

HOBBS: CRÍTICA À LIBERDADE DOS ANTIGOS E A DEFESA DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Gerson Vasconcelos Luz¹

Resumo: O presente artigo tem como propósito central analisar e discutir o conceito de direito de resistência ou verdadeira liberdade dos súditos na concepção de Estado em Hobbes no sentido de mostrar em que medida a discussão permanece profícua e válida na atualidade. No capítulo XXI do *Leviatã*, Thomas Hobbes apresenta uma interessante crítica à ideia de liberdade no mundo ocidental antigo. Autores como Aristóteles e Cícero, negam ao cidadão o que no modelo hobbesiano se compreende por *verdadeira liberdade do súdito*. Liberdade esta, que consiste no direito de resistir ao soberano quando este ordenar ações que atentem contra a autoconservação. O que há – no pensamento antigo – é a liberdade de um corpo estatal [que Hobbes denomina *república*] em relação a outros corpos estatais. Nesse sentido, quando se afirma que – por exemplo – os *atenienses* e os *romanos* são livres, critica Hobbes, *não significa que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um povo*. No que tange a isso, a crítica hobbesiana é fundamental na reflexão a cerca dos direitos na modernidade. Ao que parece, o referido direito ajuda a marcar, caracterizar e distinguir a liberdade humana em relação ao pensamento moderno comparado com o antigo.

Palavras-chave: Liberdade. Resistência. República.

Abstract: This article has as Main purposedo analyze and discuss the concepto therigh to resistnace or true freedom of the subjects in the design of state in Hobbes in order to show tow há textent the discussion fruit ful and remains valid today. In Chapter XXI of Leviathan, Thomas Hobbes present san interesting critique of the Idea of freedom in the ancient world. Authors such as Aristotle and Cicero, deny citizens what the Hobbesian modelis meant by true liberty of the subject. This freedom, which consists in the right to resist the sovereign when He order actions that threa ten self-preservation. What, in ancient thought, is the freedom of a body politic [which Hobbes calledrepublic] in relation tôte other bodies politics. In this sense, when we say that, for example, the Athenians and Romans are free, criticizes Hobbes, does not meant hat any individual had the freedom to resist their own representative: the representative have freedom to resist. In relation to this, the Hobbesian critique is fundamental in the reflection about rights in modernity. Apparently, tha tright helps to mark, to characterize and distinguish human freedom in relation to modern thought compared to the old world one.

Keywords: Freedom. Resistance. Republic.

¹Mestre em Filosofia pela UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Contato: Rua Sebastião Miranda, 621, jd. América, CEP: 19914-050, Ourinhos/SP, E-mail: vasconceluz@yahoo.com.br.

A discussão em torno do conceito de liberdade em sentido político, na tradição clássica, sempre remete à noção de Estado livre (*freestate*) (SKINNER, 1990, p. 300). Thomas Hobbes (1588-1679), no capítulo XXI do *Leviatã*, chama a atenção para o problema da interpretação da concepção de liberdade pressuposta por autores gregos e romanos, como Aristóteles e Cícero. Para o filósofo inglês, falta um critério que seja eficiente em distinguir o direito do indivíduo da liberdade da república. Quando se afirma que os *atenienses* e os *romanos* são livres, “[...] não significa que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um povo, ou de o invadir” (HOBBES, 2003, p. 183). O que há – no que diz respeito aos antigos – é a liberdade do corpo estatal em relação a outros corpos estatais.

O que a tradição entende por liberdade não serve ao modelo hobbesiano como designativo para se referir ao indivíduo. Devemos lembrar: liberdade, para Hobbes (2003, p. 179), de um modo geral, significa *ausência de impedimentos externos a um corpo em movimento*. Entre os referidos povos, o conceito é aplicado apenas à *polis*. Na perspectiva da moderna filosofia hobbesiana, é preciso levar em conta a existência de dois conceitos centrais: uma questão é a liberdade dos indivíduos naturais que compõem o corpo político, outra é a liberdade da república. Diante disso, nos propomos a traçar um breve comparativo entre os dois modelos e mostrar as críticas que Hobbes faz aos antigos. Nesse sentido, nosso objetivo principal é destacar a importância do direito de resistência defendido por Hobbes como uma característica irremovível na sua concepção de Estado.

Para um melhor entendimento e discussão a cerca da questão, recorreremos à obra “*Política*”, de Aristóteles. Embora Hobbes cite literalmente a Cícero e, implicitamente, a outros pensadores, a crítica hobbesiana se dirige, com mais ênfase e veemência, ao pensador grego. Aristóteles, diferentemente de Platão, não influencia o pensamento medieval desde o seu começo. O peripatético demora a ser conhecido como um dos mais importantes pensadores do mundo ocidental. Nesse sentido, devemos a pensadores árabes a nossa aproximação tardia. Influenciada por eles, a escolástica, – cuja referência principal é São Tomás de Aquino – se encarrega, a partir do século XII, de reincorporar a filosofia aristotélica ao *pensar ocidental*. Durante longos tempos uma vasta gama de teses aristotélicas permanece inabalável. Somente com o surgimento da modernidade aparecem contestações mais relevantes. Noutras palavras, na medida em que se acendem as luzes da modernidade, começa a surgir posicionamentos contrários teses até então sustentada pelo filósofo grego e seus seguidores.

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

A explicação verdadeira e perspicua dos Elementos das Leis, Naturais e Política, que é o meu presente escopo², depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e daquilo que chamamos de lei. Relativamente a esses dois pontos, assim como os escritos dos homens

² Hobbes se refere ao objetivo central de seu escrito, *Elementos do Direito Natural e Político*.

avolumam-se sucessivamente desde a antiguidade, assim também aumentam as dúvidas e controvérsias a respeito deles. E, uma vez que o conhecimento verdadeiro não engendra dúvida nem controvérsia, mas sim conhecimento, é manifesto, dadas as presentes controvérsias, que aqueles que até hoje escreveram sobre isso não entenderam bem o seu próprio assunto (HOBBS, 2010, p. 03).

Na perspectiva de Hobbes, o foco central de toda investigação em termos políticos está no modo pelo qual se busca conhecer a natureza humana. Nesse sentido, a fundamentação do ponto de partida é essencial. Enquanto o inglês parte da hipótese de que, antes da sociedade, o homem vive em estado de natureza, o grego postula que, por natureza, o homem é um animal político (*zôonpolitikón*).

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

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

O impulso natural de procriação, que faz unir os pares com a finalidade de conservar a espécie, dá origem à família. O aglomerado de várias famílias forma um povoado. O agrupamento de vários povoados com interesses comuns forma a cidade. Ou seja, a cidade é a atualização das potências contidas nos homens-animais políticos. Conforme Aristóteles (1997, p. 15), “[...] a natureza de uma coisa é o seu *estágio final* [grifo nosso], [...], o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família”. O processo celebrado com a união entre *masculino* e *feminino* para a perpetuação da espécie se completa na cidade, a causa final para onde convergem as várias etapas que se desdobram da junção inicial. Sendo a cidade a causa final, como poderia o cidadão resistir a ordens estatais? Deve-se levar em conta que nem tudo que é bom para a cidade pode ser também bom para o cidadão em termos de direitos e garantias individuais.

Para o modelo aristotélico, admitir que o cidadão tivesse direito de resistir à *polis* é um contrassenso. Desde o nascimento até a morte, cada qual segue o movimento que converge para o interesse comum. O que está em questão na vida de um cidadão não é tanto a sua vida, mas, sobretudo, a *polis*. Diante desses pressupostos, Hobbes propõe que a visão aristotélica em torno da sociedade natural está equivocada. E o equívoco principal, ao que parece, está no ponto de partida; mais precisamente no fato de não perscrutar a própria natureza humana com a devida atenção. Ao discorrer sobre a concepção aristotélica de *zôonpolitikón*, Hobbes (1992, p. 28-29) afirma que tal axioma é

derivado de um erro originado pela superficialidade com a qual a natureza humana foi observada. Nesse sentido, argumenta Hobbes:

Nestas regiões ocidentais do mundo, costumamos receber as nossas opiniões relativas às instituições e aos direitos da república de *Aristóteles*, *Cícero* e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza transcreviam-nos para os seus livros a partir de suas próprias repúblicas, que eram populares [...] (HOBBS, 2003, p. 184).

Prossegue o autor, agora argumentando sobre as consequências possíveis implicantes do aceite ao equívoco:

Graças à leitura desses autores gregos e latinos, os homens desde a infância adquirem o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos, e, depois, o de controlar esses controladores, como uma imensa efusão de sangue. Por isso creio poder sinceramente afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes do ocidente pagaram o aprendizado das línguas grega e latina (HOBBS, 2003, p. 184).

A *falsa aparência de liberdade* que Hobbes aponta na passagem supracitada, ao que parece, perde o sentido quando se analisa a natureza humana nos seus pormenores. Seja qual for o tipo de aproximação social, não há – segundo Hobbes – um impulso natural contido em cada homem que seja capaz de determinar que um seja o comandante e o outro, o comandado. O que há em cada ser animal é a vontade de dominar, a vontade incessante de poder. O indivíduo pode aceitar ser dominado em certas situações, mas fará isso deliberadamente, escolhendo entre males, o que for ou lhe parecer menor. O que determina, numa dada situação, que o indivíduo se submeta à vontade do outro é a força do útil para si; não o bem comum.

Na perspectiva de Hobbes, o bem comum é algo contingente nas relações humanas. As ações são praticadas em vistas do interesse particular. Não se trata de uma ocorrência natural. A politização do homem é contingencial; não natural. E está estabelecida sobre a concepção egoísta de *bem*, de *bom* e de *útil*.

Além do mais, não é possível definir o *bom*, o *bem*. Esses elementos são definidos pela força do *útil* para si pelo agente. Hobbes (HOBBS, 2010, p. 28) observa que “[...] não há tal coisa chamada *agathón*, [...] algo que seja simplesmente bom”. Isso ocorre porque o bem para si é aquilo que, numa situação vivida, o indivíduo interpreta como algo ou um conjunto de coisas favoráveis aos seus desideratos. A liberdade de escolha do indivíduo não tem como finalidade o bem da cidade. A causa final das ações humanas não é determinada pelo corpo político, mas, sim, na própria necessidade de conservação vital do indivíduo que percebe na sociedade uma maneira racional de realizar seus interesses particulares.

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

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honradas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, [...] (HOBBS, 2003, p. p. 783).

Nota-se que, na perspectiva do modelo antigo, não há uma preocupação com questões fundamentais como o direito natural à vida, e que, se fazendo valer deste, possa resistir, em certos casos, à república. O enfoque é sempre a república³, que, enquanto tal, é livre e está em estado de guerra de todos contra todos⁴. Nesse sentido, prossegue o nosso autor:

Tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terra, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou a assembleia que os representa⁵ considerar) mais favorável ao seu benefício [...] (HOBBS, 2003, p. 783).

Em contraposição ao mundo antigo, o homem moderno tem, antes de tudo, direito à própria vida e desse direito se desdobram outros. Nesse sentido, o Estado moderno pensado por Hobbes oferece certas liberdades e garantias individuais. Para obter tais vantagens e sentir-se seguro e protegido é necessário que os homens se submetam ao soberano. Entretanto, a submissão não é integral. Entre os antigos, o homem está submetido completamente a *polis* (CONSTANT, 1988, p. 311) e não se está interessado – pelo menos na perspectiva aristotélica – no que, na linguagem contratualista, se denomina *direito natural à vida*.

³ Hobbes utiliza este termo ao se referir a noção de Cidade-estado ou polis grega.

⁴ Constant, ao relacionar os antigos com a ideia de guerra e os modernos com a concepção de comércio, nos ajuda a compreender melhor algumas questões em torno dos problemas que estamos tratando. A expressão *guerra*, como sabemos, significa a existência de um espírito beligerante entre homens. *Comércio* é o mesmo que comprar, vender, trocar e coisas afins. Entre os povos antigos pode se notar muito mais a presença da guerra do que do comércio. As Cidades-estados gregas viviam numa espécie de conflito perpétuo entre si. Isso não quer dizer que não havia comércio; mas que este não tinha a mesma fluência e importância que tem no mundo moderno, onde os Estados agem muito mais como parceiros comerciais que como inimigos entre si. Embora de modo diferente, tanto a guerra quanto o comércio consistem em mecanismos para se atingir as mesmas finalidades (CONSTANT, 1988, p. 313).

⁵ Representação política é um conceito moderno. O que Hobbes está mostrando é que, na *polis* grega, somente os cidadãos tomavam decisões.

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

Primeiro: os modernos possuem liberdades individuais garantidas pela liberdade política própria de um Estado representativo. A representação, nesse caso, nada mais é que uma autorização para que um terceiro, baseado na vontade do representado, tome decisões políticas e governe – de modo absoluto segundo o modelo hobbesiano. Isso permite mais liberdade ao súdito de uma república, pois lhes sobra mais tempo para cuidar de seus interesses particulares.

O direito de resistência⁶ aparece, explícita ou implicitamente, em diversas passagens da trilogia *Elementos da Lei, Do Cidadão e Leviatã*. Cada homem está determinado, pela sua causa natural, a manter o movimento vital e, por razões lógicas, a procurar viver o mais confortavelmente possível. Se se está determinado a manter em atividade as chamas da vida, ou seja, o próprio movimento vital, então se deve resistir a todo e qualquer elemento que obstaculize a sua continuidade. A própria vida, portanto, constitui o bem mais precioso para cada homem. Assim, um pacto no qual os contratantes se comprometessem a matar-se ou em que autorizassem a sua própria morte, a ferir-se ou a concordar que fossem feridos, é inválido. Nessa perspectiva, afirma Hobbes, ao referir-se ao homem vivendo no interior da república:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, fira ou se mutile a si mesmo, ou que abstenha de usar os alimentos, o ar, medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 2003, p. 185).

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

⁶ Conforme escreve Souki (2008, p. 53), “[...] o que diferencia Hobbes dos teóricos dos direitos naturais da segunda metade do século XVII é, principalmente, o direito de resistir ao soberano”.

Considerações finais

Sabemos que Hobbes é defensor da ideia de representação⁷. O soberano representa a vontade dos súditos, o que, de algum modo e em dadas situações, permite poupar o tempo que gastariam para representarem a si mesmos caso vivessem em um sistema como o de Atenas⁸ da Antiguidade. Além disso, os modernos podem resistir ao soberano quando este expõe sentenças que contrariam o direito natural à vida. Nesse sentido, deve-se ressaltar que o direito de resistência não é uma concessão da pessoa do soberano, mas um efeito que se desdobra do próprio motivo pelo qual se autoriza a vontade soberana. Ora, o soberano é concebido em razão da necessidade de obter segurança e proteção quanto à autoconservação e à comodidade da vida. Poderia se objetar que a vontade do soberano é a vontade do súdito e que, portanto, certas ordens são da própria vontade do submetido, mas – ao que parece – isso é contrário à lei natural inerente à reta razão que diz que o homem deve resistir àquele ou a quem vier a matá-lo ou a causar-lhe danos. Assim, quando, seja quem for, ameace a vida de um súdito, este pode (e deve) resistir; defender-se como bem entender em relação àquele que contra si atentar. Os antigos não tinham direitos. Livre era a *polis*, não o cidadão que a formava. A modernidade, pelo menos em Hobbes, permite compatibilizar a liberdade da república e os direitos individuais em torno da conservação de si e do desejo de vida confortável. Não como uma dádiva do soberano, mas como uma escolha dos próprios homens naturais na fundação do Estado.

⁷ Embora, talvez, não exatamente no mesmo registro que expõe Constant, para Hobbes, o soberano é o representante único da vontade dos súditos; somente Ele está autorizado a representar. Noutras palavras, o Estado é uma representação política instituída pelos homens naturais que representa a vontade humana impressa no contrato de autorização. Assim, o soberano escolhe o corpo funcional do Estado, ordenando seus ministros. Este corpo cumpre a função específica de trabalhar para o Estado, mas não de representar a vontade dos cidadãos. Constant utiliza o conceito de representação para mostrar como os cidadãos de uma república delegam a outra(s) pessoa(s) o poder de se fazer representar no espaço público e em determinadas situações específicas.

⁸ Constant destaca que, curiosamente, em relação ao sistema político adotado, Atenas era mais *moderna* comparando com Esparta, Roma e outras cidades do mundo antigo. A razão disso se deve ao fato de que naquela cidade o comércio era muito mais desenvolvido que em qualquer outro lugar. Isso fazia com que se concedessem mais liberdades individuais aos cidadãos (CONSTANT, 1988, p.315). Se não podiam resistir ao poder estatal, pelo menos tinham certas liberdades que a outros povos eram negadas no mundo grego e no mundo romano.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.
- CONSTANT, Benjamin. The liberty of the ancients compared with that of the moderns. In: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 309-328.
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro Conceitos sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 133-175.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- HECK, José Nicolau. O estado natural e a verdadeira liberdade do súdito em Thomas Hobbes. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 04, p. 533-552, dez. 2002.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- SKINNER, Quentin. The republican ideal of political liberty. In: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 293-309.
- SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: Guerra Civil na Filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.