fases de seu desenvolvimento, Hobbes considerava a monarquia hereditária absoluta como a melhor forma de Estado.<sup>232</sup>

Para Strauss, a obra hobbesiana possui inúmeras pistas ou argumentações que confirmam Hobbes como alguém que encontrou na monarquia a melhor forma de governo. Isso se percebe claramente na antropologia humana defendida por Hobbes, uma vez que segundo Strauss,

Um conhecimento completo das paixões é o pré-requisito para a resposta à questão da justa ordem da vida social, em especial para a melhor forma de governo. Desde o início, Hobbes preferiu a monarquia (...). Desde o começo buscou responder à pergunta sobre a melhor forma de governo, não no que diz respeito ao ser essencial do homem e do lugar que ele ocupa no universo, mas com relação à experiência da vida humana, a aplicação e, portanto, com especial referência às paixões.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Estaremos tratando desta questão mais a frente em ‘Democracia e Representatividade em Thomas Hobbes’.

<sup>232</sup> “Hobbes fue desde el comienzo un decidido defensor de la monarquía y un decidido oponente de la democracia, y mantuvo esta opinión durante toda su vida. (...) En todas las etapas de su desarrollo, Hobbes consideró a la monarquía absoluta hereditaria como la mejor forma de Estado”. (STRAUSS, L., 2006, p. 93).

<sup>233</sup> “Un conocimiento completo de las pasiones es la condición indispensable para la respuesta a la pregunta por el orden justo de la vida social, y particularmente por la mejor forma de Estado. Desde el comienzo, Hobbes preferió la monarquía (...). Desde el comienzo buscó responder a la pregunta por la mejor forma de Estado, no con relación al ser esencial del hombre y al lugar

Assim, para Strauss, a teoria hobbesiana acerca da natureza humana resplandece e confirma tal visão da monarquia, pois a defesa hobbesiana da monarquia como a forma de governo ideal advém da configuração das paixões que movem ou sustentam efetivamente a sociedade. Deveras, temos em grande conta as paixões de preservar e perpetuar a própria vida, a espécie, logo, a defesa e interesse dos seus, ou das classes. Para Strauss, a paixão fundamental presente na antropologia humana hobbesiana é a vaidade ou o orgulho. Isto é, o valor que o homem tem de si mesmo e, portanto, deseja sustentar a posição que ocupa, ser respeitado conforme o lugar específico que ocupa. Condição propícia para fomentar a monarquia.

Agora, se formos considerar uma das principais diferenças existentes entre a filosofia política clássica e a moderna, o absolutismo hobbesiano fica duvidoso, propõe Strauss. Expliquemos: o que diferencia a filosofia clássica, ou grega da moderna consiste, em grande medida, na mudança de concepção de direito, isto é, para a primeira o direito está vinculado ao Estado, ou seja, o direito do Estado é considerado prioritário, já a segunda, a moderna, atribui e prioriza o direito do indivíduo. Desta forma, o indivíduo prevalece e o Estado deverá assegurar o direito do indivíduo. Como sustenta Strauss, “Enquanto o pensamento moderno parte dos direitos do indivíduo e vê o Estado como existindo para garantir as condições de seu desenvolvimento, o pensamento grego parte do direito do Estado.”<sup>234</sup> Hobbes seguramente faz parte daqueles que defendem o Estado como meio para garantir os direitos dos indivíduos. Ora, a defesa e proteção do direito do indivíduo é uma característica marcante do liberalismo e não do absolutismo, obviamente. Como bem pondera Strauss, a diferença fundamental entre a filosofia política clássica e a moderna repousa no fato de que, “a segunda toma o ‘direito’ como ponto de partida, enquanto a filosofia política clássica toma a ‘lei’”.<sup>235</sup> Logo, se Hobbes é um moderno nesta perspectiva do direito e, por conseguinte,

---

que él ocupa en el universo, sino con relación a la experiencia de la vida humana, a la aplicación, y por tanto, con particular referencia a las pasiones”. (STRAUSS, L., 2006, p. 156).

<sup>234</sup> “Mientras que el pensamiento moderno parte de los derechos del individuo y concibe el Estado existe para asegurar las condiciones de su desarrollo, el pensamiento griego parte del derecho del Estado”. (STRAUSS, L., 2006, p. 221).

<sup>235</sup> “la segunda toma al “derecho como punto de partida, mientras la filosofía política clásica toma la “ley”.” (STRAUSS, L., 2006, p. 211).

da filosofia política moderna, então, ele seria um liberal. Não se pode duvidar, diz Strauss, que Hobbes é moderno,

Pois é ele quem, com uma clareza nunca alcançada antes ou depois, definiu o "direito de natureza", quer dizer, das exigências justificadas (do indivíduo), a base da filosofia política, sem qualquer empenho inconsistente da lei natural ou divino.<sup>236</sup>

Hobbes, segundo Strauss, é efetivamente o fundador da noção de Estado de direito, sendo a lei apenas uma consequência. Para ele, Hobbes tem ou apresenta um individualismo ainda mais forte que Locke e é justamente isso que o faz o fundador da filosofia política moderna. Ademais, conforme afirma Lucien Jaume, Strauss sustenta o liberalismo hobbesiano a partir de duas características fundamentais presentes no pensamento de Hobbes, isto é,

O fato moral fundamental é a existência dos direitos do homem, em vez de um dever original, e que o ofício do Estado é preservar o direito natural, na pessoa de cada indivíduo, ao invés de criar ou promover uma existência virtuosa na humanidade.<sup>237</sup>

Sendo assim, vemos os argumentos de Strauss chegarem ao desfecho bem sustentado de um Hobbes essencialmente liberal. Assegurando, primeiro e essencialmente, os direitos do homem em detrimento do Estado. Tal como instituindo o Estado como a instância que, por excelência, vai manter e preservar tais direitos dos indivíduos.

Em contrapartida, para Carl Schmitt o gérmen do liberalismo está posto no *Leviathan* por Hobbes, mas não pelas razões postas por Leo Strauss. Segundo Schmitt, quando Hobbes estabelece a diferença entre crença interna e “confissão” externa ele estabelece concomitantemente o conceito de público e privado. E assim, conforme

---

<sup>236</sup> “Pues es él quien, con una claridad nunca alcanzada ni antes ni después, hace del “derecho de naturaleza”, es decir, de las exigencias justificadas (del individuo), la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente de la ley natural o divina”. (STRAUSS, L., 2006, p. 211-12).

<sup>237</sup> “The fundamental moral fact is the existence of the rights of man, instead of an original duty; and that the office of the state is to preserve natural right in the person of each individual, rather than ‘creating or promoting a virtuous existence in humankind’. (JAUME, Lucien. Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism”. In: *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. 2007, Cambridge University Press, P. 199).

Schmitt, esta primeira distinção servirá de base para Spinoza, em 1670, escrever o ‘Tratado teológico político’, onde consolida um dos eixos centrais do liberalismo político, qual seja: a liberdade de pensar, sentir e manifestar o pensamento. Portanto, Schmitt conclui,

A distinção entre público e privado, entre fé e confissão, foi tão profundo que, portanto, teve derivado ao longo dos séculos que se seguiram o Estado de Direito e o Estado constitucional liberal.<sup>238</sup>

Para Schmitt, no *Leviathan*, Hobbes confere ainda mais liberdade ao homem, mais direitos que jamais até então havia sido considerado. Ademais, o indivíduo que nasce no estado de natureza é um indivíduo de direitos naturais e não de deveres. Hobbes vai marcar bem a diferença entre direitos naturais e os deveres a partir do contrato realizado por indivíduos, o que no mínimo foge ao conceito de Estado totalitário. É o indivíduo, segundo sua vontade, que estabelece o Estado e neste Estado os deveres. O segundo é corolário de leis, obrigações e o primeiro expressão da liberdade.

Na mesma esteira Heck concorda que, malgrado o defensável absolutismo hobbesiano, o leitor hobbesiano não deve e não pode se furtrar de reconhecer os elementos do pensamento político de Hobbes que o fazem flertar com o liberalismo. Portanto, Heck pondera sobre o que ele chama de ‘o liberalismo-absolutista’:

Por mais absolutista que a teoria do legalismo positivista hobbesiano seja, ela não absorve a liberdade natural como fonte de direito. Para o teórico político inglês, nenhum homem pode ser obrigado a se matar, ser proibido de defender a integridade física e eliminar quem atenta contra sua vida, ser forçado a confessar um crime sem garantias de perdão, ou cumprir ordens que impliquem alto risco ou desabonem a sua honra.<sup>239</sup>

Assim, a teoria absolutista atribuída a Hobbes parece não resistir ao direito individual do súdito frente ao Estado. Contudo, o absolutismo atribuído a Hobbes resiste e insiste na medida em que

---

<sup>238</sup> La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, fides y confessio, faith y confesión, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. (SCHMITT, C. 2004, pág. 55).

<sup>239</sup> HECK, J., 2002, p. 29.

Hobbes atribuiria um poder ilimitado ao soberano. Conforme sustenta Schmitt, uma vez que o grande Leviathan garante a paz e proteção aos homens, estes lhe devem obediência absoluta.

O *Leviathan* de Hobbes, composto de Deus e homem, animal e máquina, é o deus mortal que aos homens traz paz e segurança, e por este motivo - não por força do "direito divino dos reis" - exige obediência absoluta. Frente a ele, não há qualquer direito de resistência com base em um direito superior ou diferente, ou por motivos e argumentos religiosos. Só Ele castiga e recompensa. Só ele, em virtude de seu poder soberano, determina por meio da lei, quer seja o direito e a propriedade nas questões de justiça, quer seja a verdade e o culto nas questões que afetam a fé religiosa.<sup>240</sup>

Contudo, o poder ilimitado do soberano é contestado, ou no mínimo merece ser mais bem observado, pois Hobbes estabelece o direito à resistência e desobediência, em certas circunstâncias. Nas palavras de Jaume,

O Estado não confisca ou aniquila a liberdade natural, a qual dá para um indivíduo ou um grupo de indivíduos o direito de julgar se uma lei (ou comando) corresponde aos fins para os quais a soberania foi instituída.<sup>241</sup>

Logo, não só ter-se-ia somente o direito à resistência, como também a capacidade do indivíduo tomar a decisão se uma lei está de acordo ou não com seus direitos, os quais devem ser respeitados e defendidos pelo soberano.

---

<sup>240</sup> “El Leviathan de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquina, es el dios mortal que a los hombres trae paz y seguridad, y que por esta razón – no por virtud del “derecho divino de los reyes” – exige obediencia absoluta. Frente a él no cabe derecho alguno de resistencia fundado en un derecho superior o distinto, o por motivos y argumentos de religión. Sólo El castiga y premia. El sólo, en virtud de su poder soberano, determina, por medio de la ley, qué sea derecho y propiedad en las cuestiones de justicia y qué sea verdad y confesión en las cosas que afectan a la fe religiosa”. (SCHMITT, C., 2004, pag. 51).

<sup>241</sup> “The state does not confiscate or annihilate the natural liberty which gives to an individual or a group of individuals the right to judge whether a law (or command) corresponds to the purposes for which sovereignty was instituted.” (JAUME, L., 2007, p. 201).

Como já discutimos no capítulo I, em ‘Do absolutismo hobbesiano’, Pinzani sustenta a leitura absolutista da teoria política de Hobbes, em certos aspectos. De acordo com autor,

Hobbes assume um individualismo metodológico radical, e isso fez com que vários comentadores o considerassem um pensador liberal. Contudo, se o ponto de partida dele é liberal, as conclusões às quais chega são decididamente antiliberais, já que no Estado-Leviatã os indivíduos não possuem direitos contra o poder absoluto do soberano, que pode até impor-lhes a profissão de uma determinada crença ou de determinadas opiniões (ainda que privadamente eles possam discordar delas).<sup>242</sup>

Conforme sabemos, o contrato firmado entre os indivíduos no estado de natureza tem um caráter de autorização, de acordo com Pinzani. Um contrato em que o outorgante, no caso o homem, autorizaria o outorgado, o soberano, a comandar o Estado de forma absoluta, visando estabelecer a paz. Neste sentido, pareceria, pondera Pinzani, que o súdito teria a prerrogativa de que se o soberano negligenciasse em cumprir aquilo que lhe fora incumbido, o primeiro teria o direito de revogar a autorização. Constituindo, assim, a possibilidade de anular o contrato. Entretanto, esclarece Pinzani, a autorização seria ilimitada e incondicionada, portanto, não caberia ao súdito a legitimidade de anular o contrato.

O recurso a uma figura do direito privado (a procuração ou autorização) deveria implicar que, como no direito privado, o representante (o outorgado) seja vinculado a determinadas condições (como por ex. a de defender ou promover os interesses do representado ou outorgante): se o representante não salvaguarda ou negligencia os interesses do representado, este último pode revogar a autorização e anular o contrato. Uma autorização ao soberano representaria neste sentido uma *concessio imperii*. Mas para Hobbes tal autorização é ilimitada e incondicionada, dando lugar a um poder

---

<sup>242</sup> PINZANI, A., 2008, p. 72.

literalmente absoluto (isto é, livre de qualquer laço ou condição).<sup>243</sup>

Em nossa perspectiva, o contrato social firmado entre e, somente entre os homens, deixando de fora o soberano, comporta limitações, tal como está plenamente condicionado. Expliquemos: o homem, ao contratar para instituir um soberano, o faz absolutamente para proteger sua própria vida, assim como salvaguardar todas as condições que contribuem para ele ter uma vida boa.

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a *precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita* (itálico nosso).<sup>244</sup>

Desta forma, o contrato social está limitado àquilo que contribui para a vida do contratante, ao mesmo tempo, está condicionado à *cláusula fundamental* da vida do contratante. Em outros termos, o soberano, aquele que fica fora do contrato social, o qual, portanto, como bem aponta Pinzani, mantém todos os direitos do estado de natureza, mas fica limitado e condicionado a exercer o poder de forma a garantir o fim pelo qual lhe foi outorgado este direito. Ao contratar o homem não transfere e nem entrega direito algum ao soberano, apenas renuncia ao direito de autogovernar-se com a condição de que o soberano proteja e promova a vida do contratante.

Pinzani ainda sustenta que o poder é ilimitado, mas não arbitrário. “O poder do soberano é, portanto, absoluto, isto é, ilimitado, mas não arbitrário. Hobbes é um defensor do absolutismo, não do despotismo”.<sup>245</sup> Do ponto de vista conceitual, se o soberano tem poder ilimitado isso significaria que ele poderia fazer absolutamente qualquer coisa que sua vontade ponderasse. O que poderia incluir ser arbitrário. Ora, se o poder não tem limite, ele pode fazer qualquer coisa, inclusive contra aquilo que fundamentou a realização do contrato social, pode

---

<sup>243</sup> PINZANI, A., 2008, p. 74.

<sup>244</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XVII, p. 143. “The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves in which we see them live in commonwealths is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVII, p. 106).

<sup>245</sup> PINZANI, A., 2008, p. 75.

inclusive ser um déspota. Se o soberano não está condicionado a nada e nem está limitado a nada, ele pode agir de forma arbitrária, despótica ou como bem entender. Entrento, considerar o soberano hobbesiano nesta perspectiva, alargaria demais as fronteiras do “absolutismo” hobbesiano. Seguramente Hobbes tinha ciência de que o soberano poderia chegar ao despotismo, exatamente por isso o súdito hobbesiano não oferece obediência absoluta, conforme argumentamos anteriormente. Por conseguinte, o soberano tem poder e autoridade para chegar ao despotismo, mas o súdito tem o direito, legitimado pelo contrato, de não aceitar um soberano que abandona a proteção da vida de seus súditos.

Heck lembra que o próprio pai do liberalismo corroboraria com a tese de que Hobbes é essencialmente um liberal. Logo, o absolutismo tradicionalmente atribuído a Hobbes não passaria de uma fina superfície da teoria hobbesiana que não resiste a alguns questionamentos pontuais. Como Heck bem define, o absolutismo em Hobbes é considerado por Locke, o pai do liberalismo, uma “quadratura de um círculo”.<sup>246</sup>

Ademais, como pontua Renato Janine Ribeiro, Hobbes, “se interessa mais pela obediência que pelo exercício do poder. Ocupa-se do cidadão mais do que do governante.”<sup>247</sup> E, como bem salienta Schmitt, “Quando a proteção cessa, cessa o dever de obediência e o Estado deixa de existir. Retoma o indivíduo, então, a liberdade ‘natural’”.<sup>248</sup> Ou seja, o indivíduo determina ou decide quando a obediência é devida segundo seus interesses e quando já não faz sentido a obediência, ele, então, a partir de sua vontade, destitui o soberano. Não obstante, esta palavra final do súdito aplica-se tão somente no que diz respeito a um âmbito restrito dos direitos. Isto é, o súdito é o juiz final naquilo que concerne ao seu direito de autopreservação. Logo o exercício do poder e a autoridade do soberano está sempre sob o jugo do indivíduo quando se trata de autopreservação.

Para Bobbio,

Entre os dois extremos da interpretação, a que faz de Hobbes o precursor do Estado totalitário e a que o reconhece como o antecipador do Estado liberal, a minha não aceita nem uma nem outra: o

---

<sup>246</sup> Para maiores aprofundamentos conferir o texto de José N. Heck, “O liberalismo-absolutista em Thomas Hobbes (2002)”.

<sup>247</sup> RIBEIRO, R., J., 1999, p. 23.

<sup>248</sup> “Cuando la protección cesa, cesa el deber de obediencia y el Estado deja de existir. Recobra entonces el individuo su libertad “natural”. (SCHMITT, C., 2004, p. 74).

tema central do pensamento de Hobbes é a unidade o Estado, não é nem a liberdade do cidadão nem o Estado total.<sup>249</sup>

Assim como considera Pinzani o contexto conflituoso ideologicamente e permeado por guerras como fundamental para o pensamento político de Hobbes, assim também o considera Bobbio. Desta forma, o pensamento político de Hobbes enfrenta o desafio da unidade do Estado frente à anarquia que solapava o presente. Diante disto, Bobbio afirma,

Hobbes é obcecado pela idéia da dissolução da autoridade, pela desordem que resulta da liberdade de discordar sobre o justo e o injusto, pela desagregação da unidade do poder, destinada a ocorrer quando se começa a defender a idéia de que o poder deve ser limitado, ou, numa palavra, obcecado pela anarquia que é o retorno do homem ao estado de natureza. O mal que ele mais teme – e contra o qual se sente chamado a erigir o supremo e insuperável dique de seu sistema filosófico – não é a opressão que deriva do excesso de poder, mas a insegurança que resulta, ao contrário, da escassez de poder.<sup>250</sup>

De fato Hobbes parece instalar uma contradição ao acentuar o absolutismo ao mesmo tempo em que funda o Estado em um contrato. De acordo com Terrel, para tentar resolver ou eliminar esta contradição, poderíamos diminuir ou relativizar um dos termos.

Pode-se relativizar o absolutismo: Hobbes seria um liberal, um dos primeiros defensores dos direitos humanos, em vez de absolutista. O absolutismo seria um elemento relativamente contingente: pego por uma tempestade de crise política e religiosa, Hobbes teria exagerado o papel do Estado. Por outro lado, pode-se relativizar o contrato social: num momento em que a referência ao contrato era muito comum e onde parecia pouco eficaz recusá-lo, Hobbes teria arrancado a arma das mãos do inimigo e voltado contra ele . Se essas duas estratégias têm um

---

<sup>249</sup> BOBBIO, N., 1991, p. 26.

<sup>250</sup> BOBBIO, N., 1991, p. 26.

pouco de verdade - Hobbes é um liberal, já que o estado é um instrumento a serviço dos propósitos de cada indivíduo, neste caso, como em muitos outros, ele procura retornar ao argumento do adversário - eles não dão conta de sua intenção explícita: mostrar que os direitos soberanos são ilimitados, engendrando, graças ao contrato, uma república exatamente ajustada aos fins de seus construtores.<sup>251</sup>

Portanto, tudo o que podemos afirmar, sem incorrer em injustiça para com a teoria hobbesiana da soberania, é que não podemos concluir e definir esta como sendo absolutista ou liberal. Como viemos esclarecendo, existe claramente uma tensão e, portanto, um transcender argumentativo na teoria de Hobbes que impede de o definirmos com tranquilidade e rigor teórico dentro de qualquer uma destas correntes políticas.

Pelas posições e argumentos que apresentamos aqui referente ao Hobbes aboslutista ou liberal, fica claro a tensão presente na teoria hobbesiana sobre este ponto. Parece justo dizer que muitas, senão todas as premissas hobbesianas, são de cunho liberal, contudo, possivelmente pelo seu projeto político, como bem apontou Pinzani, Hobbes chega a conclusões absolutistas. Entretanto, tanto o suposto liberalismo e/ou absolutismo hobbesiano devem ser tomados e considerados dentro das limitações e nuances necessárias para não flexibilizar demasiadamente o pensamento hobbesiano, correndo-se o risco de negligenciar aspectos essenciais deste.

Carl Schmitt e Leo Strauss, em princípio, nos levam a ponderar que o absolutismo hobbesiano não passa de uma fina e superficial

---

<sup>251</sup> «On peut relativiser l'absolutisme: Hobbes serait un libéral, un des premiers défenseurs des droits de l'homme plutôt qu'un absolutiste. L'absolutisme serait un élément relativement contingent: pris dans la tempête de la crise politique et religieuse, Hobbes aurait souligné de façon exagérée le rôle de l'État. À l'inverse, on peut relativiser le contrat social: à une époque où la référence au contrat était très fréquente et où il paraissait peu efficace de la récuser, Hobbes aurait arraché l'arme des mains de l'ennemi pour la retourner contre lui. Si ces deux stratégies ont une part de vérité – Hobbes est bien un libéral, puisqu'il fait de l'État un instrument au service des fins poursuivies par chaque individu; en cette circonstance comme en bien d'autres, il cherche bien à retourner l'argument de l'adversaire – elles ne rendent pas compte de son intention explicite: démontrer que les droits du souverain sont illimités en engendrant grâce au contrat une république exactement ajustée aux fins de ses constructeurs ». (TERREL, Jean. *Les théories du Pacte Social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Éditions du Seuil: Paris, 2001, p. 158).

camada que esconde ou apenas dificulta a identificação de uma essência liberal. Ora, como classificar, se oportuno fazê-lo, um Estado legitimado e fundamentado em um contrato de consenso de indivíduos que desejam e acordam em viver sob um Estado soberano que se mantém assim enquanto os deixa em vida pacífica e protegida? Não pareceria um Estado liberal?

Entretanto, afirmar Hobbes como um liberal pode ser tão precipitado e superficial como a decorrente afirmação do Hobbes absolutista. Mas reconhecer que Hobbes apresenta contundentes características em sua teoria de um Estado liberal é, no mínimo, suficiente e justo para a discussão de sua posição liberal ou absolutista e, no mínimo, mais prudente do que o tomar como um claro e simples absolutista. Desta forma, voltamos a sugerir que a teoria política de Hobbes poderia ser contemplada e analisada para além ou aquém de determinadas e conclusivas teorias jurídicas, morais ou políticas. Ora, o que sugerimos é que não precisamos necessariamente classificar a teoria política hobbesiana como liberal ou absolutista, por vezes essa classificação acaba limitando ou então alargando demasiadamente os conceitos singulares propostos por Hobbes. Ademais, ao classificá-lo como liberal ou absolutista corre-se o risco de minorizar ou supervalorizar determinados aspectos do texto sinuoso de Hobbes e assim fragmentar equivocadamente o pensamento hobbesiano. Em suma, analisar o pensamento de Hobbes a luz do liberalismo ou do absolutismo poderia servir para evidenciar ou clarificar este pensamento, mas não para defini-lo como este ou aquele. Como pondera Frateschi, “qualquer tentativa de rotular essa filosofia [de Hobbes] implica uma excessiva simplificação das características centrais do pensamento hobbesiano”.<sup>252</sup> Ou ainda, “todas essas classificações são equivocadas porque redutoras, privilegiando um aspecto do pensamento hobbesiano em detrimento de outros”.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas – SP. Editora Unicamp: 2008, p. 152.

<sup>253</sup> FRATESCHI, Y. 2008, p. 158.

### 3. A IMPOSSIBILIDADE DA NULIDADE CONTRATUAL?

A leitura que impera entre os comentadores da obra de Hobbes, em especial do *Leviathan*, é a de um Estado no qual a soberania é absoluta, indivisível e irrevogável, como vimos mostrando desde o início de nossa discussão. A interpretação do pacto e/ou do contrato firmado entre, e somente entre os homens, oferece legitimidade ao soberano para agir de forma absoluta. O homem teria, a partir do contrato, abandonado qualquer forma de intervenção e/ou questionamento quanto às ações do soberano, visto que toda e qualquer ação feita pelo soberano (ator) é mera efetivação do comando feito pelo súdito (autor), logo, seria um contrassenso o homem, agora súdito, reclamar daquilo que ele mesmo delibera. Para ilustrar tal interpretação consideremos o argumento de Bobbio,

O poder estatal não é verdadeiramente soberano e, portanto não serve à finalidade para a qual foi instituído se não for irrevogável, absoluto e indivisível. Recapitulando, pacto de união é: a) um pacto de submissão estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e o soberano; b) consiste em atribuir a um terceiro, situado acima das partes, o poder que cada um tem em estado de natureza; c) o terceiro ao qual esse poder é atribuído, como todas as três definições acima o sublinham, é uma única pessoa. Da primeira destas características decorre a irrevogabilidade; da segunda, o caráter absoluto; da terceira, a indivisibilidade.<sup>254</sup>

Logo, o homem hobbesiano teria efetivamente, segundo Bobbio, assegurado o poder absoluto do soberano ao efetivar o contrato social, ou contrato de união. Dessa forma, o temível *Leviathan* deve fazer as leis, bem como legislar sobre todos de forma absoluta.

Ademais, o soberano possui uma segunda característica: a indivisibilidade. Uma característica que poderíamos dizer, no mínimo, bastante compreensível, em decorrência do caráter absoluto. Embora, recorrentes vezes temos na obra hobbesiana a sua afirmação de que o Estado pode estar nas mãos de uma *assembleia* também e não só de um soberano, o que poderia nos levar a duvidar desta suposta

---

<sup>254</sup> BOBBIO, N., 1991, p. 43.

indivisibilidade, tal dúvida não se confirma. Isto é, tanto um homem quanto uma assembleia deve constituir-se em uma unidade, uma vontade única e absoluta. Contudo, Hobbes claramente preferia a monarquia, pois, em suas obras políticas por vezes apresenta argumentos favoráveis a este tipo de governo. Para Hobbes, a monarquia configura-se a mais coerente forma de governo conforme à natureza humana. Especialmente porque o êxito, riqueza e grandiosidade do soberano depende do êxito, riqueza e grandiosidade dos súditos, logo, as paixões dos súditos e do soberano estão em comum acordo e convergem para o bem do Estado. Desta forma, seguramente a monarquia constitui-se em a melhor e mais eficaz forma de governo para este homem calculista e passional.

Como dissemos acima, o contrato social seria irrevogável, portanto, a soberania seria também irrevogável, como argumenta Bobbio. Hobbes teria estabelecido em sua teoria, então, que o homem, agora súdito, fica impossibilitado de sair, romper, negar ou tornar nulo o contrato social. Essa leitura parece ganhar força em muitas passagens da obra de Hobbes. Segundo o contrato feito pelos homens entre si e do qual o soberano fica fora, o homem não teria, em hipótese alguma, o direito de reclamar, por exemplo, da injustiça feita pelo Estado, nem mesmo pode dizer que o Estado está ou é corrupto. Isso porque, de acordo com o contrato, todo e qualquer ato feito pelo ator (Estado) é tão somente a efetivação do comando feito pelo autor (o homem), logo, o único e inquestionável responsável pelos atos do Estado é o homem.

É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu soberano, ou mesmo a acusá-lo de injustiça, ou a de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem o poder soberano fizeram-nas sua.<sup>255</sup>

---

<sup>255</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XVIII, p. 151. "It is true that a sovereign monarch, or the greater part of a sovereign assembly, may ordain the doing of many things in pursuit of their passions, contrary to their own consciences, which is a breach of trust, and of the law of nature;

Como percebemos a partir desta passagem, a injustiça do Estado parece algo absolutamente inconcebível no Estado hobbesiano. Seria um contrassenso aquele que efetivamente faz as leis, dizer que estas leis são injustas. É este o papel que o homem assume através do pacto, ou seja, ele será efetivamente o responsável por todo e tudo aquilo que o Estado faz ou deixa de fazer. No momento do contrato, o homem autoriza o soberano a dispor de todo o poder para estabelecer e fazer cumprir todas as regras, leis e o que se faça necessário para o Estado manter-se na paz. Razão pela qual o soberano recebe toda esta autonomia.

Segundo Bobbio, o caráter irrevogável do soberano advém da forma com que Hobbes estabeleceu o contrato social. De acordo com o autor, Hobbes apresentaria duas razões substanciais em favor da irrevogabilidade do contrato social: uma dificuldade de fato e uma impossibilidade de direito. Por conseguinte, de um lado Hobbes teria construído a ideia de contrato entre os homens e não entre o soberano e o povo justamente para evitar a possibilidade de posteriormente uma maioria deste povo conseguir romper o contrato.

Se um dos dois contratantes fosse o povo, ou seja, uma *universitas* e não mais uma *multitudo*, como é o caso no modelo do *pactum subiectionis*, bastaria o acordo da maioria para que o contrato pudesse ser rescindido. Mas, quando os contratantes são, indistintamente, todos os membros da sociedade civil, *uti singuli*, ou seja, como multidão e não como povo, então a rescisão do contrato pode ocorrer apenas se todos estiverem de acordo, ou seja, requer a unanimidade e não só a maioria.<sup>256</sup>

Esta impossibilidade de revogar, romper ou anular o contrato social, Bobbio chama de *impossibilidade de fato*, uma vez que para haver a possibilidade de nulidade do contrato nesta conjectura seria necessária uma vontade unânime dos súditos em romper o contrato. Contudo, Hobbes descartaria esta possibilidade, pois não é de se supor

---

but this is not enough to authorize any subject, either to make war upon, or so much as to accuse of injustice or any way to speak evil of, their sovereign; because they have authorized all his actions, and in bestowing the sovereign power, made them their own". (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVIII, p. 162).

<sup>256</sup> BOBBIO, N., 1991, p. 43-4.

que tal unanimidade seja possível<sup>257</sup>, como já apresentamos este argumento hobbesiano anteriormente.<sup>258</sup>

Ademais, de acordo com Bobbio, existe ainda uma *impossibilidade de direito*. Esta impossibilidade se configura no sentido em que o contrato social foi realizado entre os homens em favor de um terceiro. Dessa forma, o homem assumiria uma dupla obrigação, isto é, para com o outro contratante e também para com o terceiro em favor do qual os contratantes estabeleceram o contrato.<sup>259</sup> Sendo assim, argumenta Bobbio,

A natureza desse contrato é de tal ordem que ele não pode ser rescindido apenas com o consenso das partes, mas é preciso também o consenso do terceiro diante do qual as partes estão reciprocamente de união, não basta, para rescindi-lo, o consenso dos consociados – já de fato improvável, pois é necessária a unanimidade de votos -, mas é preciso também o consenso do próprio soberano.<sup>260</sup>

Sendo assim, agregado a impossibilidade de fato, ainda ter-se-ia que contar com o consentimento do soberano em romper com o contrato, ou seja, uma tarefa pouco ou nada provável. Desta forma, na leitura de Bobbio a implicação de obrigação dupla, entre súditos e para com o soberano, impede necessariamente a nulidade ou rompimento do contrato social. Se aceitássemos a impossibilidade de fato apontada por Bobbio, restaria ainda perguntar como é possível que o soberano, ou seja, um não contratante e uma criação, ou objeto do contrato social pode se tornar voz ativa e determinar o rompimento ou não do contrato? De acordo com as cláusulas e determinações da teoria dos contratos apresentada por Hobbes e exposto por nós no capítulo II, um contrato estabelece direitos e deveres àqueles que efetivamente são os contratantes. Desta cláusula ou regra compreende-se que o soberano não comete injustiças, haja vista ele ser apenas o ator e não autor. Portanto,

---

<sup>257</sup> “Ora, não se deve imaginar que venha a acontecer que todos os súditos em conjunto, sem a exceção de nenhum, um dia se combinem contra o poder supremo”. (HOBBS, T., *DC.*, 2002, cap. VI, p. 116). “But it is not to be imagined that ever it will happen, that all the subjects together, not so much as one excepted, will combine against the *supreme power*”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

<sup>258</sup> No texto *SOBERANIA E SOBERANO: conflitos e nuances*.

<sup>259</sup> Argumento também discutido por Luc Foisneau, conforme já mencionamos.

<sup>260</sup> BOBBIO, N., 1991, p. 44.

desta cláusula também podemos atribuir a um não-contratante, o soberano, o direito de influenciar, ou melhor, determinar a nulidade ou não do contrato social? Se negássemos os deveres decorrentes do contrato social ao soberano, por que deveríamos atribuir um direito? Desta forma, mesmo aceitando o argumento da impossibilidade de fato, não poderíamos aceitar o argumento da impossibilidade de direito.

#### 4. DEMOCRACIA E REPRESENTATIVIDADE EM HOBBS

Hobbes no Capítulo II da segunda Parte de *Elements of Law* apresenta os diferentes tipos de regimes políticos e como eles foram criados. Começa afirmando que o primeiro em ordem de tempo, é a democracia, posto que para insituição da monarquia e da aristocracia há a exigência de uma deliberação dos homens. Portanto, para estabelecer uma aristocracia ou uma monarquia, devem, através de votação, os membros da assembleia concordar. Em outras palavras, a escolha de uma parte majoritária de homens é suficiente para instalar a aristocracia ou monarquia. Vale, desta forma, a regra da maioria.

Destes três tipos [de política], o primeiro na ordem do tempo é a democracia; deve ser um tipo necessário, portanto, porque uma aristocracia e uma monarquia requerem indicação consensual das pessoas, que esse consenso numa grande multidão de homens deva consistir na maioria; e onde os votos da maioria envolvem os votos dos demais, existe aí em ato uma democracia.<sup>261</sup>

De sorte que nesta passagem, Hobbes define a democracia como uma decisão voluntária de homens, sendo que a maior parte é suficiente para determinar a vontade de todos. Regra esta (da maioria)

---

<sup>261</sup> HOBBS, T., *EL*, Parte II, cap. II, 146. “The first [policy] in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy require nomination of persons agreed upon; which agreement in a great multitude of men must consist in the consent of the major part; and where the votes of the major part involve the votes the rest, there is actually a democracy”. ( HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

que posteriormente não será suficiente para romper ou anular o contrato social de forma legítima. Na sociedade civil, a regra muda, isto é, a vontade da maioria não representa a vontade de todos.

Como já sabemos, Hobbes diz que não existe contrato entre o povo e a soberania, já que durante a realização da deliberação original, isto é, no momento democrático que culmina com o contrato social, não há soberano para acordar. Como esclarece Hobbes:

Na realização de uma democracia não é feita nenhuma convenção entre soberano e qualquer súdito. Pois enquanto a democracia é uma realização, não existe soberano com o qual contratar.<sup>262</sup>

A partir desta passagem podemos confirmar e ressaltar mais uma vez o caráter momentâneo é único que Hobbes atribui a ‘verdadeira democracia’. Para Hobbes a democracia é apenas um momento de realização, antes de instalar a aristocracia ou a monarquia. Por conseguinte, tendo o homem estabelecido a soberania, a democracia desapareceria.

De fato, após a instituição do Estado, a democracia hobbesiana é um “pouco” diferente. A democracia passa a representar para Hobbes apenas uma disputa de oradores, geralmente sem preocupação com a verdade, mas preocupados tão somente com a vitória de seu próprio discurso. Nos termos hobbesianos,

De tal maneira que a democracia, em efeito, nada mais é do que uma aristocracia de oradores, interrompida algumas vezes pela monarquia temporária de um orador.<sup>263</sup>

De acordo com Ribeiro a concepção hobbesiana de democracia pode ser resumida como: "Uma sementeira de demagogos".<sup>264</sup> Hobbes defende que o homem apresenta e defende seus argumentos apenas com o fim de convencer e assim obter vantagens para si e para os seus. Ou

---

<sup>262</sup> HOBBS, T., *EL*, P. 146. “In the making of a democracy, there passeth no covenant, between the sovereign and any subject. For while the democracy is a making, there is not sovereign whith whom to contract”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

<sup>263</sup> HOBBS, T., *EL*, Parte II, cap. II, p. 147. “Insomuch, that a democracy, in effect, is no more that an aristocracy of orators, interrupted sometimes with the temporary monarchy of one orator”. ((HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

<sup>264</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Capítulo X, Nota 01, p 382. In: HOBBS, T., *D C*, 2002.

seja, a democracia é tão somente disputa de oradores por vaidade, riqueza, poder, ou em uma palavra, por benefícios próprios. Conforme Hobbes afirma:

(...) numa democracia: vede quantos demagogos, isto é, quantos oradores poderosos há junto ao povo (são eles tantos, e a cada dia crescem em número), e para cada um deles há tantos filhos, parentes, amigos e bajuladores que haverão de ser recompensados. Pois cada um deles não deseja apenas fazer sua família tão poderosa e ilustre em riqueza quanto for possível, mas também reforçar sua posição conferindo favores a outros, a fim de obrigá-los.<sup>265</sup>

Segundo Hobbes, nas discussões, podemos ver um grupo de oradores que estão preocupados com a persuasão. O importante é dizer e argumentar no sentido de convencer, de vencer como já apontamos. Este é o objetivo fundamental e não a verdade. Portanto, o que motiva o orador são as paixões, não a razão.

(...) as opiniões são expressas, não pela razão reta, mas por uma certa violência da mente. O que não é culpa do homem, mas da própria natureza da eloquência, cuja finalidade, como nos ensinam os mestres da retórica, não está na verdade (a não ser ocasionalmente) mas na vitória, e cuja propriedade não consiste em informar mas em persuadir.<sup>266</sup>

Assim, de acordo com Hobbes, o que acontece nas assembleias são argumentos teóricos que cada indivíduo tenta convencer o outro de seus objetivos. Não há, de fato, um objetivo coletivo<sup>267</sup>, mas a vitória de

---

<sup>265</sup> HOBBS, T., *DC*, cap. X, p. 160. « (...) in a *democracy*, look how many demagogues, that is, how many powerful *orators* there are with the people (which ever are many, and daily new ones growing), so many *children, kinsmen, friends, and flatterers* are to be rewarded. For every of them desire not only to make their families as potent, as illustrious in wealth, as may be, but also to oblige others to them by benefits, for the better strengthening of themselves”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. X).

<sup>266</sup> HOBBS, T., *DC*, cap. X, p. 166. “(...) that opinions are delivered not by right reason, but by a certain violence of mind. Not is this fault in the *man*, but in the nature itself of *eloquence*, whose end (as all the masters of rhetoric teach us) is not truth (except by chance), but victory; and whose property is not to inform, but to allure”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. X).

<sup>267</sup> O que somente foi possível na deliberação contratual, a qual efetivamente a coletividade decidiu pela paz e proteção própria a partir da instituição do soberano.

uma ideia, um desejo individual, ou de um grupo. Ademais, Hobbes argumenta que os homens normalmente e gradualmente cansam de ir à assembleia e, por isso, preferem delegar as decisões e o exercício da soberania a um grupo. Preferem que ‘alguém’ os represente, responda em seus nomes. É por isso também que a aristocracia e a monarquia são para os homens preferenciais.

Quando os membros particulares da república cultivam o cansaço de comparecer às cortes públicas, por residirem longe delas ou estarem ocupados com seus negócios particulares, e ainda se desagradam com o governo do povo, então eles se reúnem entre si para formar uma aristocracia, e para a construção desta nada mais se requer do que questionar um a um os nomes daqueles homens que deverão constituí-la, e assentir com sua eleição. E pela pluralidade de votos, a transferir aquele poder, que o povo antes tinha, ao grupo de homens assim chamado e escolhido.<sup>268</sup>

Na verdade, o que se tem é a aristocracia e a monarquia, uma vez que somente elas são possíveis e desejáveis. Assim, são as políticas (da aristocracia e da monarquia) que, de fato, os homens adotam ou são apropriados para os homens, conclui Hobbes. Após o tempo da democracia, isto é, o tempo de deliberação e do voto dos homens, a soberania está nas mãos da aristocracia ou da monarquia. Portanto, nunca o soberano fará injúria contra uma pessoa ou pessoas. Uma vez que a injúria, segundo Hobbes, é a quebra ou violação de um contrato. E, como vimos, nunca o soberano fez um contrato com os homens ou as pessoas, portanto, não existe a possibilidade do primeiro praticar injúria contra o segundo e vice-versa.

Se assumirmos que a democracia é sustentada pela discussão, deliberação da consciência podemos dizer que Hobbes está longe de

---

<sup>268</sup> HOBBS, T., *EL*, Parte II, cap. II, p. 148. “When the particular members of the commonwealth growing weary of attendance at public courts as dwelling far off, or being attentive to their private businesses, and withal displeas’d with the government of the people, assemble themselves to make an aristocracy; there is no more required to the thereof but putting to the question one by one, the names of such men as it shall consist, and assenting to their election; and by plurality of vote, to transfer that power which before the people had, to the number of men so named and chosen”. ((HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. II).

desejar esta postura em seu Estado. Conforme destacou Pinzani o projeto político hobbesiano deseja dissipar a ‘guerra de opiniões’. Hobbes sempre condena a guerra, o conflito, a discussão, os argumentos contrários, sua luta é sempre no sentido de evitar a guerra e buscar a paz, inclusive a paz nas opiniões. Portanto, é conveniente evitar, extirpar a discussão, a ideia diferente porque conforme sustenta Hobbes:

Pois se cada homem se permitisse esta liberdade de seguir sua consciência, a cada diferença de consciência os homens não poderiam viver juntos em paz sequer por uma hora.<sup>269</sup>

Assim, de acordo com Hobbes, se a liberdade de consciência não é boa para a paz, se a discussão leva a guerra, então deveríamos concordar que o melhor é abolir a democracia.

Não obstante, a relação de Hobbes para com a democracia não se esgota nesta possível visão de um Hobbes anti-democrata conforme apresentamos nos parágrafos anteriores. Malgrado os fortes argumentos que colocam Hobbes distante e até contra a democracia, o autor assume um papel ambíguo nas teorias democráticas modernas. Hobbes é visto como alguém que contribuiu para a fundação do moderno conceito de democracia representativa, mas ao mesmo tempo é considerado como um anti-democrata. Para tentar dissuadir ou confirmar mais esta possível ambiguidade hobbesiana vamos tomar conhecimento da esclarecedora discussão feita por David Runciman.

O autor David Runciman argumenta em seu texto *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?* que Hobbes ocupa um lugar ambivalente na concepção moderna de representação política. De um lado seria o autor que mais contribuiu para a concepção moderna de representação como um conceito emancipado das raízes medievais e estabelecendo uma clara identidade para o Estado como uma entidade separada com seus próprios direitos. Hobbes usou a ideia de representação para gerar uma concepção secular de autoridade política e retirou a ideia de lei política de várias e intratáveis controvérsias teológicas. Neste sentido, o pensamento de Hobbes é fundacional para as teorias modernas de governo

---

<sup>269</sup> HOBBS, T., *EL*, Parte II, cap. V, p. 167. “If every man were allowed this liberty of following his conscience, in such difference of consciences, they would not live together in peace an hour”. (HOBBS, T., *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, Parte II, cap. V).

representativo. Mas a teoria de Hobbes da representação apresenta várias falhas quando julgada com base na política contemporânea: ela parece uma teoria muito antidemocrática e é muito controverso ver como uma teoria antidemocrática também pode ser vista como fundacional da política do mundo que agora habitamos.

Desta forma, Hobbes ocupa um papel duplo: como fundador, mas também como opositor em relação à teoria da democracia representativa. Segundo Runciman, quem bem capturou este papel dual de Hobbes, como o fundador e também opositor à democracia representativa, foi Hanna Pitkin em sua obra *The Concept of Representation* (1967). Pitkin mostra que Hobbes estabeleceu o conceito de autoridade, o que é fundamental para a ideia de representação. Mas ela aponta também que a teoria da representação de Hobbes não é uma teoria viável, uma vez que vai em direção oposta aos pressupostos teóricos da democracia ao apontar que os súditos não podem rejeitar o que está sendo feito por seus governantes.

Para Hobbes, uma soberania representativa, uma vez autorizada, não pode ser restringida, e portanto, tem poder absoluto para ele governar como desejar.<sup>270</sup>

Assim, Pitkin conclui que embora haja uma ideia de autorização, há também um conceito muito autoritário para representação. Logo, Pitkin afirma que Hobbes estaria equivocado sobre a ideia de representação e seria necessário um outro conceito. Entretanto, não seria o caso de Hobbes estar equivocado em seu conceito de representatividade, apenas, considerando as conclusões de Pitkin, a concepção de representação hobbesiana, seria distinta da representação democrática.

Para Runciman é possível sanar este “gap” entre um Hobbes fundador e ao mesmo tempo opositor ao conceito moderno de democracia representativa. O autor deseja mostrar que Hobbes é mais democrático do que usualmente se diz. Um dos argumentos levantados é que a teoria da representação de Hobbes, embora possa ser considerada não democrática influenciou fortemente as teorias de representação que

---

<sup>270</sup> “For Hobbes, a sovereign representative, once authorized, cannot be constrained, and therefore has absolute power to rule as he sees fit”. (RUNCIMAN, David. Hobbes’s theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?, in I. Shapiro et alii, *Political Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 16).

vieram subsequentemente. Um exemplo disso seria a influência de Hobbes na Revolução Francesa. Contudo, o autor diz que sua intenção não é mostrar ou não a influência hobbesiana sobre a teoria da representação, mas, sim, argumentar no sentido de que a sua teoria da representação está ligada a uma teoria da autorização. Em outras palavras, o autor visa a estabelecer a distinção entre representação e autorização, para, a partir de tal, esclarecer o que efetivamente representa a função de representatividade. Esta distinção entre representação e autorização é feita não para sugerir um Hobbes mais democrático, mas, sim, segundo o autor, a distinção é feita para mostrar as armadilhas da teoria política democrática. “Para Hobbes, ser o ‘autor’, das ações de outra pessoa, significa estar comprometido com o que eles fazem”.<sup>271</sup> Sendo assim,

Então, Hobbes estabelece que os indivíduos que autorizam um soberano para agir em seu nome devem ser os proprietários de qualquer coisa e tudo o que o soberano faz em seu nome.<sup>272</sup>

Contudo, Hobbes admite ser absurdo a obediência em certas coisas, como por exemplo se o soberano ordena a morte do súdito, este tem o direito de se defender. Ele pode resistir.<sup>273</sup> Mas o autor fala que esta limitação admitida por Hobbes é bastante insípida para as limitações do soberano. Pois, o fato de podermos desobedecer ao soberano quando este nos inflinge a morte não caracteriza aí uma teoria democrática.

O fato de Hobbes permitir aos indivíduos de negar a ação de seu soberano quando confrontada com a morte não é o suficiente para tornar a teoria em qualquer sentido democrático, pois a democracia exige que não somente possa-se negar a ação de nosso representante, mas que se possa restringi-la de alguma forma.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> "For Hobbes, to be the "author" of another person's actions is to be bound by what they do". (RUNCIMAN, D., 2009, p. 18).

<sup>272</sup> "So Hobbes states that the individuals who authorize a sovereign to act on their behalf must be the owners of anything and everything the sovereign does in their name". (RUNCIMAN, D., 2009, p. 18).

<sup>273</sup> Questão esta que vimos defendendo em nossa leitura.

<sup>274</sup> "The fact that Hobbes allows individuals to disown the actions of their sovereign when faced with death is not enough to make the theory in any sense democratic, since democracy requires not simply that we can disown the actions of our representatives but that we can constrain them in some way". (RUNCIMAN, D., 2009, p. 19).

Logo, a democracia exige mais do que a possível desobediência do súdito, mas também uma posição positiva, isto é, que ele possa de alguma forma também obrigar o soberano a alguma coisa. Mas, a teoria hobbesiana da representação parece não dar espaço para uma atitude de limitação do poder do soberano de forma positiva, apenas no que concerne a resistir ao ataque contra a vida do súdito. Em outros termos, a liberdade de agir contra o soberano absoluto seria apenas legítima quando trata-se de defender a própria vida, uma vez que pelas determinações do contrato social, o homem não abandona o direito de autodefesa.

Uma questão importante que Runciman levanta é que a representação está vinculada à comunidade, ao povo, mas não para cada indivíduo. Ou seja, Hobbes teria o cuidado de vincular a relação de representação entre ‘soberano’ e ‘povo’, não entre ‘soberano’ e ‘indivíduo’ ou súdito.

Nestes termos, a representação se segue, a partir da autorização do soberano, mas não é estritamente equivalente a ela, porque não são os autores individuais do soberano, que são representados por suas ações como indivíduos, mas o Estado em si.<sup>275</sup>

Assim, o autor conclui, “a autorização do soberano por uma ‘multidão’ de indivíduos naturais torna a representação do Estado possível, mas não é nem equivalente, nem redutível a ela”.<sup>276</sup> Ou seja, é um conjunto de indivíduos, no estado de natureza, que possibilita, ou mais fortemente, que estabelece a soberania, e com ela a representação. Contudo, no Estado, esta representatividade está direcionada ao conjunto, à multidão enquanto corpo único, e não em relação ao indivíduo. Segundo o autor, Hobbes percebeu que considerar a representação no nível da representatividade individual seria reduzir a política a uma série de relações pessoais.

---

<sup>275</sup> “In these terms, representation follows, from the authorization of the sovereign but is not strictly equivalent to it, because it is not the individual authors of the sovereign who are represented by his actions as individuals, but the commonwealth itself”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 19).

<sup>276</sup> “The authorization of the sovereign by a ‘multitude’ of natural individuals makes the authorization of the state possible, but is neither equivalent nor reducible to it”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 20).

Pois para as pessoas assumirem uma identidade coletiva requereu-se que elas fossem representadas como uma única pessoa, e não uma série de indivíduos separados.<sup>277</sup>

Assim, de acordo com Runciman, na obra *Leviathan*, Hobbes enriquece sua teoria da representatividade soberana com as noções de “personificação”, “membros” e “dominação”. Esclarecendo os termos: ‘personificação’ porque Hobbes pensa no conceito de pessoa, aquele que usa uma máscara ou desempenha um papel; o ‘domínio’ é exercido pelo soberano mesmo sobre aqueles que são incapazes de autorizar sua própria representação, como crianças por exemplo. ‘Membros’, como Hobbes estabelece, o Estado é um corpo, e a função de cada membro deve ser pensada dentro de sua função neste corpo.

Todas estas três ideias adicionais - personificação, dominação, súdito - decorre do fato de que Hobbes faz com que o soberano represente a comunidade, não a multidude.<sup>278</sup>

Como percebemos, Hobbes retira a discussão do campo pessoal, individual e institucionaliza as relações. É uma relação de dominação, de poder absoluto, do Estado com o povo. Mas, podemos nos perguntar, por que Hobbes separa a autorização da representatividade, se as obrigações do soberano em relação aos súditos continuam as mesmas? Segundo Runciman seria porque Hobbes estava consciente de que a simples autorização não seria suficiente para estabelecer um Estado coletivo. Como vimos acima, para as pessoas assumirem uma identidade coletiva, é necessário que elas sejam representadas por uma *pessoa* e não por uma série de indivíduos.

Ademais, por que Hobbes é tão inflexível na relação entre indivíduo e súdito e por que o Estado não deveria ter limites na representatividade da comunidade? Em outros termos, por que Hobbes estabelece uma soberania absoluta? A resposta contundente, segundo Runciman seria que Hobbes estava tentando encontrar um equilíbrio entre sua percepção de que os indivíduos não poderiam ser os árbitros

---

<sup>277</sup> “For the people to assume a collective identity required that they be represented as though they were a single person, not a series of separate individuals”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 21).

<sup>278</sup> “All three of these additional ideas – personation, domination, membership – follow from the fact that Hobbes makes the sovereign the representative of the commonwealth, not of the multitude”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 24).

finais do julgamento político, porque isso destruiria a vida coletiva do Estado e, ao mesmo tempo a sua resistência à ideia de que o coletivo poderia agir em seu próprio direito, porque isso seria o trunfo do julgamento de indivíduos. O problema de tentar encontrar um equilíbrio entre a necessidade de dar ao Estado uma identidade coletiva e o desejo de evitar dar a prioridade ao Estado sobre o julgamento das pessoas é o problema que permanece para as teorias democráticas de representação posteriores a Hobbes.

Para uma democracia existir é necessário que os indivíduos possam objetar ao que o soberano está fazendo em nome daqueles e também que estes indivíduos não possam ficar optando em estar ou não dentro da comunidade política. Se a primeira destas condições deixar de existir, temos um autoritarismo. Mas se a segunda acontecer temos um caos, como Hobbes temia. A solução, então, seria os indivíduos poderem objetar à soberania enquanto conjunto, isto é, a partir da comunidade somente. “A solução, portanto, é a de permitir que os indivíduos julguem o que os governos fazem em nome do Estado como um todo”.<sup>279</sup> Logo, não são indivíduos que podem contestar em romper o contrato social que legitimamente concedeu a soberania absoluta ao soberano, mas, sim, a vontade coletiva, esta, sim, pode legitimamente romper tal contrato. Para além disso, individualmente, o súdito pode apenas se negar a obedecer ao soberano quando isto significar uma resistência para proteger sua própria vida. Ou seja, a atitude positiva, isto é, a ação legítima de ir contra o soberano, ou, em outros termos, a possibilidade de nulidade contratual somente pode se dar no âmbito coletivo, isto é, só o povo, a comunidade pode romper o contrato. Por outro lado, a desobediência pode dar-se no âmbito do coletivo, uma vez que legitimada pelo direito de autodefesa.

Desta forma, a teoria da representação de Hobbes apresenta-se a partir de três características fundamentais: 1) separação de autorização e de representação: os indivíduos que dão o poder ao governo são diferentes daquela entidade coletiva que é objeto das ações governamentais; 2) o Estado como uma entidade ficcional ou incapaz, só existindo na medida em que responde por ações em função de todos; e 3) apesar de separar os indivíduos do Estado, fazer um depender do outro.

---

<sup>279</sup> “The solution, therefore, is to allow individuals to pass judgment on what governments do in the name of the state as a whole”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 26).

Não há Estado sem indivíduos que julguem as ações dos representantes do Estado e assumam as consequências do que o soberano faz em nome do Estado.<sup>280</sup>

Por conseguinte, este é o Estado possível, assim como esta é a democracia possível para Hobbes. O único momento em que a deliberação democrática se dá de forma plena é no momento em que o homem em estado de natureza se reúne e decide pelo contrato social. A partir de então o Estado convive de forma mais saudável com a monarquia. Sendo que, a teoria da representatividade e autorização de Hobbes garante um Estado de direito livre do autoritarismo e próximo da democracia.

## 5 CONTRATO SOCIAL: nulidade e implicações

Como desconsiderar ou mesmo pouco considerar a questão das paixões na política hobbesiana, se são elas a “razão”, o fundamento de praticamente toda sua política, de todo o Estado? Não há como negar que tudo começa com elas e por elas. É o medo que obriga o homem a buscar outra forma de viver. É a esperança de operar mudanças e mudanças boas que impulsionam o homem a abandonar o estado de natureza. É a vaidade, o poder, a ambição e outras tantas paixões que constituem *o homem pronto para a guerra, mas hábil em estabelecer a paz*. Como bem vimos anteriormente, a razão, em Hobbes, é uma razão calculadora. Este cálculo é passível de enganos, de erros. Como salienta Hobbes, até os homens mais atentos podem se enganar e inferir falsas conclusões em seus cálculos.<sup>281</sup>

Do ponto de vista da antropologia traçada por Hobbes fica claro como é possível defender a anulabilidade de cláusulas contratuais, uma vez que o homem é um ser de vontade, a qual é a última ação da deliberação, considerando que a vontade é resultado de um cálculo

---

<sup>280</sup> “There is no state without individuals to pass judgment on the actions of the state's representatives, and to bear the consequences of what the sovereign does in the state's name”. (RUNCIMAN, D., 2009, p. 28).

<sup>281</sup> Cf. HOBBS, T., *Lev.* 2003, Capítulo V.

embasado nos benefícios próprios de cada ação e considerando ainda, que o homem é um ser motivado pela autopreservação. Com esta definição de homem já é possível dizer que o contrato social pode se tornar nulo uma vez que os contratantes podem se enganar em suas vontades. Contudo, deixando de lado a antropologia hobbesiana e considerando o ponto de vista estrutural dos argumentos jurídicos e morais de Hobbes, é possível também afirmar a nulidade do contrato?

Bem, como já mencionamos anteriormente, do ponto de vista jurídico o contrato pode ser rompido, pode tornar-se nulo, quando unanimemente os súditos decidem acabar, romper com o contrato. Embora, Hobbes argumente que a unanimidade no Estado Civil é algo inimaginável, como apresentamos, anteriormente, o argumento a partir de Bobbio.

Para além de todas as possibilidades de nulidade de contrato apontadas explicitamente ou implicitamente por Hobbes ao percorrer suas principais obras de teoria política, entendemos que uma consistente e decisiva afirmação de uma nulidade implícita no contrato hobbesiano diz respeito ao caráter voluntário dos sujeitos contratantes. É notório e bem explícito em Hobbes a definição do indivíduo no estado de natureza a partir da concepção mecanicista. Um indivíduo que rege sua vida pelo cálculo racional em que o fim sempre será promover o bem ou em palavras mais hobbesianas, em proteger a sua própria vida. Qualquer ato que venha a fazer tem como fim a sua própria vida. Sendo assim, quando o indivíduo *voluntariamente* contrata, ele nada mais está fazendo do que uma operação de adição e subtração cujo resultado é o contrato, ou seja, o resultado da conta mostra, aponta, afirma que esta é a melhor opção para proteger sua vida. Não existe qualquer outro cálculo ou interesse, apenas o que a vontade do sujeito aponta, isto é, a possibilidade de viver em segurança a partir do contrato social. Essa é a condição e fim: viver bem, viver em proteção. Este é o meio, um Estado capaz de proporcionar tal objetivo da vontade do homem. A vontade jamais delibera em outro sentido, portanto, o que é soberano é a vontade, ou seja, a última deliberação do apetite ou aversão. Para esclarecer este ponto acerca da importância do conceito e lugar da vontade na teoria contratualista hobbesiana, o cap. VI do *Leviathan* é fundamental. Neste capítulo ele aponta como acontecem os movimentos internos voluntários dos animais. Ele dirá que todo animal possui dois tipos de movimento, sendo um vital (o qual não necessita da

imaginação) e o outro animal e voluntário. O segundo, isto é, o voluntário, é desencadeado pela imaginação, que é uma primeira disposição interna para o movimento voluntário, disposição esta que Hobbes chama de *conatus*, isto é, o esforço. O *conatus* está diretamente ligado à imaginação humana que sempre busca a origem, o porquê das coisas. O homem entra em contato com estas ‘coisas’ através dos sentidos, isto é, aquilo que vê, sente, etc. Logo, ao entrar em contato com tais pressões externas, temos o esforço que, ao se dirigir à causa, se traduz em apetite ou desejo. Por outro lado, o movimento de se afastar do que desencadeou o esforço traduz-se em aversão. Assim, a imaginação [*phantasia*] leva o pensamento do homem a se indagar sobre o porquê de tudo. Desta forma, seria como se a imaginação fosse responsável por retirar o corpo (pensamento) do homem do repouso, movimentando-o, portanto, em direção à vontade. Em outras palavras poderíamos dizer que o pensamento propõe uma hipótese (uma fantasia, imaginação) e a partir disso ele conclui uma vontade (apetite ou aversão). Isto é, o homem fantasia infinitas possibilidades de morte violenta e a partir do império do medo desta morte conclui que a melhor opção é o contrato. Logo, sendo a imaginação o desencadeante e, poderíamos dizer, de certa forma, o determinante da vontade, sendo que isso é natureza humana, não há como modificar o cálculo. Portanto, sempre que a imaginação desencadear a vontade, esta última apontará a melhor opção no sentido de proteger a vida do indivíduo. Sendo assim, as proposições ou na linguagem jurídica, as cláusulas do contrato, revelam a nulidade deste. Não se pode negar a deliberação do apetite ou aversão conforme a vontade determinar.

Quando Hobbes descreve o estado de natureza, ele não está evidenciando a origem do homem ou o que é anterior ao estado civil. O que Hobbes está mostrando é a vida sem um poder político. É uma simulação do que será o homem sem o Estado para reger a vida em comum. O estado de natureza não é o início do homem, mas o fim. Como pondera Zarka,

A teoria do estado de natureza, como simulação dos comportamentos humanos, na falta de um poder político, é uma consequência da hipótese da dissolução do Estado.<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> “La théorie de l’état de nature, comme simulation des comportements humains en l’absence d’un pouvoir politique, est une conséquence de l’hypothèse de la dissolution de l’Etat”.

Ou seja, Hobbes quer mostrar que este estado não oferece futuro ao homem, pelo contrário, o homem sem política tem uma vida mais desgraçada que qualquer outro animal<sup>283</sup>. O animal ainda consegue viver em estado de natureza, uma vez que não é dominado pelo medo, a glória, o poder, e todas as paixões pintadas com cores fortes por Hobbes. Ao animal falta a razão, logo ele não entra em estado de guerra da mesma forma que o homem inevitavelmente entra sem um poder que possa lhe assegurar a paz.

Hobbes quer mais que nos convencer com o argumento do estado de natureza, Hobbes quer nos persuadir. A dissolução do Estado é possível, mas por ser possível não quer dizer que seja desejável. A natureza pode não ter feito o homem sociável, mas a razão e as paixões o fizeram. Não é natural o Estado Civil, como bem Hobbes definiu, ele é *artificial*, mas a razão é natural<sup>284</sup>, e ela nos obriga a sermos sociais, sob pena de termos uma vida mais desgraçada, miserável e embrutecida que qualquer espécie de animal. Sendo que a razão é cálculo, no cálculo entre o estado de natureza e o Estado civil a razão não tem dúvida em apontar qual é o estado mais vantajoso para o homem, isto é, o Estado Civil. Embora, conforme apresentamos a discussão no capítulo I, Hobbes afirma que a razão não está exímia de se enganar, afinal, ela “vive à margem” das paixões.

Sabemos pelas próprias palavras de Hobbes que o estado de natureza, em grande medida, é um recurso ou experimento teórico que ele toma para representar ou visualizar a vida do homem sem o Estado ordenador, disciplinador, etc. Contudo, tentando também solidificar essa experimentação teórica hobbesiana, podemos tomar o mundo infantil. Isto é, quando agrupa-se um conjunto de crianças sem uma referência superior, disciplinadora, regradora, como seria um “adulto”, o experimento hobbesiano fica bem mais palpável. Ou seja, é inquestionável a “guerra” que ligeiramente se instala entre as crianças quando essas são “largadas” ao “bel-prazer” de seus desejos ou de suas paixões. Todos querem tudo. Não dificilmente todos querem o mesmo

---

(ZARKA, Yves. Charles. *La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*. Vrin : Paris, 1999, p. 68).

<sup>283</sup> O animal até pode entrar em guerra mas será uma guerra isolada e por disputa de alimento e/ou bens imediatos, jamais como o homem que vive em estado de guerra, especialmente por estar a mercê de várias paixões.

<sup>284</sup> Embora devamos salientar que ela é natural no sentido de ser um aparato próprio do ser humano, ela só se desenvolve propriamente durante a vida do homem.

brinquedo e todos se acham no direito de querê-lo e tê-lo. O desejo ou vontade do outro não interessa, não conta. Não existe possibilidade de regras, união ou qualquer coisa. Cada um é governado apenas e somente pela sua única e exclusiva vontade, pois é só o que entra no cálculo de bem-estar é o eu mesmo. O caos ligeiramente se instala quando um objeto é objeto de desejo de duas ou mais crianças. Ora, esta é a visualização do estado de natureza.

O estado de natureza, poder-se-ia então dizer, é a fase infantil do homem. Momento em que ele não consegue e não tem laços de cooperação e união com os outros homens, mas apenas cultiva paixões egoístas e individuais. Cada criança individualmente se ocupará de si mesmo e, certamente, terá a disposição em pensar que os bens disponíveis são bens disponíveis para si somente. No primeiro momento o outro não será um inimigo, mas no momento que esse outro disputar o bem com ele, fatalmente se instalará o conflito. Na criança é a educação, a família, as instituições sociais que vão, aos poucos, moldando esse homem infantil que se tornará o súdito adulto. Já, no estado de natureza, é a disposição do homem em estabelecer o contrato social e com ele criar o Estado, o qual terá este papel definitivo da transição do homem individual para o coletivo, das vontades individuais e controversas, para a vontade soberana e única.

A obrigação do súdito em relação ao seu soberano é absolutamente de cunho jurídico-político. Ao estabelecer o contrato social, o homem faz uso de um dispositivo jurídico que o leva a estabelecer laços e/ou vínculos amparados e assistidos pelo direito. Do ponto de vista jurídico demonstramos ao longo deste capítulo especialmente, que a nulidade do contrato social é possível, pelo menos em algumas circunstâncias. Visto que, algumas condições e cláusulas que compõem o contrato social, legitimam que o homem anule o referido contrato pelo vício ou desrespeito de cláusulas, como no caso do direito a vida inalienável, conforme mostramos.

Na perspectiva moral e racional fica difícil argumentar que o homem possa manter sua palavra empenhada no contrato, uma vez que sempre agirá de acordo com aquilo que melhor atender seu bem-estar, se manter o contrato social não significar bem-estar, o rompimento contratual seria a escolha. Malgrado algumas tentativas de comentadores

identificarem em Hobbes uma moral genuína<sup>285</sup>, mesmo nos moldes de Kant<sup>286</sup>, a moral que se consolida na teoria política hobbesiana certamente é uma moral de indivíduos autointeressados, uma moral prudencial à la Gauthier.<sup>287</sup> Portanto, um homem que se relaciona com o outro de acordo com o imperativo de ‘fazer ao outro aquilo que deseja que seja feito para si’, em outros termos, só e somente só tem-se uma atitude benevolente ou caridosa na medida em que isso venha a significar um bem para mim mesmo. Nenhuma atitude é gratuita, em tudo há um autointeresse.

Contudo, se jurídica o homem pode romper e mesmo tornar nulo o contrato, o que o impede? Como já bem observamos, Hobbes não se preocupa propriamente em dizer qual é o melhor tipo de Estado para se viver. Embora ele apresente uma posição acerca disso, como observamos ao longo de nosso trabalho, o que Hobbes realmente deseja fazer é mostrar a necessidade do Estado.<sup>288</sup>

É salutar dizer que o contrato social não tem teor jurídico tão somente, ele é também e principalmente uma atitude política. O contrato de união, o contrato social, o contrato de submissão, o contrato de autorização, ou qualquer outro nome que se dê ao contrato que legitimamente inaugura a vida social do homem é o primeiro e mais legítimo movimento político do homem. Expliquemos: o homem

---

<sup>285</sup> Conforme sustenta Gert. Ver GERT, B. 1988. *The law of nature as the moral law. Hobbes Studies*, volume 1, pp. 26-44.

<sup>286</sup> Teoria defendida por Taylor. Ver TAYLOR, A. E. 1965. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. In: BROWN, K. C. *Hobbes Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp. 35-55.

<sup>287</sup> Sobre a moral prudencial conferir David Gauthier *Moral by Agreement* (1986) e *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (1968).

<sup>288</sup> Contudo, existe uma longa tradição teórica que busca esclarecer se Hobbes é um absolutista, um liberal ou uma terceira coisa ainda. Hobbes irá expressar a sua defesa do governo monárquico, a partir da compreensão que tem da natureza humana. Isto é, ao defender o governo monárquico como o que mais convém ao homem, Hobbes defende tal ideia dizendo que as paixões geralmente são mais fortes do que a razão. Assim, é conveniente um governo que melhor possa unir estas duas potências, ou seja, a monarquia. Neste tipo de governo, o interesse particular está de acordo com o interesse público. “(...) quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que 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”. HOBBS, T., *Lev.* 2003, cap. XIV, p. 115. “(...) where the public and private interest are most closely united, there is the public most advanced. Now in monarchy the private interest is the same with the public. The riches, power, and honour of a monarch arise only from the riches, strength and reputation of his subjects”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 120).

natural, vivendo em estado de natureza é um homem pré-político, entretanto pela sua própria natureza de criatura apta a desenvolver e aperfeiçoar-se segundo sua racionalidade, o homem deseja abandonar o estado de guerra estabelecido entre si e procurar a paz. Assim, o contrato que estabelece a vida em sociedade nada mais é do que o primeiro movimento para o efetivo estabelecimento do homem político. Quando o homem realiza o contrato social, ele o faz exercendo na mais pura forma a democracia. Isto é, para Hobbes o momento de deliberação e consenso que envolve a decisão do homem em eleger um representante para ordenar e legislar suas vidas, é o momento legítimo da democracia.

Desta forma, o contrato social inaugura uma vida mais segura e próspera para o homem. Portanto, o fato é que malgrado a possibilidade jurídica de romper ou tornar nulo o contrato social, politicamente o homem não deveria romper tal contrato. Isto porque a vida do homem longe ou à margem da política é uma vida embrutecida e desprovida de segurança. É fato que o homem ou o súdito mantém seu direito legítimo de tornar nulo, romper o contrato social, contudo, é fato também que ao fazer isso os benefícios não serão seguros, enquanto que os malefícios são conhecidos. O homem não é um ser genuinamente político como apontaria Aristóteles, ao que se opõe Hobbes, entretanto, o homem torna-se um ser necessitante da vida política, como propõe Hobbes.

## **6. CONTRATO SOCIAL: alcances da nulidade e limites de validade**

A teoria política hobbesiana, conforme temos tratado até aqui, mostra a centralidade em entender o que compreende o contrato social ou contrato político que institui o Estado Civil, assim como, analisa os aspectos de legitimidade e validade de suas implicações. Hobbes, diferentemente dos outros teóricos contratualistas, resolve propor um contrato entre os indivíduos em estado de natureza. O contrato é firmado entre e somente entre os homens, logo, o soberano não participa deste contrato, mesmo porque até então ele não existe.

O contrato firmando entre os indivíduos dá vida ao soberano e ao mesmo tempo o legitima como guardião da vida deste homem contratante. A matéria do contrato social assume o papel de até mesmo conservar, zelar pela validade do contrato social. Parece ser impossível romper ou tornar nulo este contrato, uma vez que precisar-se-ia da concordância do soberano, ou então, porque os mesmos homens que estabeleceram este contrato não conseguem repetir tal consenso para tornar nulo o mesmo, ou ainda, porque o homem civil não seria capaz de atingir tal unanimidade e porque seria desconsiderar o soberano, conforme já discutimos anteriormente.

Hobbes não irá estabelecer um conceito de nulidade contratual geral e a partir disso apontar para aqueles contratos que violariam as condições de não nulidade. O que ocorre é uma metodologia invertida, isto é, a nulidade contratual é compreendida a partir da explicação de alguns pactos que se configuram nulos por determinadas características, ou poderíamos dizer cláusulas na teoria contratual hobbesiana.

Podemos chamar de *extinção natural* do processo contratual duas formas apontadas por Hobbes. Expliquemos: estamos entendendo a nulidade contratual em Hobbes dentro do escopo que configura-se naqueles contratos em que, seja no momento ou após o contrato efetuado, se verifica alguma cláusula que torna ineficaz, sem sentido, ou impossível de ser cumprido. Não obstante, uma vez cumprido integralmente um contrato, ele se tornaria extinto, ou seja, sua observância não faria mais sentido, tornando-se letra morta. Da mesma forma, se os contratantes de um determinado contrato, resolvem perdoarem-se mutuamente, em outras palavras, se para ambas as partes contratantes o objeto do contrato deixou de fazer sentido e então eles concordam mutuamente em perdoarem-se, tem-se também uma *extinção natural*. São duas formas de contrato em que o contratante fica liberado de permanecer no contrato. Como Hobbes afirma,

Os homens ficam liberados de seus pactos de duas maneiras: ou cumprindo ou sendo perdoados. Pois o cumprimento é o fim natural da obrigação, e o perdão é a restituição da liberdade, constituindo a retransferência daquele direito em que a obrigação consistia.<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. X, p. 83. “Men are freed of their covenants two ways : by performing or by being forgiven. For performance is the natural end of obligation ; and

Em outras palavras, quando o contrato tem suas obrigações cumpridas, logicamente ele torna-se extinto, pois cumpriu seu caminho natural e a partir disso torna-se letra morta, sem sentido pois as obrigações deixam de existir. Da mesma forma, se as partes envolvidas no contrato resolvem pela razão ‘N’ razão se perdoarem mutuamente daquilo acordado em contrato, não há razão para manter o contrato, ele torna-se também extinto, ele deixa de ter validade. Por conseguinte as duas formas de tornar um contrato extinto produzem o mesmo efeito de um contrato que se tornou anulável. Isto é, ambos têm as obrigações extintas, um pelo vício de uma ou mais cláusulas que impede o cumprimento do contrato e o outro porque as obrigações foram plenamente satisfeitas. Portanto, tanto o contrato extinto quanto o contrato anulado eliminam as obrigações dos contratantes.

Seguindo nesse raciocínio, poderíamos ainda inferir que a partir da consideração de Hobbes de que os homens só serão liberados de seus compromissos quando o cumprem ou quando forem perdoados, não seria absurdo concluir que cada homem chegando à conclusão de que o pacto que transfere sua liberdade natural ao Estado é impossível de ser cumprido, eles mutuamente se perdoem e finalmente se liberem de tal pacto. É um experimento lógico racional que tem respaldo na teoria hobbesiana. Embora Hobbes duvide desta unanimidade no Estado Civil<sup>290</sup>, ainda assim ela é uma possibilidade. Vale ressaltar que anular o contrato social não significa voltar ao estado de natureza, pois isto certamente o súdito jamais julgaria ser o mais seguro a fazer. Apenas significaria estabelecer outro contrato, ou mesmo, modificar as cláusulas tornadas nulas.

Esta perspectiva de leitura que apresentamos aqui da teoria de nulidade contratual hobbesiana permite-nos inferir as possibilidades do súdito romper o contrato firmado entre todos, de forma voluntária, para instituir o Estado, de forma legítima. Como tivemos a oportunidade de discutir nos parágrafos anteriores em que desenhamos as possibilidades de nulidade contratual apresentadas por Hobbes, podemos concluir que na base destas nulidades está o caráter natural do homem, o qual não abdica e nem pode abdicar de sempre defender sua vida e que não pode negar a sua natureza constituída de imperiosas paixões. Por conseguinte,

---

forgiveness, the restitution of liberty (as being a retransferring of that right in which the obligation consisted) ”. (HOBBES, T., *Lev.*, 1994, cap. X, p. 86).

<sup>290</sup> Conforme exposto em *De Cive*, capítulo VI.

a ameaça da vida é a condição para o homem sair do estado de submissão absoluta e afrontar, desobedecer ao soberano. Mais do que isso, é a condição legítima do homem, como unidade, povo, tornar nulo o contrato.

Vejamos, Hobbes admite que o homem pode desconsiderar o Estado em detrimento de uma imperiosa paixão.

Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através 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, através da discórdia intestina.<sup>291</sup>

Hobbes admite que o Estado está sempre vulnerável à ignorância do homem e mais ainda às suas paixões. Em outras palavras, por mais que não seja desejável, segundo Hobbes, que o Estado seja passível de ter seu fim decretado pelos seus próprios artesãos, esta é uma realidade e uma condição que é impossível para o Estado eximir-se completamente. O Estado sempre estará vulnerável às paixões humanas.

Ademais, retomando a ideia já desenvolvida anteriormente de que o homem não tem o direito de ir contra seu soberano, acusando-o de injustiça, uma vez que todo e qualquer ato do soberano dever ser entendido como um ato propriamente seu, precisamos considerar outras variáveis. Se o Estado foi criado para preservar a vida e promover a vida do homem, não seria legítimo o contrato ou os pactos serem nulos a partir do momento que o Estado não cumpre mais tais funções? A injustiça seguramente o soberano não pode cometer, uma vez que ele não é um dos contratantes. Por outro lado, como já vimos, o soberano deveria ser aquele que estabelece a paz e garante a proteção dos seus súditos. A corrupção, por exemplo, no sentido do soberano deixar-se levar por caminhos que não aqueles que conduzem o Estado para a paz e segurança dos súditos, embora não diretamente, mas indiretamente pode contribuir e mesmo vir a pôr em risco a vida do súdito. Podemos admitir

---

<sup>291</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 135. “And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal, yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality by intestine discord”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 135).

que quando o Estado não mais cumpre a função de preservar a vida do súdito, este estaria desobrigado também de viver sob este Estado.

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento.<sup>292</sup>

A implicação ‘proteção gera obrigação’ e, por conseguinte ‘falta de proteção gera desobrigação’ foi bem apontada por Schmitt em sua obra *The concept of the Political* (1932). O autor parafraseando Descartes em seu *cogito ergo sum* sumariza a relação entre soberano e súdito estabelecida por Hobbes como *protego ergo obligo*. Isto é, uma vez que o soberano protege o súdito, este deve obrigação àquele. Por outro lado, se o súdito deixa de ser protegido pelo soberano, fica desobrigado da obediência.

*O protego ergo obligo é o cogito ergo sum do Estado, e uma doutrina do Estado que [não]<sup>293</sup> se conscientiza sistematicamente*

---

<sup>292</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XV, p. 135. “The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished. The sovereignty is the soul of the commonwealth, which, once departed from it”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XV, p. 144).

<sup>293</sup> A tradução portuguesa deixou equivocadamente de traduzir a palavra *nicht* do alemão, ou seja, *não*. Para conferir a passagem correta schmittiana menciono a seguir a original em alemão e a tradução inglesa de George Schwab. “Das *protego ergo obligo* ist das *cogito ergo sum* des Staates, und eine Staatslehre, die sich dieses Satzes nicht systematisch bewußt wird, bleibt ein unzulängliches Fragment. Hobbes hat es (am Schluß der englischen Ausgabe von 1651, S. 396) als den eigentlichen Zweck seines “Leviathan” bezeichnet, die »mutual relation between Protection and Obedience« den Menschen wieder vor Augen zu führen, deren unverbrüchliche Beobachtung durch die menschliche Natur wie durch göttliches Recht gefordert werde. (SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig: Verlag Von Duncker & Humblot, 1932, p. 40-41). The *protego ergo obligo* is the *cogito ergo sum* of the state. A political theory which does not systematically become aware of this sentence remains an inadequate fragment. Hobbes designated this (at the end of this English edition of 1651, p. 396) as the true purpose of this *Leviathan*, to instill in man once again “The mutual relation between Protection and Obedience”; human nature as well as divine right demands its inviolable observation. (SCHMITT, Carl. *The Concept of Political*. Trad. George Schwab. Chicago: Chicago University Press, 2007, p. 52).

deste princípio fica apenas um freagmento insuficiente. Hobbes (na conclusão da edição inglesa de 1651, p. 396) designou como a meta propriamente de seu “Leviathan” expor novamente aos olhos dos homens a “mutual relation betwen Protection and Obedience”, cuja observação inviolável é requerida tanto pela natureza humana quanto pelo direito divino.<sup>294</sup>

Portanto, embora o soberano não seja um contratante, portanto não está subordinado a obrigações decorrentes deste, ele assume um papel no Estado. Isto é, o soberano é a alma do Estado, por conseguinte, ele deve direcionar, comandar e proteger este, do contrário, o Estado perde a direção, perde a unidade. Se o soberano “abraça” a corrupção e abandona seus súditos, abre espaço suficiente e legítimo para a desobrigação do súdito. Já que o Estado não estaria cumprindo a função para a qual fora instituído, a saber, a paz e a segurança do homem. Contudo, ao nosso entender, quando se trata de corrupção para com determinados indivíduos,<sup>295</sup> estes têm o direito de se virar contra o Estado, isto caracteriza uma desobediência e não uma nulidade. Ou seja, a nulidade precisa atingir a totalidade dos contratantes, não apenas indivíduos. Sendo assim, se a corrupção atingir todos os contratantes, ferindo, portanto, as cláusulas contratuais, aí sim, o homem pode chegar à nulidade do contrato. Em outras palavras, a desobediência caracteriza-se por uma ação individual ou de grupos determinados de súditos, já a nulidade do contrato social precisa atingir a todos que estão envolvidos, todos os contratantes.

Voltando aos argumentos de nulidade que apresentamos acima em função da natureza humana ser permeada de paixões que levam os homens para diferentes lugares, é bastante pertinente retomarmos aqui o viés teórico apresentado por Hampton. A autora sustenta que a soberania

---

<sup>294</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Editora Vozes: Petrópolis, 1992, p. 78.

<sup>295</sup> Corrupção não no sentido restrito de corrupção financeira, mas sim na corrupção mais abrangente que envolve a mudança ou esquecimento do papel e especificidades do poder soberano, isto é, a busca constante pela paz e preservação do Estado. Em resumo, a corrupção conforme bem grafou Montesquieu, “A corrupção de cada governo começa quase sempre pela corrupção dos princípios.” (MONTESQUIEU, Barão de. *Do espírito das leis*. v. I, 1997, p. 153).

absoluta da teoria hobbesiana não se sustenta. Em outras palavras, a autora afirma que Hobbes falha na conclusão de seu argumento que estabelece a soberania absoluta. A falha não seria porque Hobbes não consegue estabelecer a racionalidade da criação de uma soberania absoluta, mas, sim, porque ele não pode estabelecê-la, dada a psicologia do homem, que não seria capaz de fazer o que é necessário para criar e viver sob o poder de um soberano absoluto. Logo, a natureza humana parece ser incompatível com a soberania absoluta. Hampton define a conclusão de Hobbes como um *shortsightedness account of conflict*<sup>296</sup>, ou seja, ao acompanharmos a argumentação hobbesiana, especialmente sua psicologia da natureza humana,

Veremos que o resultado do único tipo de ação de ‘autorização’ que eles são capazes de realizar não será a instituição de uma soberania absoluta. Na verdade, sempre que Hobbes argumenta que as pessoas podem criar um soberano absoluto e que isto é racional para eles fazerem, ele tem sutilmente, mas de forma importante, mudado sua concepção do que é um soberano absoluto e o que a submissão para tal implica.<sup>297</sup>

A questão principal de Hampton é se aquele soberano definido por Hobbes, que é detentor absoluto da liberdade de agir sobre tudo e todos, é possível e plausível a partir do homem hobbesiano. Lembrando que a soberania é criada quando uma pessoa é autorizada por seus súditos a dispor dos direitos daqueles que o autorizaram. Entretanto, alguém nunca poderia obedecer prontamente ao comando do soberano quando se tratasse de autopunição, isso porque o homem conserva prioritariamente a autopreservação. Portanto, a soberania absoluta entra em conflito com a vida, aquela que não pode ser ameaçada, lesada. E é pelo *self-defense right* e/ou *right of self-preservation*<sup>298</sup> que o homem pode, em algumas circunstâncias, mentir, negar-se e mesmo a obedecer ao soberano. Hampton conclui,

---

<sup>296</sup> ‘Visão de curto prazo do conflito’.

<sup>297</sup> “We will see that the result of the only kind of ‘authorization’ action they are able to perform will not be the institution of an absolute sovereign. Indeed, whenever Hobbes argues that people can create an absolute sovereign and that it is rational for them to do so, he has subtly but importantly changed his conception of what an absolute sovereign is and what submission to such a ruler entails”. (HAMPTON, J., 1999., Pág. 43).

<sup>298</sup> “direito de autodefesa /direito de autopreservação”.

[As] pessoas são incapazes de deixar o soberano determinar todas as suas ações, a sua psicologia é tal que eles vão obedecer a um comando soberano apenas quando, a seus olhos, isso vai contribuir para sua vida fazê-lo.<sup>299</sup>

Ela ainda vai afirmar que não existe um contrato propriamente, mas um *self-interested agreement*<sup>300</sup>. Isso porque efetivamente o homem estaria sempre fazendo um cálculo de interesse ao decidir se deve ou não obedecer ao soberano. Ele não teria alienado todos seus direitos conforme o contrato exigiria.

Fazemos coro ao argumento de Hampton de que a natureza humana descrita por Hobbes não estaria apta a obedecer absolutamente e prontamente a tudo o que o soberano mandar. Não obstante, discordamos que tal psicologia humana invalida ou enfraquece o conceito de soberania absoluta proposta por Hobbes. Hampton se engana ao deduzir a impossibilidade da soberania absoluta a partir da natureza humana passional e calculante. É justamente por reconhecer tal natureza humana que Hobbes legitima, a partir do contrato social, um soberano absoluto. Não obstante, como já sugerimos em discussões anteriores, a soberania absoluta não se furta a obediência não absoluta do súdito.

A psicologia da natureza humana e, sobretudo, o que diz respeito ao direito inalienável à vida, são argumentos centrais na impossibilidade de certas cláusulas do contrato social. Se Hobbes usa a natureza humana a favor de seu argumento da necessidade de um soberano absoluto, por outro lado, poder-se-ia usar da mesma forma a natureza humana para negar a possibilidade de o homem viver sob uma obediência irrestrita.

Hampton vai mais longe em seus argumentos. Em seu livro *Hobbes and the Social Contract Tradition* Hampton desenvolve a ideia de que o contrato em Hobbes é impróprio, isso porque, segundo ela, o que os homens em estado de natureza fazem não é um contrato, mas sim, um acordo ou convenção de autointeresse. Gauthier se opõe à posição de Hampton defendendo o contrato e juntamente a soberania

---

<sup>299</sup> “[the] people are incapable of letting the sovereign determining their every action; their psychology is such that they will obey a sovereign command only when, in their eyes, it will further their lives to do so”. (HAMPTON, J., 1999, p.47).

<sup>300</sup> “acordo autointeressado”.

absoluta. A defesa de Gauthier se coloca nos seguintes termos e argumentos,

Dada a insistência de Hobbes de que somente o acordo não é suficiente para alcançar a paz na ausência de um poder comum, devemos interpretar a aliança de todas as pessoas com todas as outras pessoas como um contrato, e não como puramente um acordo de coordenação. Pois, mesmo se supusermos que todos mantêm este convênio por razões puramente egoístas, ainda assim estas razões valem, e não simplesmente a partir da preocupação de atingir o objetivo primário do consentimento, a paz e a segurança, mas sim pelo poder do soberano, um complementar incentivo posto em jogo, e de fato criado, pelo próprio acordo.<sup>301</sup>

Desse modo, Gauthier defende um verdadeiro contrato hobbesiano, com os homens alienando seus direitos para uma soberania absoluta. Com a autorização dada ao soberano, o homem compromete-se a aceitar o julgamento do soberano no lugar do seu, de modo que, quando o soberano exige algo, ele obedece simplesmente, e não apenas segundo um cálculo de autointeresse que mostre ser a obediência vantajosa.<sup>302</sup>

Nesta tensão entre Hampton e Gauthier quanto ao estatuto ou não de contrato, o ato realizado voluntariamente pelos homens em estado de natureza, em abdicar de seus direitos a tudo em função da paz e bem-estar, concordamos com Gauthier, em parte. O ato que institui o soberano, seguramente é um contrato, e um contrato que institui um soberano absoluto. Contudo, pelas razões já declinadas acima, concordamos com Hampton de que Hobbes descreve uma natureza humana tão vulnerável passionalmente e com cálculos nem sempre

---

<sup>301</sup> “Given Hobbes’s insistence that agreement alone does not suffice to achieve peace in the absence of a common power, we should interpret the covenant of every person with every other person as a contract, and not as a purely coordinative agreement. For even if we suppose that everyone keeps this covenant for purely self-interested reasons, yet these reasons stem, not simply from the concern to achieve the primary objective of agreement, peace and security, but rather from the power of the sovereign, a supplementary incentive called into play, and indeed created, by the agreement itself”. (GAUTHIER, David. **Hobbes’s Social Contract In: MORRIS, C., 1999, p. 62).**

<sup>302</sup> Embora Gauthier também concorde que o autointeresse certamente está presente na instituição do Estado.

exatos que a soberania absoluta nem sempre terá uma obediência absoluta, embora não concordamos com Hampton que isso significaria uma soberania enfraquecida ou falha.

Segundo a leitura e, portanto, compreensão que temos do contrato social fundado e descrito por Hobbes para legitimar a vida em sociedade, concluímos que tanto o rompimento deste contrato, quanto a nulidade do mesmo é possível. Existe uma substancial diferença entre romper e tornar nulo o contrato social. Romper o contrato compreende a atitude de um ou mais contratante em sair, abandonar, o contrato uma vez que adota a perspectiva ou assume a posição de que este contrato não mais serve ou atinge o objetivo pelo qual fora instituído. Em outros termos, o contratante chega à conclusão de que não faz mais sentido, ou então, não lhe é vantajoso continuar como participante deste contrato. Nestes casos poderíamos pensar o súdito poderia simplesmente abandonar seu Estado e ir viver em outro. Por outro lado, a anulabilidade pressupõe a presença de uma ou mais cláusulas do contrato que o tornam inválido. Neste caso, não são alguns súditos que anulam o contrato social, é a constatação do desrespeito ou melhor, vício de uma ou mais cláusulas contratuais que legitimam o povo a anular o contrato social. Em outros termos, o contrato social pode ser anulado a partir do momento que todos os contratantes concordam com tal decisão, apoiados no vício ou defeito de cláusulas contratuais. Por conseguinte, o contrato social é passível de ser anulado a partir do consenso dos contratantes, já o rompimento é uma decorrência possível do contrato por súditos, desde que estes tenham razões plausíveis e assim abandonem o Estado.

#### ***a) O direito de autodefesa e autopreservação***

O direito de autodefesa e/ou de autopreservação gera uma tensão quanto à especificidade ou alcance daquilo que compreende efetivamente este ou estes direitos. A problemática por um lado já está instalada na distinção ou não entre direito a autodefesa e direito a autopreservação. Ademais, o direito de autodefesa seria apenas um direito limitado à reação, ou se estenderia também à prevenção e antecipação?

De acordo com Sreedhar, em seu texto *Defending the Hobbesian Right of Self-Defense* (2008), Hobbes defende um direito inalienável de autodefesa na sociedade civil, a partir do disposto no contrato social.<sup>303</sup> Contudo, segundo a autora, para uma boa parte da literatura secundária de Hobbes, o direito de autodefesa é irrelevante na teoria política hobbesiana, uma vez que o súdito não poderia o exercer de forma robusta. Por outro lado, haveria aquela literatura hobbesiana que defende o direito de autodefesa como uma fundamental tensão presente na teoria política de Hobbes, como por exemplo Jean Hampton, Edwin Curley e Eleanor Curran que defendem uma contradição entre o conceito hobbesiano de autodefesa e soberania. A posição teórica de Jean Hampton vai no sentido de apontar uma falha no argumento hobbesiano em instituir um soberano absoluto. Jean Hampton não concebe que Hobbes limita o poder do soberano deliberadamente, mas ela argumenta que, se tomamos o direito de autopreservação a sério, então o argumento de Hobbes para instituir um soberano absoluto falha. Ela ressalta que cada indivíduo mantém, de acordo com o argumento de Hobbes, o direito à autodefesa no Estado, a partir disso ela discute as implicações desse direito, concluindo que o direito de autodefesa será equivalente, ou compreende o direito de preservar-se. “O direito de autodefesa foi interpretado de forma tão abrangente que é essencialmente equivalente a *todo* o direito de preservar a si mesmo”.<sup>304</sup> Uma vez admitido esta correspondência ou equivalência de direito, Hampton argumenta que a implicação deve ser de que a obediência ou não ao soberano passa pelo juízo do súdito de decidir se isto estará ou não propiciando a sua preservação.

Hobbes essencialmente está admitindo que o direito de autodefesa retido por cada súdito na comunidade é equivalente a todo o direito de autopreservação e, portanto, faz dos súditos juizes, se vão ou não obedecer a *qualquer* uma das leis do soberano.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> “I argue that we should understand Hobbes’s claim to be that the right of self-defense is inalienable only in the social contract”. (SHREEDHAR, S., 2008, p. 781). “Eu defendo que poderíamos entender a sustentação de Hobbes ser a de que o direito de autodefesa é um direito inalienável apenas no contrato social”.

<sup>304</sup> The self-defense right has now been interpreted so broadly that it is essentially equivalent to the *entire* right to preserve oneself”. (HAMPTON, J., 1986, p. 201).

<sup>305</sup> “Hobbes essentially is admitting that the self-defense right retained by each subject in the commonwealth is equivalent to the *entire* right of self-preservation and hence makes the

Se o súdito poderia decidir se vai ou não obedecer às leis do soberano de acordo com sua preservação ou não, então, o soberano não teria o juízo ou palavra final. Se a decisão, portanto, sobre todas as questões não competiria ao soberano única e exclusivamente, então, este soberano falharia. Hampton conclui ainda que este soberano ficaria, inclusive, refém da vontade do súdito em permanecer ou não dando-lhe poder para governar o Estado.

(...) Se os súditos mantêm o direito de determinar se deve ou não obedecer as leis do soberano, então o soberano não somente falha em ser aquele que decide sobre todas as questões, mas também ele não é aquele que decide sobre a questão mais importante do Estado: se ele vai ou não, continuar a receber o poder de seus súditos.<sup>306</sup>

Também para Edwin Curley a obediência ao soberano está condicionada. Segundo o autor, o súdito deve obediência ao soberano se está sendo protegido, sendo que, cabe ao súdito decidir se a proteção oferecida pelo soberano tem o mérito da sua obediência ou não. “Se o soberano tem o poder (e a vontade) para nos proteger, então, nós devemos obediência a ele. Se ele não tem, não devemos”.<sup>307</sup>

Para Curran o sentido da autopreservação do súdito no Estado está para muito além do restrito direito de autodefesa. A autora chama este direito de *full preservation*, isto é, de acordo com Curran o direito de preservação que o súdito mantém no Estado civil<sup>308</sup> significa muito mais do que puramente se defender de ataques contra a própria vida.

---

subjects the judges of whether or not they will obey *any* of the sovereign’s laws”. (HAMPTON, J., 1986, p. 201).

<sup>306</sup>“(…) if the subjects retain a right to determine whether or not to obey the sovereign’s laws, then the sovereign not only fails to be the ultimate decider of every issue but also is not the decider of the most important question in the commonwealth: whether or not he will continue to receive power from his subjects”. (HAMPTON, J., 1986, p. 202).

<sup>307</sup>“If he [The sovereign] has the power (and the will) to protect us, we owe him obedience. If he doesn’t, we don’t”. (CURLEY, Edwin. *Introduction to Hobbes’s Leviathan*, p. XXXIV. In: HOBBS, T., *Lev.*, 1994).

<sup>308</sup>“I term a right to full preservation. I also argue that this right has far greater political importance than is usually ascribed to it. It is never given up but is retained by all individuals and carried into the commonwealth, where it comes to enjoy some protection, afforded by the duties of the office of sovereign”. (CURRAN, E., 2007, p. 6). “Eu chamo de direito de conservação integral. Eu também argumento que este direito tem muito maior importância política do que normalmente é atribuída a ele. Dele nunca se desiste, é mantido por todos os indivíduos e levado para o Estado, no qual se trata de desfrutar de alguma proteção, proporcionada pelos deveres do cargo de soberano”.

O direito à preservação integral começa como um direito de natureza, um direito agregado que inclui o direito à autodefesa e o direito de resistência, bem como os direitos à liberdade de movimento e de trabalhar.<sup>309</sup>

A preservação integral (*full preservation*) significa a proteção da vida sim, mas esta proteção compreende não somente evitar a morte, mas sim promover a vida e a vida boa.

O direito à autopreservação, no *Leviathan*, o qual Hobbes diz que não poder ser alienado, mas deve ser mantido por cada indivíduo no Estado, equivale a um direito que estou chamando de “preservação integral”. Este direito, o qual Hobbes chamaria de uma vida cômoda, resulta no direito a uma vida em que os indivíduos são capazes de desfrutar, pelo menos, as liberdades mínimas necessárias para uma vida ativa e plena. Inclui o direito de não apenas preservar nossas vidas, mas também com as condições que são necessárias para o desenvolvimento e o bem-estar humanos básicos.<sup>310</sup>

Logo, a preservação integral do súdito significa proteger e garantir a vida deste em suas necessidades fundamentais para uma vida segura e boa. Por conseguinte, a função ou as responsabilidades do soberano está diretamente condicionada aos direitos do súdito. Conforme afirma Curran,

O direito à autopreservação é mais extenso do que um mero direito de autodefesa, que o direito do soberano de governar está condicionado ao seu cumprimento dos deveres do seu cargo, e que, a fim de exercer o direito de autopreservação, os

---

<sup>309</sup> “The right to full preservation starts out as a right of nature, an aggregate right that includes the right to self-defence and the right to resistance as well as rights to freedom of movement and to work”. (CURRAN, E., 2007, p. 121).

<sup>310</sup> “The right to self-preservation, in *Leviathan*, which Hobbes says cannot be alienated but must be retained by each individual into the commonwealth, amounts to a right to what I am calling ‘full preservation’. This right to what Hobbes would call a commodious life, amounts to the right to a life in which individuals are able to enjoy at least the minimum freedoms that are required for an active and full life. It includes the right not only to preserve our lives but also to the conditions that are necessary for basic human well-being or flourishing”. (CURRAN, E., 2007, p. 109).

súditos devem ser os juízes de quando o soberano é uma ameaça.<sup>311</sup>

Embora Hobbes nunca tenha explicitamente definido em que consiste exatamente o direito de autodefesa, é possível inferir ou cercar o conceito a partir de alguns exemplos que o mesmo descreveu em suas obras. Por exemplo, Hobbes afirma que o direito de autodefesa garante que o indivíduo não precise se autoincriminar<sup>312</sup>, possa resistir a punições<sup>313</sup>, faz com que alguém condenado à pena de morte possa resistir, assim como, um condenado a cometer suicídio possa desobedecer.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.<sup>314</sup>

Neste caso, por exemplo, para Hobbes seria justificável que Sócrates fugisse ou se recusasse a tomar a cicuta. O direito de autodefesa hobbesiano pode ser pensado de forma semelhante ao que se tem na jurisprudência vigente hoje no Brasil, por exemplo. Isto é, em caso de legítima defesa, portanto diante do ataque de outros homens e na ausência ou impossibilidade da proteção da lei, a vítima pode fazer uso de seus meios próprios para defender-se. É legítimo defender-se contra atacando mesmo que cause a morte daquele que atacou.<sup>315</sup> Contudo, o

---

<sup>311</sup> “The right to self-preservation is more extensive than a mere right to self-defence, that the sovereign’s right to rule is conditional upon his carrying out the duties of his office, and that in order to exercise the right to self-preservation, subjects must be the judges of when the sovereign is a threat”. (CURRAN, E., 2007, p. 119).

<sup>312</sup> “(...) ninguém pode ser obrigado por um pacto a acusar-se a si próprio” (HOBBS, *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 186). “no man can be obliged by covenant to accuse himself”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 142).

<sup>313</sup> “(...) na república civil a acusação é seguida pelo castigo; como este é força, ninguém é obrigado a não lhe resistir”. (HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XIV, p. 121). “(...) in the civil state the accusation is followed with punishment, which being force, a man is not obliged not to resist”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 87).

<sup>314</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 185. “If the sovereign command a man (though justly condemned) to kill, wound, or maim himself, or not to resist those that assault him, or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing without which he cannot live, yet hath that man the liberty to disobey”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 142).

<sup>315</sup> Ressaltando que no Brasil pode haver culpabilidade por excesso de autodefesa. Cf. BRASIL. DECRETO-LEI Nº 2.848, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1940. CÓDIGO PENAL. Art.

direito de autodefesa hobbesiano vai além de nosso direito de legítima defesa de hoje, ou seja, ele permite atitudes não só no ataque direito. Expliquemos, o direito de autodefesa permite que um homem possa quebrar ou desobedecer a lei em situações em que sua vida corre riscos, ou tem necessidades urgentes. Uma situação ilustrativa seria quando um sujeito está morrendo de fome e sua única saída seja furtar alimentos. Neste caso, ele não comete injustiça e nem quebra leis, apenas faz uso do seu direito de autodefesa. Assim, de acordo com Sreedhar, o conceito de autodefesa poderia ser conceituado como “*O direito de se fazer o que julge necessário para preservar a própria vida*”.<sup>316</sup> Ora, o direito de autodefesa nestes termos pode parecer muito amplo e perigoso para o conceito de soberania absoluta defendida por Hobbes. Para a autora, ainda, o direito de autodefesa hobbesiano seria um direito permissivo. Nestes termos, retomando o exemplo de Sócrates, mesmo o Estado de Atenas tendo o direito de condená-lo à morte, ele preserva o direito de tentar escapar, fugir. O direito de autodefesa independe da culpabilidade do sujeito.

Hobbes insiste que o direito de autodefesa existe independentemente da culpa (alegada) do súdito. A ambos, os culpados e os inocentes, é moralmente permitido resistir ao soberano se ele tenta usar da força para ameaçar suas vidas.<sup>317</sup>

Logo, o direito de autodefesa hobbesiano seria um direito inalienável. No sentido em que é um direito impossível de renunciar.

Não obstante, para chegarmos a uma conclusão sobre o justo alcance deste direito, vamos nos ater na necessária distinção entre o direito de autodefesa e o direito de autopreservação. No estado de natureza, Hobbes entende o direito de autopreservação como estando contido no direito de natureza, logo, pode-se fazer qualquer coisa que se julge necessário, útil à autopreservação, inclusive atentando contra o corpo do outro, desde que seja julgado necessário para a preservação própria. O direito de autodefesa é, seguramente, um vestígio do direito de

---

25 - Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem. (Redação dada pela Lei nº 7.209, de 11.7.1984)

<sup>316</sup> “*The right to do what one judges necessary to preserve one’s life*”. (SREEDHAR, S., 2008, pág. 784).

<sup>317</sup> “Hobbes insists that the right of self-defense exists irrespective of the (alleged) guilt of subject. Both the guilty and the innocent are morally permitted to resist the sovereign if he tries to use force to threaten their lives”. (SREEDHAR, S., 2008, p. 785).

natureza, contudo, não atinge a amplitude do direito de autopreservação. Graças ao contrato social o direito de autodefesa é mais restrito.

O conceito de direito de autodefesa é especialmente trabalhado por Hobbes no capítulo XIV do *Leviathan*. De acordo com Sreedhar, a inalienabilidade atribuída ao direito de autodefesa poderia ser compreendida a partir da impossibilidade conceitual e psicológica do argumento. Nestes termos, na impossibilidade conceitual do argumento manifesta-se em decorrência da premissa de transferência de um direito. Isto é, para Hobbes ao transferir um direito, o homem o faz necessariamente esperando algum benefício em troca, algum bem para si próprio.

Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*.<sup>318</sup>

Neste sentido, um homem não pode transferir o direito de autodefesa, pois com isto não receberia benefício algum, uma vez que a morte é a pior coisa que pode acontecer a este homem. Portanto, “(...) renunciar um tal direito viola alguma coisa central no conceito de transferir um direito – a expectativa de um benefício”.<sup>319</sup>

Por conseguinte, transferir um direito implica desejar um benefício próprio, logo, transferir o direito de autodefesa se revelaria uma impossibilidade, até mesmo uma contradição em termos. Evitar a morte, como afirma Hobbes, é um apelo natural do homem, ou melhor, é um movimento certo.

Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e

---

<sup>318</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003., Cap. XIV, p. 115. “Whensoever a man transferreth his right or renounceth it, it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act, and of the voluntary acts of every man the object is some *good to himself*”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XIV, p. 82).

<sup>319</sup> “(...) renouncing such a right violates something central to the concept of transferring a right – the expectation of a benefit”. (SREEDHAR, S., 2008, p. 786).

isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai.<sup>320</sup>

Entretanto, até mesmo as certezas do movimento da pedra podem ser influenciadas e até mesmo modificadas por contingências de fatores externos, como por exemplo, o choque com outra pedra. Da mesma forma, o homem, embora seguro em seu movimento contra a morte e em favor da vida, pode sofrer alterações. Ora, sabemos que o homem movimenta-se a partir de estímulos externos que afetam sua imaginação, levando-o a determinada vontade, a partir do predomínio do último apetite ou aversão, conforme Hobbes esclarece no cap. VI do *Leviathan*. Portanto, ainda que o impulso para evitar a morte seja certo, não significa que ele *sempre* será o último, uma vez que o homem é complexo e tem muitas outras apetites e aversões que poderiam se sobrepôr, como “um filho que preferirá morrer a viver infame e odiado de todos”<sup>321</sup> por matar seu pai ou mãe. Desta forma, mesmo a determinação da vontade sendo regrada pela necessidade, a complexidade das paixões do homem e das causas externas, abrem possibilidades e por vezes, alteram o movimento esperado, previsto.

Assim, a certeza que se pode ter é aquela do impulso para evitar a morte tornar nulo qualquer vínculo contratual, (especialmente o contrato social, o qual é justamente celebrado com o fim de preservar a vida do contratante), o que não implica necessariamente que alguém não possa preferir a morte em razão de alguma outra aversão, como por exemplo, aquela de matar um pai ou a mãe.

Por outro lado, a impossibilidade psicológica do argumento apoia-se na constituição natural do homem. Desta forma, é impossível psicologicamente o homem obrigar-se a não resistir à morte. Expliquemos: é impossível o homem escolher o maior mal ao invés do menor mal possível; a morte é o maior mal possível; logo, seria impossível o homem escolher a morte. Lembrando que não se configura contrato, portanto obrigação, prometer o que é impossível de ser cumprido, uma vez que para Hobbes, dever implica poder. Neste

---

<sup>320</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, cap. I, p. 31. “For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downward”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. I).

<sup>321</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. VI, p. 109. “(...) a son will rather die than live infamous and hated of all the world”. (HOBBS, T., *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I, cap. VI).

sentido, não resistir à morte não pode ser um *dever* para o homem, haja vista que ele não *poder* cumprir, dada a sua natureza de autopreservação.

Não obstante, para Sreedhar, estes argumentos a favor da inalienabilidade do direito de autodefesa conservam três problemas. Primeiro, ‘a morte como maior mal possível’. Para a autora, a morte como maior mal possível é uma conclusão implausível a partir da natureza humana concebida por Hobbes, ademais, um olhar mais atento nos textos hobbesianos, afirma a autora, mostra que Hobbes não quis e não precisou aderir a esta conclusão. Segundo a autora, o princípio da caridade nos impele a hesitar em aceitar a morte como maior mal possível em Hobbes. Afirma, “Hobbes não precisa assumir que a morte é o maior mal possível para estabelecer o direito de autodefesa em primeiro lugar”.<sup>322</sup> Na leitura de Sreedhar, Hobbes apresentaria a afirmação de que o homem pode escolher racionalmente a morte, se a vida for suficientemente penosa. Assim como o homem hobbesiano também poderia preferir a morte a obedecer alguns certos comandos. No *De Cive*, por exemplo, conforme citamos a passagem acima, Hobbes exemplifica esta situação quando um filho é ordenado a matar seu pai ou mãe sob pena de ser morto. Diante de tal escolha, o filho prefere morrer a precisar matar seu pai ou sua mãe. Também, sustenta a autora que na definição de coragem na obra *Elements*, como o desprezo do homem para com os ferimentos e morte quando em busca de atingir seus fins, mostraria a supremacia da coragem em relação ao medo da morte. Na perspectiva da autora, ainda, “o sistema político se baseia em pessoas que possuem coragem”.<sup>323</sup> Conclui, então, Sreedhar:

O peso coletivo destas três considerações dá credibilidade à alegação de que Hobbes não poderia ter realmente acreditado que era psicologicamente impossível para as pessoas a aceitar a morte.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> Hobbes does not need to assume that death is the worst evil to establish the right of self-defense in the first place”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 789).

<sup>323</sup> “the Hobbesian political system relies on people who possess courage”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 789).

<sup>324</sup> “The collective weight of these three considerations lends credence to the claim that Hobbes could not have really believed that it was psychologically impossible for people to accept death”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 789).

Segundo problema que o argumento da inalienabilidade do direito de autodefesa enfrenta de acordo com Sreedhar são as aplicações do direito de autodefesa. Em outros termos, as verdadeiras liberdades do sujeito. Por exemplo: a resistência à punição, desobediência de comandos que ameaçam sua honra, a não autoincriminação e, até mesmo, fugir do campo de batalha. Nesta perspectiva da autora, “Uma das características mais interessantes do direito de autodefesa hobbesiano é que Hobbes usa-o para obter uma série de outros direitos, os quais vão muito além do estrito direito de autopreservação”.<sup>325</sup> Assim, de acordo com Sreedhar, o argumento da impossibilidade conceitual e psicológica não dão conta de explicar todas estas aplicabilidades, ou direitos decorrentes, do direito de autodefesa. Em outros termos, estes argumentos não são suficientes para explicar por que Hobbes deriva todos estes outros direitos do direito de autodefesa.

O terceiro e último problema levantado por Sreedhar quanto aos argumentos da impossibilidade conceitual e psicológica do direito de inalienabilidade de autodefesa, ela chama ‘the soldier contract’. A proposta é mostrar que o argumento de que é impossível realizar um contrato em que o sujeito contratante abandone ou transfira seu direito de autodefesa oferece contra-argumentos. Para a autora, Hobbes reconheceria contratos em que a alienabilidade do direito de autodefesa seria possível. Por conseguinte, no contrato do soldado apresentado por Hobbes no capítulo XXI do *Leviathan*, teria-se a situação seguinte:

- (1) Se um cidadão comum é ordenado a lutar na batalha, ele pode abandonar sem injustiça. [Esta é uma das aplicações do direito de autodefesa.]
- (2) Se uma pessoa se alista no exército (por vontade ou aceita por dinheiro), ele é, então, obrigado a ficar e lutar até a licença dada pelo seu capitão.<sup>326</sup>

De acordo com a autora, nestas duas situações está claramente colocada, na primeira, a aplicação do direito de autodefesa e na segunda

---

<sup>325</sup> “One of the most interesting features of the Hobbesian right of selfdefense is that Hobbes uses it to derive a host of other rights, all of which go well beyond the narrow right of self-preservation”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 789).

<sup>326</sup> “(1) If an ordinary citizen is ordered to fight in battle, he can desert without injustice. [This is one of the applications of the right of self-defense.]

(2) If a person enlists in the army (by volunteering or accepting money), he is then obligated to stay and fight until given leave by his captain”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 791).

situação, a alienação deste direito. A situação em que o soldado, voluntariamente, se propõe a lutar, coloca este soldado na obrigação contratual de permanecer na luta até que seu capitão determine, mesmo com risco de morte iminente, embora possa se defender dos ataques inimigos. Segundo Sreedhar, “o soldado deve ser entendido como tendo desistido do seu direito de autodefesa, porque ele não tem a liberdade de desobedecer um comando que provavelmente irá matá-lo”.<sup>327</sup> Discordamos da conclusão de Sreedhar, posto que Hobbes não diz que o soldado abdica de seu direito de autodefesa ao contratar em combater. Apenas Hobbes esclarece que o soldado assume o dever de permanecer no combate até a ordem de seu capitão, mas isso não implica que vá se deixar matar, apenas que assume o risco de morrer.

Após apontar sua crítica à inalienabilidade do direito de autodefesa a partir do argumento da impossibilidade conceitual e psicológica, Sreedhar apresenta sua alternativa de interpretação para o inalienável direito de autodefesa. Desta forma, aponta primeiramente para a necessidade de distinguir o contrato social dos demais contratos. Sendo que, para a autora, o contrato social é propriamente o contrato em que o direito de autodefesa é inalienável.

Para sustentar o contrato social como aquele em que o direito de autodefesa é inalienável, Sreedhar argumenta a partir de três princípios contratuais hobbesianos que seriam negligenciados.

O ‘princípio da expectativa razoável’, o ‘princípio da fidelidade’ e o ‘princípio da necessidade’ (...) tomados juntos, estes três princípios fornecem os fundamentos para uma imagem revisada do direito hobbesiano de autodefesa.<sup>328</sup>

Portanto, a autora afirma que uma vez que se exponha as condições propostas por Hobbes para definir um contrato como válido, chegar-se-á à conclusão de que o direito de autodefesa não pode ser transferido no contrato social.

No princípio das expectativas razoáveis apontado por Sreedhar como constituindo um dos princípios que servem para avaliar a validade ou não de um contrato, propõe-se que o contrato é válido se há uma

---

<sup>327</sup> “the soldier must be understood to have given up his right of self-defense because he is not at liberty to disobey a command that will most likely kill him”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 792).

<sup>328</sup> “the “reasonable expectations principle,” the “fidelity principle,” and the “necessity principle” (...) Taken together, these three principles provide the grounds for a revised picture of the Hobbesian right of self-defense”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 792).

expectativa razoável de que as partes contratantes cumprirão suas partes no acordo. Logo, este princípio diz respeito a confiança ou não que as partes envolvidas conservam entre si. Como já tratamos no capítulo II, Hobbes define que a ‘menor suspeita razoável’ torna um contrato inválido. Tomando o contrato social dentro deste princípio, podemos nos perguntar: É uma expectativa razoável que as partes contratantes irão cumprir a obrigação de transferir o direito de autodefesa, tendo ciência do impulso natural do homem em evitar a morte? De acordo com Sreedhar, “é impossível para cada parte do contrato social ser capaz de formar uma expectativa que cada uma das outras partes serão capazes de cumprir a obrigação de não resistir à morte”.<sup>329</sup> Portanto, conclui a autora, “embora eles possam falar as palavras, ‘eu concordo com cada um de vocês de dar o meu direito de autodefesa’, eles não podem ter sucesso em por meio disso, obrigar-se a si mesmos”.<sup>330</sup> Diante de tal constatação compreende-se que o princípio da expectativa razoável não pode ser cumprido no contrato social, haja vista a impossibilidade de transferência do direito de autodefesa.

O contrato social, portanto, fere o princípio da expectativa razoável conforme mostrou-se acima, mas de acordo com Sreedhar, este contrato fere ou viola também o princípio de fidelidade.

A transferência de um direito tem que ser fiel ao propósito do contrato, isto é, não se pode transferir um direito de transferir que contradiga (ou mine) a finalidade para a qual o direito seja transferido.<sup>331</sup>

Em outros termos, o princípio da fidelidade garante que a matéria ou finalidade do contrato seja respeitada, ou melhor, seja plenamente cumprida. Neste sentido, o contrato social tem como objetivo, finalidade, a conservação da vida dos contratantes. O homem faz o contrato social para proteger e/ou promover a sua própria vida, isto é, pela sua própria conservação. Como Hobbes afirma no início do

---

<sup>329</sup> “it is impossible for each party to the social contract to be able to form an expectation of each of the other parties that they will be able to abide by an obligation not to resist death”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 794).

<sup>330</sup> “although they may speak the words, “I agree with each of you to give up my right of self-defense,” they cannot succeed in thereby obligating themselves”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 794).

<sup>331</sup> “The transfer of a right has to be faithful to the purpose of the covenant, that is, one cannot transfer a right the transfer of which contradicts (or undermines) the purpose for which that right is transferred”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 795).

capítulo XVII do *Leviathan*, os homens aceitam e realizam o contrato social com o único e fundamental objetivo de “precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”.<sup>332</sup> Sendo assim, conclui Sreedhar:

Uma vez que o propósito do contrato social é a preservação da vida, um pacto mediante o qual não se faça o que se pode fazer para preservar a sua vida é invalidado pelo princípio de fidelidade.<sup>333</sup>

Tanto o princípio da expectativa razoável quanto o princípio de fidelidade, que como já vimos o contrato social viola, seriam suficiente para tornar o contrato social inválido. Contudo, ainda existe o princípio da necessidade que podemos submeter o contrato social a ele e ver se a violação deste princípio também se repete no contrato social.

O princípio da necessidade estabelece que se transfira somente aqueles direitos que são necessários para a realização do propósito do contrato. Assim, no contrato social seria essencial transferir apenas ou somente aqueles direitos que garantem a soberania absoluta. Por conseguinte, não haveria necessidade de transferir o direito de autodefesa no contrato social. Segundo Sreedhar, para estabelecer a paz necessária para garantir a vida e bem-estar dos homens, o soberano deve dispor dos seguintes direitos:

[O] direito de julgar o certo e o errado, fazer e interpretar as leis, arrecadar impostos, contribuições, formar e manter um exército e interpretar as escrituras religiosas. Reter qualquer desses direitos seria incompatível com a idéia de Hobbes de soberania. Mas o direito de autodefesa, é o exemplo perfeito de um direito que *pode* ser mantido sem a perda da paz.<sup>334</sup>

Logo, o direito de autodefesa escapa ou vai além daqueles direitos necessários para o propósito esperado pelos contratantes ao

---

<sup>332</sup> HOBBS, T., *Lev.*, 2003, cap. XVII, p. 143. “the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVII, p. 106).

<sup>333</sup> “Since the purpose of the social contract is the preservation of life, a covenant within it not to do what one can to preserve one’s life is invalidated by the fidelity principle”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 795).

<sup>334</sup> “[the] right to judge right and wrong, make and interpret laws, levy taxes, raise and maintain an army, and interpret religious scripture. Retaining any of these rights would be inconsistent with Hobbes’s idea of sovereignty. But the right of selfdefense is the perfect example of a right that *can* be retained without the loss of peace”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 796).

realizar o contrato social, por conseguinte, o direito de autodefesa pode ser retido pelo homem sem prejuízo para o Estado, ou para o exercício da soberania absoluta.

Por fim, os argumentos da interpretação de Sreedhar quanto aos ‘motivos’ e/ou ‘condições’ precisos que garantem ao homem o direito de autodefesa no Estado, não se centram no argumento da morte como o maior mal possível ao homem, nem na impossibilidade psicológica. Na perspectiva da autora, o direito de autodefesa é retido pelo homem no Estado porque não há segurança ou confiança de que todas as partes contratantes podem cumprir com a promessa de não resistir à morte (princípio da expectativa razoável); ademais, porque a promessa de não resistir à morte iria contra os propósitos do contrato social, o qual é justamente proteger a vida (princípio de fidelidade) e, por fim, porque o estabelecimento do Estado e com ele da soberania absoluta, com fins de proteger e promover a vida do homem em sociedade, não necessita de um contrato nestes termos, isto é, um contrato social que obrigue ao homem a não resistir ou a não defender a sua própria vida (princípio da necessidade). Desta forma, se aceitarmos a premissa de que o direito de autodefesa não é um direito transferido no contrato social, o princípio da expectativa razoável e da fidelidade não invalidariam também o contrato social. Contudo, o contrato social pode se tornar inválido, se aceitarmos que ele exige também a transferência do direito de autodefesa. Tomando estas considerações Sreedhar defende,

O objetivo do Estado é proteger você dos males do estado de natureza, onde o Estado ameaça você com igualdade de condições aos males do estado de natureza, você não tem nenhuma obrigação de obedecer e assim você tem o direito hobbesiano de resistir.<sup>335</sup>

A leitura e interpretação do direito de autodefesa proposta por Sreedhar oferece um novo caminho para os limites da obrigação política do homem em relação ao soberano. O contrato social tanto pode ser válido quanto invalidado, dependendo se o Estado realiza ou não os propósitos pelos quais foi criado. A interpretação de Sreedhar é inovadora em alguns aspectos, assim como levanta questões pontuais

---

<sup>335</sup> “The purpose of the state is to protect you from the evils of the state of nature; where the state threatens you with conditions equal to the evils of the state of nature, you have no obligation to obey and so you have a Hobbesian right to resist”. (SREEDHAR, S. 2008, p. 799).

que merecem a atenção do leitor hobbesiano. Contudo, a tentativa que a autora faz de diminuir ou mesmo desqualificar a morte como o maior mal possível para o homem não pode ser rigorosamente sustentada. O conceito de caridade ou os contratos que permitiriam a transferência do direito de autodefesa são pseudo-argumentos a favor da descaracterização da morte como o maior mal possível que um homem pode enfrentar. O homem hobbesiano é fundamentalmente uma criatura que procura proteger e promover sua própria vida. O conceito de direito natural e também as leis naturais são essencialmente dispositivos que buscam garantir a proteção da vida deste homem. Deixar de proteger a própria vida não está em “negociação” para o homem hobbesiano, pois constitui-se um apelo natural, ou mais ainda, proteger a própria vida é o objetivo primeiro e fundamental do homem, haja vista inclusive que as demais benesses só são possíveis a partir do êxito desta proteção. Ademais, não trata-se apenas de evitar a morte, como os demais animais o fazem também, mas o homem, dada sua natureza passional e calculante, deseja viver, se autoconservar.<sup>336</sup> O maior medo é a morte e, a morte violenta por mãos de terceiros, assim como, a maior esperança é viver e viver de forma satisfeita, conforme busca através do contrato social. Hobbes introduz a Parte II do *Leviathan*, intitulada *Da República*, afirmando,

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (...) ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a *precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita* (itálico nosso).<sup>337</sup>

Já no capítulo XXX do *Leviathan*, intitulado *Do Cargo do Soberano Representante*, Hobbes reforça sua afirmação de que o Estado, portanto o soberano, objetivamente, tem a função, ou melhor, é o legítimo representante da vontade do Estado, compreendido como a vontade do povo, isto é, garantir a segurança deste. Contudo, Hobbes insiste que esta segurança, ou proteção que o soberano deve

---

<sup>336</sup> Embora, como já salientamos anteriormente, o homem tem um movimento necessário em direção a evitar a morte, contudo, por ser uma criatura de complexa passionalidade, pode movimentar-se a partir de outras vontades.

<sup>337</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XVII, p. 143. “The final cause, end, or design of men (...) in the introduction of that restraint upon themselves in which we see them live in commonwealths is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby”. (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XVII, p. 106).

proporcionar aos súditos não está resstrita a evitar a morte destes. “(...) por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida”.<sup>338</sup> Por conseguinte, conforme esclarece Pinzani,

No entanto, é justo dizer que os motivos que levam os indivíduos a estabelecer o *Leviathan* (a esperança de uma vida melhor e não apenas a pura e simples sobrevivência) deve ser tido em alta consideração pelo poder soberano. Assim Hobbes enumera entre as tarefas do soberano não apenas a garantia da vida nua de seus súditos, mas também a criação de condições que lhes permitam viver uma vida confortável e civilizada no seio da sociedade.<sup>339</sup>

O que é o direito de natureza, senão, em última instância, a proteção da vida própria? O que procuram, em essência, as leis de natureza senão também proteger e promover a vida? Todas as leis de natureza estão voltadas para a primeira e fundamental lei de natureza, ou seja, procurar a paz e, portanto, garantir a própria vida e o bem-estar. Em outros termos, procurar a paz não é o fim último. O homem hobbesiano não deseja a paz por si mesma, mas a deseja porque ela pode garantir a vida, proteger a vida, diferentemente da guerra de todos contra todos. Ademais, o Estado não é o fim último, é o meio pelo qual o homem pretende proteger sua vida.

### ***b) Legitimidade da vontade***

Hobbes se ocupa sistematicamente em estabelecer todos os fundamentos que sustentam o Estado, sua legitimidade e sua soberania

---

<sup>338</sup> HOBBS, T. *Lev.*, 2003, cap. XXI, p. 283. «by safety here is not meant a bare preservation, but also all other contentment of life ». (HOBBS, T., *Lev.*, 1994, cap. XXI, p. 219).

<sup>339</sup> PINZANI, A., 2006, p. 152. “È purtuttavia corretto affermare che proprio le motivazioni che portano gli individui a istituire il Leviatano (la speranza in una vita migliore e non solo nella pura e semplice sopravvivenza) devono essere tenute in grande considerazione da parte del sovrano. Pertanto Hobbes enumera tra i compiti di quest’ultimo non solo la garanzia della nuda vita dei suoi sudditi, ma anche la creazione di quelle condizioni che permettano loro di vivere una vita comoda e civilizzata in seno alla società”.

absoluta e irrevogável. Contudo, a partir dos limites e, por conseguinte da possível nulidade ou rompimento do contrato social, como julgamos ser o fato, o caráter absoluto e irrevogável necessita ser reconsiderado, isto é, precisa ser considerado a partir da ótica dos direitos inalienáveis dos súditos e de sua legitimidade na desobediência e mesmo rompimento contratual, em certas circunstâncias. O cerne desta cláusula de nulidade está exposto já na terceira parte da obra hobbesiana *De Cive*, na parte dedicada ao reino de Deus. O caráter voluntário dos homens ao estabelecer o contrato implica na dificuldade de Hobbes estabelecer uma soberania incontestável a partir deste contrato. Temos aqui, nas palavras de Hobbes, como essa voluntariedade pode desencadear o fim do contrato, o rompimento definitivo e legítimo de um acordo, de um pacto, de um contrato que já não se sustenta mais. Nas palavras de Hobbes,

(...) como em toda linguagem o uso dos nomes e das apelações vem de uma convenção (*appointment*), por uma convenção também pode ser alterado – pois o que depende da vontade dos homens, e dela extrai sua força, pode pela vontade desses mesmos homens ser novamente alterado ou mesmo suprimido.<sup>340</sup>

Como podemos perceber nas poucas, mas definitivas frases escritas por Hobbes, reproduzidas acima, o homem tem a prerrogativa de alterar uma convenção estabelecida por eles a partir do caráter voluntário de suas ações. O homem pode efetivamente, pela sua vontade, dar fim a uma convenção que ele mesmo estabeleceu também por sua vontade. A vontade do homem é vulnerável, instável, isto é, contínuo movimento de apetite e aversão. Isso porque a vontade é o resultado dos cálculos de interesses e desejos que definem o homem. Diante de sua “soberania”, ela pode mudar de direção, alterar a direção, repensar a direção, redefinir a direção. Hobbes em seus argumentos se esforça para mostrar que o homem tem muitas e mais vantagens em permanecer no Estado, em cumprir o contrato social, contudo, ele não pode se furtar ao fato de que o homem pode e é capaz de desobedecer,

---

<sup>340</sup> HOBBS, T., *DC*, 2002, cap. XV, p. 255. “(...) in every language the use of words and names come by appointment, it may also by appointment be altered; for that which depends on and derives its force from the will of men, can by the will of the same men agreeing be changed again or abolished”. (HOBBS, T., *DC*, *The English Works of Thomas Hobbes*. Molesworth, Vol. I, cap. XV).

romper e/ou tornar nulas certas cláusulas contratuais. O homem será sempre o artesão do súdito, logo, é a natureza humana passional e calculante que determina. O homem, ao estabelecer o Estado pelo contrato, não abdica de ser quem é. Portanto, suas paixões tão bem definidas por Hobbes quando expõe o estado de natureza, continuam sendo as mesmas. O contrato apenas define uma nova forma de viver e conviver que o homem resolve voluntariamente aderir. O contrato não dá fim ao homem, ele dá vida ao súdito. O homem continua sendo o mesmo, portanto, suas ações ainda carregam todas as paixões violentas que o definem.<sup>341</sup>

Dizer que o Estado serve apenas para garantir o movimento vital do homem é reduzir demais a ontologia humana hobbesiana. O homem também é um ser movido pelo poder, pela glória, pela riqueza, como diz Hobbes. Logo, dizer que só o que importa ao homem é evitar a morte não abrange ou contempla toda a complexidade da natureza humana descrita por Hobbes. O homem se distingue dos outros animais justamente por nutrir, segundo Hobbes, uma curiosidade infinita, por exemplo. Há de se esperar que uma criatura curiosa seja movida também por esta curiosidade em descobrir o mundo e a si mesmo. Essa curiosidade está ligada ao desejo, isto é, a vida humana é uma vida de desejos, e esses desejos não se reduzem a evitar a morte, mas certamente também abarcam a sustentação da glória, a obtenção e conservação do poder, enfim a realização de imperiosas paixões. O homem e/ou o súdito ainda é um ser de paixões.

É um paradoxo, mas todo o poder, a liberdade e todo o direito que o homem dispõe no estado de natureza apenas contribuem para tornar sua vida miserável, pobre e curta. Os homens no estado de natureza são iguais na fraqueza, pois um poder, um direito, uma liberdade que tudo pode, acaba por ser estéril, como bem afirmou Hobbes. Só a união, as leis positivas, a soberania pode dar ao homem o que ele não tem no estado de natureza, isto é, uma vida próspera.

Por que o Estado é necessário? A moralidade é necessária, mas não garante uma vida melhor ao homem. Isso porque o homem não precisa ser bom, basta ele racionalmente entender que ao não fazer o mal ao outro ele faz bem a si mesmo. Ao estabelecer o contrato social, o homem compreende que a cooperação é o caminho correto para

---

<sup>341</sup> Talvez esta seja a diferença fundamental com Rousseau que exige um novo homem ou, quem sabe, já parta de uma natureza humana diferente.

proteger e prosperar em sua vida. O Estado garante, protege e possibilita a vida e o bem-estar desta.

Por conseguinte, o Estado é, definitivamente, de acordo com Hobbes, o lugar do homem. Contudo, a teoria hobbesiana é precisa e coerente com sua descrição de homem (matéria e artífice do Estado), logo, o Estado estará sempre sob os olhares passionais e calculante deste homem. Nos termos de Frateschi,

Hobbes é perfeitamente coerente ao manter as duas teses: a finalidade do Estado é a segurança dos súditos (e para viabilizá-la o seu poder deve ser absoluto), e, caso o Estado não cumpra o fim para o qual foi instituído, os súditos, por um direito que a natureza lhes confere e por uma “ordem” que ela lhes dá, voltam a ser os juízes dos meios necessários para sua própria conservação. Ora, se é seguindo o impulso natural da autoconservação que os homens optam pela criação do poder político, nada mais coerente do que resistir a esse poder quando ele atenta contra a própria vida.<sup>342</sup>

É justamente pela coexistência destes elementos na filosofia política hobbesiana que Frateschi defende a posição de que seria reducionista ou simplista rotular Hobbes dentro de teorias jurídicas como o jusnaturalismo ou positivismo, assim como, em teorias políticas como o liberalismo ou despotismo. Concordamos inteiramente com a posição de Frateschi, pois, de fato, a teoria ou o pensamento político hobbesiano compreende uma complexidade para além ou aquém destes rótulos. Ademais, o rótulo parece evidenciar um pensamento plenamente identificado e concluído, condição esta que está longe de caracterizar o profícuo e sinuoso pensamento hobbesiano.

## **7 O PROJETO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS**

A filosofia é esse processo de questionamento, de busca por razões, causas e explicações, que pode não encontrar a verdade, mesmo porque por vezes esse não é o fim último, mas que se empenha em

---

<sup>342</sup> FRATESCHI, Y., 2008, p. 152.

encontrar, no mínimo, explicações possíveis e plausíveis. A filosofia parece ser um infinito processo de alfabetização, um exercício sem fim de reflexão compreensiva e crítica. Um infinito aprender a ler. Hobbes não se afasta desta concepção de fazer filosofia e o próprio pensamento que ele elaborou e defendeu é um reflexo desta filosofia aberta, incompleta e contínua.

O contrato social e, por conseguinte, o Estado Civil, é necessário e desejável não só porque o homem, em algum momento e por alguma razão, não pode mais viver somente segundo suas paixões, conforme seria no estado de natureza. O problema do homem no estado de natureza não é só, como apontou Kant, “é necessário sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe dá na cabeça”<sup>343</sup>, ou seja, que cada homem siga somente seus ímpetos passionais. O problema está além disso. O estado de natureza é indesejável porque ele não possibilita ao homem desenvolver-se. A falta de uma comunidade, associação, direcionamento, regras, leis e outras convenções impedem o homem de viver mais plenamente sua condição de animal racional. É a convenção que possibilita ao homem desenvolver-se em sua humanidade, no sentido em que se entende humanidade como a capacidade do homem produzir cultura, produzir bem-estar, produzir moralidade, religiosidade, e até afetividade. Enfim, sem a convenção social, o homem é só um animal isolado, lutando ou defendendo-se, ou em termos rousseauianos, desfrutando e vivendo uma vida de paixões. A composição da natureza humana clama por uma vida mais explorativa das potencialidades. Hobbes afirmou que uma das grandes diferenças entre o homem e os outros animais é a curiosidade. É essa curiosidade de saber, de inventar, de descobrir que tira o homem da mera exploração passional do mundo e o leva à exploração passional e racional do mesmo. Este homem está de pleno acordo com a concepção de filosofia que Hobbes desenvolveu, isto é, um homem ávido de conhecimento.

Se precisamos colocar um rótulo em Hobbes, que não seja aquele do filósofo que teria considerado o homem mau, lobo, ou ainda, que teria defendido de forma ferrenha o absolutismo. Mas sim porque desejou evitar a guerra, não porque desejou e trabalhou para instituir a monarquia, o absolutismo, ou a democracia entre os homens, mas

---

<sup>343</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes* (1797). Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2005, [Ak 312] § 44, p. 176.

porque quis evitar o estado apolítico entre eles. Não porque quis implantar o Estado absoluto, mas porque não visualizava vida e vida com bem-estar sem o Estado. Finalmente, não porque disse ser o homem escravo das paixões, egoísta e calculista, mas porque compreendeu que o homem pode e deve evitar viver só *para* ou *das* paixões. No estado de natureza, a razão está em silêncio e as paixões gritam. Hobbes provou que é possível que deixemos a razão falar e que as paixões possam ouvir.

O Estado não é só fruto da vontade do homem, ele é consequência da necessidade humana, haja vista que o pode ser *homo homini lopus* ou ainda ser *homo homini deus*, conforme o mesmo é impelido. É necessário encontrar um mecanismo que possa consolidar a relação entre os homens de forma menos embrutecida, miserável e curta, afirma Hobbes. Certamente, a guerra do estado de natureza só promove a *homo homini lopus*, mas a esperança hobbesiana é que no Estado Civil o homem possa atingir a condição em que *homo homini deus*.

Ademais, o homem é uma máquina, um corpo mecânico e, como tal, age por movimentos necessários. Procurar o que promove a vida é um movimento necessário, assim como evitar a dor, morte é um movimento necessário. O estado de natureza é um estado de constante dor e morte certa; o Estado Civil promove a paz, o bem-estar. O movimento do corpo só poderia ser em direção ao Estado Civil, não poderia ser diferente disso, por se tratar de uma questão de necessidade.

O projeto hobbesiano é primorosamente esclarecido em um trecho da obra *De Cive*, portanto, temos o dever de o reproduzirmos:

Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro, mas que à medida que se desenrola vai nos levando, como pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina deve ser extraído daquela obscuridade, e depois a luz deve ser retornada a ela para dissipar todas as dúvidas que restaram. (...) E foi por isso que, quando dediquei minhas reflexões à investigação da justiça natural, prontamente me vi prevenido pela própria palavra justiça (que significa uma firme vontade de dar a cada um o que é seu) de que minha primeira pergunta tinha de ser esta: a que se devia que um homem pudesse chamar algo de seu, em vez de dizer que pertencesse a outro. E quando constatei que isto se devia não à natureza,

mas ao consentimento (pois aquilo que a natureza primeiro pôs em comum os homens depois distribuíram sob várias apropriações), fui então levado a outra pergunta, a saber: para que fim, e sob que impulsos, quando tudo era igualmente de todos em comum, os homens consideraram mais adequado que cada homem tivesse o seu bem? E descobri que a razão foi que, se os bens forem comuns a todos, necessariamente haverão de brotar controvérsias sobre quem mais gozará de tais bens, e de tais controvérsias inevitavelmente se seguirá todo tipo de calamidades, as quais, pelo instinto natural, todo homem é ensinado a esquivar. Assim cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza. Com base nesses princípios assim postos, penso haver demonstrado neste pequeno livro de minha lavra, pelas conexões mais evidentes, primeiro a absoluta necessidade de que haja ligas e contratos, e a partir daí os rudimentos da prudência tanto moral como civil.<sup>344</sup>

---

<sup>344</sup> HOBBS, T. *DC*, 2002, Epístola Dedicatória, p. 7. “There is a certain clue of reason, whose beginning is in the dark; but by the benefit of whose conduct, we are led as it were by the hand into the clearest light. So that the principle of tractation is to be taken from that darkness; and then the light to be carried thither for the irradiating its if doubts. As often therefore as any writer doth either weakly forsake that clue, or wilfully cut it asunder, he describes the footsteps, not of his progress in science, but of his wanderings from it. And upon this it was, that when I applied my thoughts to the investigation of natural justice, I was presently advertised from the very word justice, (which signifies a steady will of giving every one his own), that my first enquiry was to be, from whence it proceeded that any man should call anything rather his own, than another man's. And when I found that this proceeded not from nature, but consent; (for what nature at first laid forth in common, men did afterwards distribute into several impropriations); I was conducted from thence to another inquiry; namely, to what end and upon what impulsives, when all was equally every man's in common, men did rather think it fitting that every man should have his inclosure. And I found the reason was, that from a community of goods there must needs arise contention, whose enjoyment should be greatest. And from that contention all kind of calamities must unavoidably ensue, which by the instinct of nature every man is taught to shun. Having therefore thus arrived at

Chegando aqui, propomos que o projeto político hobbesiano, de fato, não está preocupado apenas em estabelecer e defender o Estado absoluto e irrevogável. O que Hobbes busca em sua teoria política é argumentar, com as armas por ele denominadas científicas, no sentido de defender uma unidade do Estado. Diante de todos os percalços e crises do Estado que Hobbes vivenciou, não hesitou em fazer de seu pensamento uma arma na defesa de um Estado unido e pacífico.

A unidade substancial e funcional do contrato social é persuadir o homem a união. Para aquém ou para além da efetivação do projeto político hobbesiano, há de se reconhecer o real abalo teórico que indiscutivelmente Hobbes trouxe para a política. Especialmente, por ser responsável por introduzir *conceitos novos* e *novos conceitos* a partir dos que já existiam.

De acordo com Zarka, temos no mínimo três razões para considerarmos Hobbes um marco no pensamento da filosofia política e também aquele que inaugurou e desenvolveu efetivamente a teoria contratualista. Primeiro porque foi Hobbes quem levantou as questões fundamentais que estavam ocultas pela interpretação histórico-política. Ou seja, o projeto hobbesiano de reformulação racional traz consigo dois aspectos: uma reconstrução racional da ciência da natureza e uma reconstrução racional da ética e da política. Uma segunda razão é porque Hobbes estabelece racionalmente conceitos que foram elaborados ao longo do século XIV ao XVII, como: indivíduo, poder, soberania, pessoa, Estado, lei, etc. Para Zarka, a filosofia política de Hobbes representa as inquietações fundamentais e decisivas ou as questões que definiriam o pensamento político moderno. Por fim, Hobbes percebe, mais clara e definitivamente, o caráter paradoxal da política, isto é, a tensão permanente entre linguagem e violência, direito e poder, razão e paixão. Desse modo, na interpretação oferecida por Zarka, a teoria hobbesiana permite concluir que

---

two maxims of human nature; the one arising from the concupiscible part, which desires to appropriate to itself the use of those things in which all others have a joint interest; the other proceeding from the rational, which teaches every man to fly a contra-natural dissolution, as the greatest mischief that can arrive to nature: which principles being laid down, I seem from them to have demonstrated by a most evident connexion, in this little work of mine, first, the absolute necessity of leagues and contracts, and thence the rudiments both of moral and of civil prudence". (HOBBS, T. *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I. Dedicatory).

O Estado não é, portanto, um ou outro, Estado de razão ou Estado de poder, mas um e outro. É isso precisamente o que o torna frágil, portador dos germes indestrutíveis de suas crises, de sua própria dissolução.<sup>345</sup>

Ou seja, o Estado é um corpo complexo, é uma máquina complexa que carrega em si o gérmen do seu fim. O Estado é criado, sustentado, movido e desejado pelo homem, contudo, este homem é uma criatura movida por uma razão calculante e por paixões imperiosas, o resultado dessa combinação é o devir incerto. Ou seja, Hobbes reconhecia o Estado como uma grande, poderosa e complexa máquina que foi criada para o vital propósito de possibilitar a vida em sociedade, contudo, aqueles mesmos que deram vida a essa máquina carregam em si a chave para atrapalhar ou mesmo “destruir” essa grande máquina. Conforme esclarece Zarka,

O Estado não é um fim em si mesmo, o seu objectivo é a paz e a segurança dos indivíduos que o compõem. A pessoa civil é uma pessoa artificial, dotada de uma alma e vontade também artificiais: o compromisso que lhes deu origem deixa de existir no momento em que o Estado não é mais capaz de cumprir a sua função. Os súditos não se doaram ou se venderam para o soberano, razão pela qual a sua obediência permanece condicionada à garantia que o Estado dá à sua existência individual.<sup>346</sup>

Embora Hobbes não possa ser considerado um ativista político, concordamos que o pensamento hobbesiano, em parte, representa a afirmação de Ribeiro de que “um pensador político não procura refletir o seu tempo e sociedade; quer produzir efeitos”.<sup>347</sup> Em nossa concepção,

---

<sup>345</sup> «L’Etat n’est donc pas l’un ou l’autre, Etat de raison ou Etat de puissance, mais l’un et l’autre. C’est précisément ce qui le rend fragile, porteur des germes indestructibles de ses crises, voire de sa propre dissolution». (ZARKA, Y. C., 2001, p. 21).

<sup>346</sup> «L’Etat n’est pas une fin en soi, sa finalité est la paix et la sécurité des individus qui le composent. La personne civile est une personne artificielle, douée d’une âme et d’une volonté également artificielles : l’engagement qui leur a donné naissance cesse d’exister à l’instant où l’Etat n’est plus capable de remplir sa fonction. Les sujets ne se donnent ni ne se vendent au souverain, c’est pourquoi leur obéissance demeure suspendue à la garantie que l’Etat apporte à leur existence individuelle ». (ZARKA, Y. C., 1999. P. 354).

<sup>347</sup> RIBEIRO, R. J., 1999, p.347.

Hobbes é o pensador político que, justamente por desejar produzir efeitos, reflete inclusive a partir de sua realidade.

Frateschi se ocupa em seu livro *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, em mostrar que o princípio aristotélico da natureza política do homem teria sido substituído por Hobbes pelo “princípio do benefício próprio”, ou seja, os homens não têm impulso natural para a vida em comunidade, mas sim para a preservação de si mesmos e para a obtenção de benefícios próprios. Concordamos com a perspectiva de Frateschi de que o homem hobbesiano é orientado naturalmente pelo princípio da autopreservação e, por conseguinte, do benefício próprio. Partindo desta concepção, parece que a teoria política de Hobbes mostra, dentre outras coisas, que o cuidado ou zelo por si próprio, para melhor eficácia, deve pressupor a mesma preocupação com o outro. Expliquemos: o Estado Civil, ou melhor, a política, parece ser o meio necessário para o homem viver bem e em segurança, isso significa dizer que o bem-estar individual depende, em parte, do bem-estar coletivo. Não existe nenhum amor ao próximo ou moral cristã nesta pressuposição, o que existe é um cálculo racional de que para minha segurança e bem-estar não devo cultivar ou somar inimigos, obstáculos, mas sim criar mecanismos de união, de poderes, para garantir que o outro estando bem, estarei bem também.

Ao fim e ao cabo, por mais que a teoria hobbesiana seja um esforço plausível em garantir a vida social do homem, o fato é que nada garante este fim. O homem é demasiadamente uma máquina inacabada, complexa e sempre necessitante de ‘retoques’, condição esta que pode o manter em sociedade, mas que ao mesmo tempo pode levá-lo à dissolução desta condição. A instabilidade é real e natural. Fazendo uso das próprias conclusões hobbesianas, poderíamos concluir que o esforço é necessário e louvável, mas o resultado é sempre um aquém de nossa vulnerável natureza. O conflito presente no estado de natureza permanece, forçosamente, de forma latente no Estado Civil, haja vista os homens não terem sofrido uma transformação *sui generis* capaz de mudar a natureza passional direcionada pelo princípio da autoconservação.

## CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Para pensar a filosofia política de Hobbes devemos primeiro lembrar que o interesse hobbesiano está calcado no estudo do corpo político, sendo que este corpo político é analisado do ponto de vista da ciência, mais propriamente da filosofia natural, a qual pretende estudar os movimentos físicos fundamentais. Desta feita, Hobbes está preocupado em identificar e esclarecer cientificamente, ( materialismo mecanicista - deseja desvendar a origem e efeitos dos movimentos físicos e mecânicos – causa e efeito), os elementos e relações estabelecidas por estes na composição do Estado. Desta forma, no *Leviathan*, a principal obra política hobbesiana em nossa concepção, Hobbes faz a analogia do Estado com um relógio, isto é, uma máquina que deve ser percebida em seu mecanismo interno para assim compreender toda sua engrenagem e, portanto, seu funcionamento.

Ademais, devemos considerar que Hobbes era um admirador da geometria e, portanto, em sua ‘ciência política’ aplicou o princípio investigativo desta, isto é, demonstrar cientificamente conclusões verdadeiras a partir de princípios autoevidentes ou universalmente aceitos. Este é o subsolo ou o método que sustenta a ‘ciência política’ hobbesiana. Ao nosso ver, é a partir desta optica que podemos e devemos considerar o sistema político hobbesiano.

Começamos este trabalho teórico ou esta inserção no pensamento teórico político de Thomas Hobbes com a pretensão de reconhecer as principais questões que cercam e explicam o pensamento político hobbesiano, conforme pontuamos já na introdução. Ademais, tínhamos um foco, um núcleo de investigação que desejávamos aprofundar para reconhecer ou identificar aquilo que nos parecia intrigante na teoria política desenvolvida por Hobbes, isto é, os limites e alcances do contrato social, especialmente no que tange a possibilidade da nulidade contratual, ponto este que Hobbes desenvolveu mais pontualmente em sua obra *Leviathan*, no capítulo XIV.

Exploramos durante todo o desenvolvimento deste trabalho teórico as possibilidades e nuances permitidas pela teoria contratual hobbesiana, em especial, do contrato social. A principal hipótese que buscávamos oferecer ou comprovar era a anulabilidade do contrato social a partir de uma ou mais cláusulas contratuais que seriam

desrespeitas. Se tal anulabilidade fosse o caso, então, o súdito poderia, em certas circunstâncias específicas, romper o contrato social legitimamente ou, em outros termos, sem injustiça. Desta forma, a irrevogabilidade do soberano não se sustentaria, pois o súdito teria o direito legítimo de destituir o soberano, pelo mesmo em alguns casos específicos. A cláusula contratual fundamental que ofereceria a anulabilidade do contrato social seria o princípio de fidelidade, isto é, uma vez que o contrato social foi realizado pelos indivíduos com a finalidade de autoproteção, se tal princípio não estivesse sendo observado por aquele que recebeu o poder e autoridade para tal, ou seja, o soberano, então, o súdito poderia tornar nulo o contrato.

Depois de percorrer os textos hobbesianos, assim como um considerável caminho de discussões e confrontos de ideias e autores, seguramente reconhecemos como sendo um objetivo primordial de Hobbes mostrar quão legítimo e seguro para o súdito seria manter-se sob o comando de um soberano absoluto, haja vista esta ser a condição para a paz e prosperidade dele. Hobbes não poupa argumentos para mostrar que a natureza humana, tal como ele a descreve, precisa de um soberano absoluto para, acima de tudo evitar a morte, especialmente a morte violenta, garantindo, assim, a segurança ao súdito de viver e viver bem. A legitimidade e alcance, em termos de autoridade e poder legítimo, estabelecidos a partir do contrato social é o cerne da argumentação hobbesiana para justificar e mostrar ao súdito que o Estado e, portanto, a obediência ao soberano, é o que seguramente irá evitar o conflito e morte iminente entre eles, garantindo a paz e a prosperidade.

De fato, concluímos que a preocupação hobbesiana em legitimar e, mais do que isso, mostrar a necessidade de um soberano absoluto é plenamente atingida, posto que a sua concepção de contrato social e, com este a ideia de representação, autorização, cerca suficientemente a relação de soberano absoluto e súdito obediente para a plena realização da paz.

Contudo, concordamos que Hobbes deixa uma única aresta, propositalmente, para o súdito tornar anulável uma cláusula contratual e, portanto, legitimamente destituir o soberano. Tal possibilidade se configura na ameaça real e direta da vida dos súditos enquanto povo. Isto é, diante de uma possibilidade em que o soberano não mais seja capaz de proteger a vida dos súditos, estes podem destituir tal soberano e isso não será injusto. O principal objetivo e finalidade do contrato

social é a autopreservação dos contratantes, uma vez que estes se sintam ameaçados, vulneráveis à morte violenta, conforme era no estado de natureza, o contrato despreza a cláusula fundamental, isto é, a autoconservação, caracterizando assim uma possível anulabilidade deste contrato. Desta forma, é legítimo e justo que os súditos possam tornar nulo o contrato social, uma vez que sua eficácia deixou de existir.

O conflito ou tensão que acompanhou toda a nossa discussão acerca da possibilidade de anular certas cláusulas do contrato social, assim como o direito de desobediência e rompimento do contrato por parte dos súditos, expressa-se de forma direta na relação estabelecida entre soberano e súdito. Isto é, de um lado, a soberania absoluta defendida por Hobbes é irrevogável e, por outro lado, a inalienabilidade de certos direitos por parte do súdito são inalienáveis.

Da possibilidade de rompimento e anulabilidade de certas cláusulas contratuais ou ainda do contrato como um todo, pareceria que a soberania absoluta e irrevogável hobbesiana tornar-se-ia frágil ou até incoerente. Em outra tentativa de resposta, parecia que se a desobediência e anulabilidade de cláusulas contratuais fossem negadas, seria o mesmo que considerar Hobbes mais que um absolutista, a saber, um defensor do despotismo. Não obstante, ao nosso ver, podemos conciliar, tal como julgamos ser o que Hobbes fez, uma soberania absoluta ao mesmo tempo em que o súdito tem efetivamente determinados direitos inalienáveis que, portanto, ele mantém no Estado Civil, para além da obediência que deve ao seu soberano.

Hobbes não foi negligente, ingênuo ou então desatento ao formular uma teoria da soberania absoluta ao mesmo tempo em que garante certos direitos inalienáveis ao súdito. Ele construiu um soberano forte, magestoso, legítimo e amedrontador o suficiente exatamente por reconhecer que o súdito por vezes tenderia a desobedecer e, por vezes, de forma legítima poderia romper ou anular o contrato social. Hobbes traçou uma natureza humana que não gratuitamente e de forma fácil aceitaria manter-se sob o comando de um soberano absoluto, por isso seu soberano detém legitimamente todos os direitos, é o juiz final de todas as questões, é aquele que interpreta e faz a lei, é aquele que direciona pela autoridade e poder o Estado.

Não obstante, o soberano é absoluto formalmente, mas de fato, diante do mecanicismo racional passional que define o homem, este pode vir a afrontar e desobedecer ao soberano toda vez que este atentar

contra a vida dele. Ademais, o contrato social pode tornar-se nulo em certas cláusulas e, por conseguinte, abalar o poder e autoridade do soberano. E como resolve Hobbes este aparente paradoxo ou conflito de direitos e obrigações? O soberano tem o direito de tudo fazer e o súdito tem não só o poder, mas também o direito de se recusar ou desobedecer em certas circunstâncias. Diante do conflito de direitos, o que resolverá será a força. Por exemplo, o soberano tem o poder e a legitimidade para mandar matar ou prender quantos súditos ele julgar necessário, por sua vez, o súdito tem o direito de resistir e fugir sempre que puder, neste caso, tem a “palavra” final efetivamente aquele que maior poder tiver para realizar seu direito. Ou seja, quando os acordos jurídico-políticos perdem a sua força pacificadora, os homens retomam a liberdade natural e, assim, cada qual defender-se-à conforme seu poder e/ou liberdade.

Da nulidade contratual de uma ou mais cláusulas, ou mesmo da nulidade absoluta que caracteriza o fim do contrato, podemos considerar duas consequências: primeiro, que romper o contrato de forma parcial (cláusulas) ou completa não caracteriza ato injusto. Pelo contrário, é um ato justo, haja vista Hobbes oferecer as nulidades contratuais ou de cláusulas no seu sistema político. Segundo, que a soberania absoluta é compatível com a obediência não absoluta. Do que decorre que a soberania absoluta não é fraca ou falha, conforme defende Hampton. No conflito de direitos entre soberano e súdito o que resolve não é a autoridade, ou a lei, mas sim a força, ou ainda o poder. Portanto, Hobbes é coerente em suas conclusões a partir das premissas que oferece em seu sistema político.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Marcelo. *Leviatã: o demiurgo das paixões: uma introdução ao contrato hobbesiano*. Unicen Publicações: Florianópolis, 2001.

BAROT, Luc. **Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance: quelques enjeux lexicaux**. In: ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin: Paris, 1992.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 4 edição. Editora Campus: Rio de Janeiro, 1991.

BODIN, Jean. *Os seis livros da República*. Primeiro Livro. Tradução, Introdução e Notas José Carlos Orsi Morel. 1 ed. São Paulo: Ícone, 2011.

BRASIL. DECRETO-LEI Nº 2.848, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1940. CÓDIGO PENAL. Art. 25.

COHEN, Andrew. **Retained liberties and absolute hobbesian authorization**. In: *Hobbes Studies*. Vol XI – 1998: 33-45.

CRIGNON, M. Philippe. *Répresentation et communauté sur Thomas Hobbes*. Archives de Philosophie. N 68, Paris : 2005.

CRIGNON, M. Philippe. *Hobbes et la représentation : une ontologie politique*. (thèse présentée et soutenue à la Université Paris VIII-2007).

CURLEY, Edwin. *Introduction to Hobbes's Leviathan*, p. XXXIV. In: HOBBS, T., *Lev.*, 1994.

CURRAN, Eleanor. *Reclaiming the rights of Hobbesian subjects*. Palgrave Macmillan: New York, 2007

DALY, James. The Idea of Absolute Monarchy in the Seventeenth-Century England, p. 227-250. In: The Historical Journal, Vol. 21, No. 2 (Jun., 1978), pp. 227-250, published by Cambridge University Press.

FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Trad. Wladimir Barreto Lisboa. Linus Editores: Porto Alegre, 2009.

FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Presses Universitaires de France: Paris, 2000.

FOISNEAU, Luc. **Onnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King**. In: SPRINGBORG, Patricia (Edited by). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. University of Sydney-Free University of Bolzano, Italy. Cambridge University Press, 2007.

FOISNEAU, Luc ; THOUARD, Denis (Éd.) *Kant et Hobbes : De la violence à la politique*. Vrin : Paris, 2005.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas – SP. Editora Unicamp: 2008.

GALIMIDI, José Luis. *Leviatán Conquistador: Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Ediciones Homo Sapiens: Rosario, 2004.

GAUTHIER, David. **Hobbes's Social Contract**. In: MORRIS, Christopher W. *The Social Contract Theories: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham et al.: Rowman and Littlefield: 1999.

GAUTHIER, David. *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Clarendon Press: Oxford, 1969.

GERT, Bernard. 1988. **The law of nature as the moral law**. *Hobbes Studies*, volume 1, pp. 26-44.

GOYARD-FABRE, Simone. **La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes.** In : ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire.* Vrin: Paris, 1992.

GOYARD-FABRE, Simone. **Les fondements rationnels du droit politique selon Hobbes et selon Kant.** In : FOISNEAU, Luc ; THOUARD, Denis (Éd.) *Kant et Hobbes : De la violence à la politique.* Vrin : Paris, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. *L'iinterminable querelle du contrat social.* Éditions de l'Université d'Ottawa. Ottawa: Canadá, 1983.

GROVER, Robinson A. **The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract.** In: KING, Preston (Edited). *Thomas Hobbes: Critical assessments.* Vol. III. Routledge: London and New York, 1993.

HAMPTON, Jean. **The failure of Hobbes's Social Contract Argument** In: MORRIS, Christopher W. *The Social Contract Theories: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau.* Lanham et al.: Rowman and Littlefield: 1999.

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition.* Cambridge University Press. New York, 1986.

HECK, José N. (Universidade Católica de Goiás). *O liberalismo absolutista em Thomas Hobbes.* p. 29. In: Fragmentos de Cultura, v. 12, Março/2002, p. 29-51.

HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro.* Editora da UFG: Goiânia, 2003.

HERBERT, Gary B. **Kant Contra Hobbes** (p. 03-27). In: *Hobbes Studies.* Vol. 17 (2004). Brill: Leiden, The Netherlands.

HOBBS, T. *Dialogue between a Philosopher & a Student.* The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. VI. Folio Bound Views

[British Philosophy: 1600-1900). Compiled and edited by Mark C. Rooks. Charlottesville: InteLex Corporation, 1992.

HOBBS, Thomas. *Diálogo de um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. Landy Editora: São Paulo, 2001.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I. Folio Bound Views [British Philosophy: 1600-1900). Compiled and edited by Mark C. Rooks. Charlottesville: InteLex Corporation, 1992.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução e notas de Fernando Dias Andrade. Coleção Fundamentos do Direito. Editora Ícone: São Paulo, 2002.

HOBBS, Thomas. *Elements of Law*. The English Works of Thomas Hobbes. Molesworth. Vol. I. Folio Bound Views [British Philosophy: 1600-1900). Compiled and edited by Mark C. Rooks. Charlottesville: InteLex Corporation, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Abril Cultural (Coleção Os Pensadores): São Paulo, 1979.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. With selected variants from the Latin edition of 1668. Edited, with Introduction and Notes by Edwin Curley. Hackett Publishing: Cambridge, 1994.

HOEXSTRA, Kinch. **Hobbes and the foole.** In: *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy*. N5 (october 1997). Sage Periodicals Press : London.

JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne.* Presses Universitaires de France : Paris, 1986.

JAUME, Lucien. **Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism.** In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge University Press: 2007, p. 199.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes* (1797). Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2005.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1986.

KING, Preston (Edited). *Thomas Hobbes: Critical assessments.* Vol. I e III. Routledge: London and New York, 1993.

LeBUFF, Michael. **Hobbes on the Origin of Obligation.** In : *British Journal for the History of Philosophy*, 11(1), (february 2003) 15–39.

LESSAY, Franck. **Le vocabulaire de la personne.** In : ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire.* Vrin: Paris, 1992.

LESSAY, Franck. *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes.* Presses Universitaires de France: Paris, 1988.

LIMONGI, Maria Isabel. *Direito e poder : Hobbes e a dissolução do Estado. DoisPontos.* Curitiba-São Carlos; vol. 6, n 3, especial, p. 181-193, abril, 2009.

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

LUDWIG, Bernard. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. WCP: Boston, 1998.

MALHERBE, Michel. *Hobbes*. Vrin: Paris, 2000.

MONDOT, Jean ; LARRÈRE, Catharine. Hobbes : nouvelles lectures. Revue *Lumières* (Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières), 10 (2007).

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat barão de La Brède e de. *Do espírito das leis*. v. I e II. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. Alameda: São Paulo, 2006.

PINZANI, Alessandro. *Filosofia Política II*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2008.

PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di fiori catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Casa Editrice Le Lettere: Firenze, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. Ateliê Editorial: São Paulo, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. "Men of Feminine Courage": Thomas Hobbes and Life as a Right (p. 44-61). In: *Hobbes Studies*. Vol. 24 (2011). Brill: Leidan, The Netherlands.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*. III, 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes. Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Vol. III. Gallimard: Paris, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RUNCIMAN, David. **Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?**, In: I. Shapiro et alii, *Political Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

SAADA, Julie. *Hobbes et le sujet de droit*. CNRS Éditions. Paris, 2010.

SCHMITT, Carl. *El Leviathan: em La teoria Del estado de Thomás Hobbes*. Editorial Comares, S. L.: Granada, 2004.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig: Verlag Von Duncker & Humblot, 1932.

SCHMITT, Carl. *The The Concept of Political*. Trad. George Schwab. Chicago: Chicago University Press, 2007.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Editora Vozes: Petrópolis, 1992.

SREEDHAR, Susanne. **Defending the Hobbesian Right of Self-defense**. In: *Political Theory*. Sage Publications. Vol.36; Number 06. December 2008. Págs. 781-802.

SIMMONS, John A. **Political Consent**. In: MORRIS, Christopher W. *The Social Contract Theories: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham et al.: Rowman and Littlefield: 1999.

SKINNER, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press: New York, 2008.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. Edições Loyola: São Paulo, 2008.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Fondo de cultura econômica de Argentina: Buenos Aires, 2006.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. The University of Chicago Press. 1963.

STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*. Éditions Flammarion: Paris – Fr., 1986.

TAYLOR, Alfred Edward. 1965. **The Ethical Doctrine of Hobbes**. In: BROWN, K. C. *Hobbes Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp. 35-55.

TERREL, Jean. *Les théories du Pacte Social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Éditions du Seuil: Paris, 2001.

WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of obligation*. Oxford at the Clarendon Press: London, 1957.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Quadrige/PUF: Paris, 2001.

ZARKA, Yves. Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Vrin : Paris, 1999.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin: Paris, 1992.