UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Frederico Lopes de Oliveira Diehl

Sentidos de liberdade em Hobbes

São Paulo
2015

Frederico Lopes de Oliveira Diehl

Sentidos de liberdade em Hobbes

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo
2015

Agradecimentos

A Alberto Barros, pela orientação.

A Maria das Graças de Souza e Samuel Barbosa Rodrigues, pelas críticas e sugestões no exame de qualificação.

A Maria Helena Barbosa, Marie e demais funcionárias do departamento, pela tolerância.

A Marco Antônio F. Berbel e Newton Gomes Pereira, pela parceria.

A Gabriela Campos Sales, pela acolhida.

A João Paulo Lovo, pela fraternidade.

A Daniel Antiquera, pela inspiração.

A Rodrigo Ribeiro de Sousa, pelo exemplo.

A Luis César Oliva, pelas indicações bibliográficas.

A Delmo Mattos, pelos textos.

A Lilian K., pelos sorrisos.

RESUMO

DIEHL, Frederico. Sentidos de liberdade em Hobbes. 2015. 266 f. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O presente trabalho procura demonstrar a existência de quatro diferentes sentidos de liberdade no sistema filosófico de Hobbes: liberdade como ausência de impedimentos externos ao movimento, liberdade como direito natural de auto-preservação no estado de natureza, liberdade como esfera de ação delimitada pela lei civil e liberdade como direito legítimo de descumprir certas leis civis. Nesse sentido, os resultados da pesquisa contrariam a compreensão do conceito de liberdade em Hobbes a partir de sua apropriação pela tradição liberal, que considera apenas um desses quatro sentidos. As análises permitem ainda inferir que entre os diferentes sentidos de liberdade em Hobbes há relações de analogia e de pertencimento.

Palavras-chave: liberdade – Estado – Hobbes.

ABSTRACT

DIEHL, Frederico. Ways of liberty in Hobbes. 2015. 266 f. Thesis (Doctor Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This research aims to demonstrate four different ways of understanding the concept of liberty in Hobbes' philosophical system: liberty as an absent of external impediments to movement; liberty as the natural right of self-preservation in the state of nature; liberty as the field of action limited by the civil law; and liberty as the right to disobey some civil laws without injustice. The research's results contradict the liberal use of Hobbes's concept of liberty, due to this usage been restricted to only one of the four ways of the concept of liberty in Hobbes' works.

Key-words: liberty – Commonwealth – Hobbes.

SUMÁRIO

Introdução	07
I. A liberdade do corpo	26
II. A liberdade humana no estado de natureza	92
III. A liberdade humana no Estado civil	130
IV. A crítica à liberdade dos antigos	171
V. A liberdade de resistir ao soberano	214
Considerações finais	261
Bibliografia	263

Introdução

O presente trabalho parte da constatação de que a concepção de liberdade associada ao liberalismo tem sido frequentemente interpretada a partir do conceito desenvolvido por Thomas Hobbes.

Essa ligação da concepção de liberdade de Hobbes com a da tradição liberal parece ser inconteste. O filósofo inglês define liberdade como ausência de impedimento, considerando que os impedimentos na vida em sociedade são as leis postas pela autoridade estatal. Isso está de acordo com o que os liberais viriam a defender posteriormente: eles entendem a liberdade como a ausência de impedimento à ação gerado pela lei civil¹. E se, como afirma Philip Pettit, “ninguém escreveu com maior influência em relação ao tema da liberdade do que Hobbes”², isso deve-se sobretudo à incorporação de sua teoria pela tradição liberal³. Incorporação que, se não foi imediata, não deixou de ser intensa e profunda.

De fato, é bastante comum a enunciação do vínculo entre Hobbes e a tradição liberal. Esse vínculo é abordado por nomes importantes como Karl Popper, Jürgen Habermas, Leo Strauss, Isaiah Berlin, C. B. Macpherson e Richard Tuck⁴.

¹ A esse respeito: “na tradição do pensamento liberal, a liberdade tem sido concebida como ausência de impedimentos ou de constrangimentos para a ação; e, por ser uma forma de constrangimento que limita a ação, a lei civil tem sido considerada uma restrição à liberdade dos indivíduos”. Cf. BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 31.

² PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 131.

³ A esse respeito, o mesmo Pettit afirma: “apesar de ele [Hobbes] ser um absolutista em política, seu modo de pensar em relação à liberdade deixou um profundo impacto nas tradições liberal e libertária que emergiram um século ou mais após sua morte”. Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 131. Quentin Skinner afirma ainda que, se de início houve desdém em relação à concepção hobbesiana de liberdade (conforme encontra-se, por exemplo, em *Oceana*, de James Harrington, de 1656), ela hoje “é tratada amplamente como um artigo de fé”. Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 194.

⁴ Ao tratar dos fundamentos do liberalismo, o primeiro nome trazido por Popper à baila é o de Hobbes. Cf. “A opinião política à luz dos princípios do liberalismo”, in: POPPER, *Em busca de um mundo melhor*, p. 196. Habermas nomeia Hobbes “o verdadeiro fundador do liberalismo”. Cf. HABERMAS, *Teoria y práxis*, p. 38. Tuck defende que “Hobbes era uma espécie de liberal”. Cf. TUCK, *Hobbes*, edição brasileira, p. 121; edição inglesa, p. 110 e ainda pp. 83-84. Mesmo concedendo que as conclusões de Hobbes não possam ser classificadas como liberais, Macpherson sustenta que “Hobbes captou tanto a liberdade quanto a compulsão da sociedade no mercado possessivo” e que, na fundamentação da

Esses autores aproximam Hobbes do ideário liberal em função de diferentes motivos. A título de exemplo, podem-se tomar as considerações feitas por Habermas em *Direito e democracia*⁵. De acordo com o sociólogo de Frankfurt, Hobbes é um precursor do liberalismo por ter sido o iniciador do direito moderno⁶. Na perspectiva habermasiana, o direito moderno possui tais aspectos: é a base do direito contemporâneo, é sistemático, fundamenta-se em uma razão vista como faculdade subjetiva, pressupõe uma auto-organização jurídica de homens a princípio livres e iguais e substitui a moral⁷. A própria definição de direito assumida por Habermas situa-se em termos hobbesianos: “por ‘direito’ eu [Habermas] entendo o moderno direito normatizado, que se apresenta com pretensão a fundamentação sistemática, a interpretação obrigatória e a imposição”⁸. Esse direito moderno concebido por Hobbes é um direito feito para viabilizar a troca econômica entre agentes livres⁹. Dentro do plano mais geral do direito moderno, o direito proposto por Hobbes ainda guarda, de acordo com Habermas, as seguintes características: fundamenta-se a partir de institutos de direito privado¹⁰, tem inspiração na ciência¹¹, medeia toda a realidade social, é justificado independentemente da moral e a partir de uma perspectiva externa, possui caráter instrumental e é, por fim, tanto um direito burguês como liberal¹². De fato, é tão

sociedade liberal, suas “suposições estão mais claras e plenas em Hobbes”. Cf. MACHPHERSON, *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*, pp. 13, 115 e 277. Strauss defende que, a depender do conceito de liberalismo, “devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes”. Cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 220; cf., a respeito, LEBRUN, “Hobbes aquém do liberalismo”, in *A filosofia e sua história*, p. 237. Em outra obra Strauss defende o caráter burguês da filosofia hobbesiana. Cf. STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, pp. 118-121; cf., a respeito, JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, p. 27.

⁵ As posições contidas no presente parágrafo estão desenvolvidas em DIEHL, “Habermas crítico de Hobbes”.

⁶ Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, pp. 48 e 66.

⁷ Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, pp. 17 e ss.

⁸ HABERMAS, *Direito e democracia*, pp. 110-111.

⁹ Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, p. 114.

¹⁰ Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, p. 48.

¹¹ Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, p. 66.

¹² Cf. HABERMAS, *Direito e democracia*, pp. 122-123.

intensa a associação feita por Habermas entre Hobbes e o liberalismo que o autor alemão chega a proclamar Hobbes, em *Teoria e práxis*, “o verdadeiro fundador do liberalismo”¹³.

Dentre os laços que vinculam Hobbes ao liberalismo, um dos mais fortes está na concepção de liberdade¹⁴. Existe toda uma tradição de intérpretes que vê em Hobbes as origens da noção liberal de liberdade, conforme exemplificado por Pettit: “os escritores dessa tradição [a liberal] conduziram o pensamento moderno a respeito da natureza da liberdade em uma direção ostensivamente hobbesiana”¹⁵.

Entre as diversas publicações do historiador contemporâneo Quentin Skinner a respeito da liberdade, o livro *Liberdade antes do liberalismo* é dos mais influentes. Nessa obra, Skinner tem como objetivo tratar não da liberdade no sentido mais comumente associada a Hobbes – a liberdade negativa da concepção liberal –, mas da liberdade que chama de neo-romana¹⁶. Para realizar esse empreendimento, contudo, precisa primeiramente apresentar a concepção rival, aquela que combateu e foi combatida pela concepção de liberdade neo-romana¹⁷.

Skinner começa seu ensaio, portanto, delineando os fundamentos da teoria hobbesiana acerca da liberdade, identificada com o seu desenvolvimento posterior

¹³ HABERMAS, *Teoria y práxis*, p. 38.

¹⁴ Cf. BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 30.

¹⁵ PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 149.

¹⁶ E que, posteriormente, veio a aceitar a denominação mais usual de liberdade republicana. Na nota 31, p. 22, de *Liberdade antes do liberalismo*, Skinner afirma que antes falava em liberdade republicana, mas como considera o termo sujeito a equívocos prefere falar em liberdade neo-romana. O motivo é revelado na nota 67, p. 30: “Pettit, 1997, p. 15, caracteriza os autores que estou discutindo como expoentes da ‘liberdade republicana’. Como observei, contudo, este uso é passível de equívoco. Alguns eram republicanos no sentido estrito de repudiar a instituição da monarquia, mas outros enfatizavam a compatibilidade de sua teoria da liberdade como formas regulamentadas de governo monárquico”. Em suas obras mais recentes, porém, o historiador britânico reconhece ter perdido a disputa e concede tratar o conceito por liberdade republicana. Cf. *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 9.

¹⁷ A esse respeito: “mas o triunfo ideológico do liberalismo deixou a teoria neo-romana amplamente desacreditada. Entrementes a concepção rival de liberdade embutida no liberalismo clássico veio a obter uma predominância na filosofia política anglófona que nunca chegou a ser abandonada ulteriormente”. Cf. *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 9-10.

dados pelos liberais. Para o historiador, a discussão a respeito do verdadeiro caráter da liberdade, no século XVII, teve como pano de fundo os conflitos ideológicos em torno das guerras civis inglesas entre 1642 e 1648. Nos acontecimentos que circundam o conflito, a iniciativa ideológica, afirma Skinner, coube aos adversários do rei Carlos I. O seu mais influente opositor, defensor de que em caso de emergência o poder deveria firmar-se no parlamento, era Henry Parker. Para este, o poder teria origem no povo, que detinha o poder, e o parlamento seria seu representante¹⁸. Na figura dos príncipes, portanto, o poder seria secundário e derivado. Ele viria do povo, e seus representantes eleitos teriam superioridade sobre o rei.

Essa posição foi então rebatida pelos defensores da monarquia. Estes argumentavam que o rei seria o único legítimo detentor da soberania. Seu poder proviria de Deus. Alguns autores ainda defendiam que a soberania estaria na junção do rei com o parlamento¹⁹.

Eram, portanto, posições bem marcadas. No decorrer dos debates, emerge uma nova postura em relação à liberdade, em que a soberania cabe à pessoa artificial do Estado, da qual Skinner afirma conter alguma derivação do direito romano²⁰. De qualquer modo, o nome proeminente associado a essa nova posição é exatamente o de Hobbes²¹. Nasce, assim, com Hobbes, segundo Skinner, a importante concepção de que o Estado soberano é o representante dos súditos²². E, em função de o

¹⁸ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 15.

¹⁹ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 16.

²⁰ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 16-17.

²¹ A esse respeito: “mas no interior da teoria política anglófona dificilmente podemos evitar a associação desse movimento ao nome de Thomas Hobbes. Hobbes começou a desenvolver sua concepção de soberania do Estado em seu *De cive* de 1642, mas foi no *Leviatã* de 1651 que ele proporcionou a apresentação definitiva de seus argumentos”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 17-18.

²² A esse respeito: “é aqui, em suma, que encontramos pela primeira vez a afirmação desprovida de ambiguidade de que o Estado é o nome de uma pessoa artificial ‘levada’ ou representada por aqueles que detêm poder soberano, e que seus atos de representação são tornados legítimos pelo fato de serem autorizados por seus próprios súditos”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 18.

Estado ser o representante dos súditos, todos os atos do Estado são autorizados pelos seus súditos.

É nesse contexto de discussão política que se desenvolve, paralelamente à concepção de Estado representativo, a ideia de que a liberdade seria caracterizada pela ausência de oposição legal para se agir conforme o próprio interesse²³. Trata-se de uma associação determinante entre o poder do Estado e a liberdade dos súditos. Mesmo Skinner não se referindo, nesse ponto, diretamente a Hobbes, trata-se da definição hobbessiana de liberdade civil.

Essa noção de liberdade, prossegue Skinner, foi discutida por diversos monarquistas, entre eles o bispo John Bramhall (futuro adversário de Hobbes) e Robert Filmer (futuro objeto de refutação por John Locke no *Primeiro tratado sobre o governo civil* e por Algernon Sidney nos *Discourses concerning civil government*). Aqui, novamente, a posição de destaque é a de Hobbes: “como antes, (...), a formulação mais nítida desse argumento na Inglaterra de meados do século XVII pode ser encontrada no *Leviatã* de Hobbes”²⁴. Mesmo não sendo a obra de Hobbes a primeira a tomar a liberdade como ausência de impedimento, foi, contudo, a mais forte exposição do conceito. Skinner ressalta que a força do argumento de Hobbes está na simplicidade com que este mantém a liberdade intacta mesmo face ao poder coercitivo da lei²⁵. Após citar a passagem correspondente do *Leviatã*, Skinner passa a resumir e analisar o cerne da concepção hobbessiana de liberdade.

²³ A esse respeito: “ao mesmo tempo, alcançava proeminência uma concepção associada sobre a relação entre o poder do Estado e a liberdade de seus súditos. Ser livre como um membro de uma associação civil, alegava-se, é simplesmente estar desimpedido de exercer suas capacidades de busca de seus fins desejados. Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas, onde a lei termina, a liberdade principia. Desde que você não esteja física nem coercitivamente constrangido de agir ou em abstinência de agir pelos requisitos da lei, você permanece capaz de exercer seus poderes à vontade e nessa medida permanece de posse de sua liberdade civil”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 18.

²⁴ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 19.

²⁵ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 19.

A apresentação e a discussão da teoria hobbesiana têm, na obra de Skinner, como afirmado, o objetivo de contrastar a noção de Hobbes com a da liberdade neo-romana defendida pelos republicanos de sua época. Skinner sustenta ainda, nesse ponto, que a posição de Hobbes foi desenvolvida especialmente com o condão de combater a teoria tradicional identificada com os neo-romanos²⁶. No seguimento dos debates públicos em torno da política inglesa da época, os anti-monarquistas esforçaram-se em defender a teoria neo-romana dos ataques desferidos por Hobbes e pelos demais monarquistas²⁷. Em função disso, Skinner passa a desenvolver suas análises a respeito da teoria neo-romana no decorrer do ensaio. Apesar da força com que o movimento anti-monarquista se colocou, a vitória ao fim dos conflitos lhe escapou, culminando com a restauração da monarquia²⁸.

Por fim, na distinção entre as concepções liberal e neo-romana, Hobbes é trazido novamente por Skinner como precursor da teoria usada pelos liberais, a partir da noção de constrangimento²⁹.

²⁶ A esse respeito: “como o próprio Hobbes sempre enfatizou, um de seus objetivos ao apresentar esta análise era desacreditar e superar uma forte tradição de pensamento em que o conceito de liberdade civil era, pelo contrário, associado ao ideal clássico da *civitas libera* ou Estado livre”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 21.

²⁷ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 22.

²⁸ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 26.

²⁹ A esse respeito: “o que, então, separa a composição da liberdade neo-romana da liberal? O que os autores neo-romanos repudiam *avant la lettre* é a suposição fundamental do liberalismo clássico de que a força ou a sua ameaça coercitiva constituíam as únicas formas de constrangimento que interferem com a liberdade individual”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 71-72. E também: “a questão, em suma, é como interpretar a ideia subjacente de constrangimento. Entre os autores que venho considerando, a questão vem à tona mais polemicamente na resposta de Harrington aos comentários satíricos à teoria neo-romana feitos por Hobbes no *Leviatã*. Hobbes fala com desprezo da república autogovernante de Lucca e da ilusão alimentada pelos seus cidadãos quanto a seu modo de vida alegadamente livre. Eles escreveram, conta-nos ele, ‘nos Toteões [“torres”, na edição da coleção “Os pensadores” e “Turrets” no original em inglês; o dicionário *Houaiss* não possui os verbetes “toteão” ou “toteões”] da cidade de Lucca em letras grandes a palavra LIBERTAS’. Mas eles não têm razões para acreditar que, como cidadãos comuns, possuem qualquer liberdade a mais que teriam se vivessem sob o sultão em Constantinopla. Pois eles não se dão conta de que o que importa para a liberdade individual não é a fonte da lei, mas sua extensão, e portanto que ‘se uma Comunidade é monárquica ou Popular, a Liberdade é ainda a mesma’”. Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 72-73.

Após avançar sua análise da teoria neo-romana, Skinner conclui o ensaio discutindo a relevância contemporânea do conceito. Para tanto, aborda como contraponto o texto que reconhece ser o mais influente de nossa época a respeito do tema da liberdade³⁰: *Dois conceitos de liberdade*, de Isaiah Berlin.

Inegavelmente um escrito bastante influente a respeito das distintas compreensões acerca da liberdade é o ensaio *Dois conceitos de liberdade*, do filósofo russo radicado em Oxford Isaiah Berlin. Nesse texto, Berlin deixa claro que a concepção moderna de liberdade possui sua base na filosofia hobbesiana.

Considerando que o homem deve compreender as questões centrais de seu mundo para nele se inserir, Berlin defende que, no mundo do pós-guerra, a questão mais importante é a contraposição entre dois sistemas de ideias que oferecem diferentes respostas à grande questão da política: a questão da liberdade. Reconhecendo a dificuldade em definir a liberdade, dados seus múltiplos sentidos, Berlin propõe-se a examinar seus dois sentidos mais fortes e que mais ressonância encontram nos debates políticos do mundo contemporâneo. São os sentidos que ele denomina liberdade negativa (chamando-a, também, de liberdade individual ou liberdade institucional) e liberdade positiva³¹.

A liberdade em sentido negativo é conceituada por Berlin nos seguintes termos:

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido

³⁰ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 91. E também *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 195.

³¹ Cf. BERLIN, *Dois sentidos de liberdade*, pp. 134-136. Norberto Bobbio utiliza o mesmo esquema referencial ao abordar a liberdade. Mesmo considerando a imensa variedade de sentidos atribuídos à liberdade, e consequentemente a dificuldade na definição do conceito, Bobbio defende que na política são dois os significados fortes do termo – exatamente os de liberdade positiva e liberdade negativa. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 48.

é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida; e se essa área é limitada por outros homens além de um certo mínimo, podem dizer que estou sendo coagido ou, provavelmente, escravizado³².

Ou seja, liberdade nesse primeiro sentido corresponde à possibilidade de ação sem obstrução³³. Não é, porém, toda impossibilidade de ação que caracteriza a ausência de liberdade, mas apenas aquela devida a uma oposição dada por outro ser humano³⁴: uma coação a partir de uma interferência deliberada na área de atuação humana³⁵. Um exemplo típico dessa concepção de liberdade encontra-se na definição sintética de Helvetius citada por Berlin em nota: “um homem livre é o homem que não está agrilhado, nem preso em uma jaula, nem aterrorizado como um escravo em virtude do medo do castigo... não voar como uma águia, não nadar como uma baleia não significa falta de liberdade”³⁶. Essa incapacidade, no dizer de Berlin, pode ser aplicada também à chamada liberdade econômica – pois não se considera que um homem pobre perde sua liberdade por não ter dinheiro para obter uma Ferrari. Em suma, o autor russo resume a

³² BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 136.

³³ Nos termos de Bobbio, por liberdade negativa, “na linguagem política, entende-se a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado, por outros sujeitos”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 48. A liberdade nesse sentido é tomada, de acordo com o pensador italiano, como relação não somente entre dois sujeitos humanos, mas também entre sujeito e coisa (como no caso do rio que corre livremente). “A liberdade negativa – prossegue Bobbio – costuma também ser chamada de *liberdade como ausência de impedimento ou de constrangimento*: se, por *impedir*, entende-se não permitir que outros façam algo, e se, por *constranger*, entende-se que outros sejam obrigados a fazer algo, então ambas as expressões são parciais, já que a situação de liberdade chamada de *liberdade negativa* compreende tanto a ausência de impedimento, ou seja, a possibilidade de fazer, quanto a ausência de constrangimento, ou seja, a possibilidade de não fazer”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 48.

³⁴ De acordo com Bobbio, o que obstrui a liberdade nesse sentido é a lei: “dado que os limites às nossas ações em sociedade são geralmente postos por normas (sejam consuetudinárias ou legislativas, sejam sociais, jurídicas ou morais), pode-se também dizer, como foi dito por uma longa e autorizada tradição, que a liberdade nesse sentido – ou seja, a liberdade que um uso cada vez mais difundido e frequente chama de *liberdade negativa* – consiste em fazer (ou não fazer) tudo o que as leis, entendidas em sentido lato e não só em sentido técnico-jurídico, permitem ou não proíbem (e, enquanto tal, permitem não fazer)”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 49.

³⁵ Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 136.

³⁶ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 171, citando Helvetius sem indicar a fonte.

liberdade negativa com a compreensão de que “ser livre neste sentido, em minha opinião, significa não sofrer interferências dos outros”³⁷.

A liberdade negativa, na análise de Berlin, está vinculada à filosofia política clássica da Inglaterra. E o primeiro nome a ser mencionado nesse contexto – e relacionado a autores inequivocamente liberais como Jeremy Bentham – é justamente o de Hobbes, para quem, afirma Berlin, a liberdade corresponde à ausência de impedimento para se fazer o que se tem vontade de fazer e tal impedimento é constituído sempre pela lei³⁸.

Para Berlin, a visão hobbesiana de liberdade foi a que preponderou, inclusive em suas consequências políticas, a partir da noção de que uma liberdade ilimitada seria ruim e conduziria ao caos social, precisando por isso ser limitada³⁹. Em função disso, para garantir outros valores (como especialmente a segurança, além de igualdade, felicidade e cultura), os homens consideravam que valia a pena perder um tanto de liberdade. O resultado disso é que, “em consequência, aqueles pensadores presumem que a área de livre ação dos homens deve ser limitada pela lei”⁴⁰. E autores posteriores a Hobbes – como Locke, John Stuart Mill, Benjamin Constant e Alexis Tocqueville⁴¹ – desenvolveram a concepção de que deveria haver uma área mínima de liberdade sempre salvaguardada, variando para cada autor até onde deve ir esse limite à restrição à liberdade.

³⁷ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 137.

³⁸ Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 171, nota 5.

³⁹ Nas palavras de Berlin, os filósofos políticos da Inglaterra “supunham que, nas condições então predominantes, [a liberdade] não poderia ser ilimitada, porque, se assim fosse, acarretaria uma situação em que todos os homens podiam ilimitadamente interferir na atuação de todos os outros; e esse tipo de liberdade ‘natural’ levaria ao caos social, onde as necessidades mínimas dos homens podiam não ser satisfeitas ou, então, as liberdades dos fracos podiam ser suprimidas pelos fortes”. Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 137.

⁴⁰ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 137.

⁴¹ Dentre os autores que compartilham essa visão sobre a liberdade, Bobbio menciona Hobbes, Locke e Montesquieu. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 50.

Essa variação em relação ao estabelecimento de um limite mínimo para o qual a liberdade individual nunca poderia ser limitada pelo Estado está presente em autores considerados mais otimistas por Berlin, tais como Locke, Adam Smith e Stuart Mill, além de outros como Constant e Thomas Paine. Essa posição de garantias de limites intransponíveis à liberdade individual se dá por oposição à concepção de Hobbes. Nas palavras de Berlin,

Hobbes e aqueles que concordavam com ele, sobretudo pensadores de tendência conservadora ou reacionária, argumentavam que, se os homens quisessem evitar destruir-se uns aos outros e evitar transformar a vida social em uma selva ou em um deserto, seria necessário que se instituíssem maiores salvaguardas para mantê-los em seus lugares. Desejavam, assim, ampliar a área de controle centralizado e reduzir a do indivíduo⁴².

Apesar dessa diferença entre a liberdade de Hobbes e a dos autores mais afeitos ao liberalismo, há segundo Berlin algo em comum em ambas as tendências: todos concordam que uma parte da existência do homem precisa necessariamente ter independência do controle estatal⁴³. Nesse ponto há, portanto, mais uma nítida aproximação entre Hobbes e os liberais, variando-se, dentro dessa concepção ampla de liberdade, a determinação de qual o mínimo de liberdade a ser preservada – e é nisso que variam as posições⁴⁴. Liberdade, assim, sempre como ausência de interferência por parte do controle estatal, concebendo-se o direito como a restrição que deve funcionar

⁴² BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 139.

⁴³ Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 139.

⁴⁴ A esse respeito: “qualquer que seja o princípio segundo o qual deve ser traçada a área de não interferência, seja ele o do direito objetivo natural ou o dos direitos subjetivos naturais, da utilidade ou dos termos de um imperativo categórico, da sacralidade do contrato social ou de qualquer outro conceito com o qual os homens têm procurado esclarecer e justificar suas convicções, a liberdade nesse sentido significa liberdade *de*: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável”. Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, pp. 139-140.

para evitar conflitos e garantir a paz⁴⁵. E tal noção de direitos subjetivos como liberdades que não poderiam ser reduzidas é, na exposição de Berlin, apoiado por Condorcet e por Michel Villey, eminentemente moderna⁴⁶. Mais uma vez, assim, a análise da liberdade e de suas considerações remonta ao pensamento de Hobbes.

O segundo sentido de liberdade, na fala de Berlin, corresponde à liberdade chamada por ele de positiva. Define Berlin que

O sentido “positivo” da palavra “liberdade” tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. Quero ser alguém e não ninguém, alguém capaz de fazer – decidindo, sem que decidam por mim, auto-conduzindo e não sofrendo influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano, isto é, de conceber metas e diretrizes inteiramente minhas, e de concretizá-las⁴⁷.

A concepção positiva de liberdade⁴⁸ encontrou desenvolvimentos próprios na antiguidade e na modernidade, desde a compreensão de que o homem livre é aquele que não deseja o que não pode obter (como no caso do estoicismo) até a concepção de

⁴⁵ Com isso, “o fato é que a função integral do direito era evitar exatamente tais conflitos: o Estado ficava reduzido ao que Lassalle desdenhosamente descrevia como as funções de um vigia noturno ou de um guarda de trânsito”. In: BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 140.

⁴⁶ A esse respeito: “o conceito de direitos individuais não existia nas concepções legais dos romanos e dos gregos; o mesmo parece ocorrer com os judeus, os chineses e todas as outras civilizações antigas que têm vindo à luz desde então”. Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 141, nota 7.

⁴⁷ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 142.

⁴⁸ De acordo com Bobbio, “por *liberdade positiva*, entende-se – na linguagem política – a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de orientar seu próprio querer no sentido de uma finalidade, de tomar decisões, sem ser determinado pelo querer de outros. Essa forma de liberdade é também chamada de *autodeterminação* ou, ainda mais propriamente, de *autonomia*”. E ela “é *positiva* porque indica, ao contrário [da liberdade negativa], a presença de algo, ou seja, de um atributo específico do meu querer, que é precisamente a capacidade de se mover para uma finalidade sem ser movido”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 51.

liberdade como autonomia e autogoverno racional (como nos casos de, entre outros, Baruch de Espinosa, Rousseau, Kant, Johann Gottlieb Fichte e Hegel⁴⁹).

Relacionando a noção de liberdade positiva com a de liberdade negativa, Berlin busca um fundo comum a elas. Dessa forma, de acordo com o filósofo russo, “a essência do conceito de liberdade, nos seus sentidos ‘negativo’ e ‘positivo’, é manter à distância algo ou alguém – outros invadem o meu campo ou impõem sua autoridade a mim, ou suas obsessões, medos, neuroses, forças irracionais – intrusos e déspotas de todos os tipos”⁵⁰. Apesar desse fundo comum, entre as duas concepções concorrentes de liberdade, Berlin considera sempre necessário um mínimo de liberdade negativa para qualquer compreensão da liberdade⁵¹. Por fim, Berlin concebe que as diferentes visões a respeito das diferentes liberdades podem parecer apenas mudanças de enfoque ou de perspectiva – mas que na verdade são noções que se desenvolveram em sentidos divergentes na história e que acabaram entrando em conflito⁵². Berlin conclui sua reflexão atentando para a possibilidade, que se tornou nítida a partir dos desdobramentos da Revolução Francesa e na sua inspiração em Rousseau, que a liberdade positiva poderia incorrer em tirania da maioria – e uma soberania absoluta, mesmo que popular, seria sempre tirânica. No contraste em relação a Rousseau, Hobbes é novamente resgatado, uma vez que, em relação ao pensador genebrino, “Hobbes foi, de qualquer modo, mais sincero: não fingiu que um soberano não escraviza – ele justificou a escravidão, mas ao menos não teve a audácia de chamá-la de liberdade”⁵³. Por isso, limites devem ser estabelecidos. E, se a democracia não garante a liberdade, para Berlin dois princípios se tornam necessários para que uma sociedade seja

⁴⁹ Bobbio menciona como exemplos os mesmos Rousseau, Kant e Hegel. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 52.

⁵⁰ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 160.

⁵¹ Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 162.

⁵² Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 143.

⁵³ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 164.

efetivamente livre: não pode haver nenhum poder absoluto e certos direitos devem ser invioláveis. É uma concepção que, segundo o pensador russo, dificilmente pode ser conciliada com a defendida pela liberdade positiva, uma vez que seus defensores almejam uma liberdade segundo seus próprios termos, resultando em duas posturas irreconciliáveis⁵⁴. E essa impossibilidade de conciliação de diferentes valores precisa marcar firmemente a concepção de que não existe um critério único e absoluto que – como uma quimera metafísica profunda e incurável e, por isso, perigosa – seria em última instância a responsável pelos grandes massacres que buscam uma solução final para as questões da humanidade⁵⁵.

Além das suas conclusões, as próprias bases da distinção de Berlin entre os dois conceitos de liberdade retomam referências propostas em um clássico anterior a respeito do tema. De fato, no final do ensaio Berlin reconhece que “ninguém percebeu melhor o conflito entre os dois tipos de liberdade, ou expressou-o mais claramente, do que Benjamin Constant”⁵⁶. A obra clássica que inspirou Berlin é *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*.

Nesse texto, oriundo de um discurso pronunciado no Athénée Royal de Paris em 1819, Constant explora duas concepções antagônicas de liberdade. Seriam a primeira, identificada com os modernos, a liberdade de agir sem restrição e a segunda,

⁵⁴ Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 166.

⁵⁵ Ao cuidar do relacionamento entre as duas noções de liberdade na modernidade, Bobbio também ressalta a ligação entre elas. Para o autor italiano, “na história do Estado moderno, as duas liberdades são estreitamente ligadas e interconectadas, tanto que, quando uma desaparece, também desaparece a outra. Mais precisamente: sem liberdades civis, como a liberdade de imprensa e de opinião, como a liberdade de associação e de reunião, a participação popular no poder político é um engano; mas, sem a participação popular no poder, as liberdades civis têm bem pouca probabilidade de durar. Enquanto as liberdades civis são uma condição necessária para o exercício da liberdade política, a liberdade política – ou seja, o controle popular do poder político – é uma condição necessária para, primeiro, obter e, depois, conservar as liberdades civis”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 65. Ou seja, um tipo de liberdade só consegue ser concretizado na presença de outro.

⁵⁶ BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 164.

associada aos antigos, a liberdade de participar dos rumos da própria comunidade⁵⁷. Cada um desses tipos de liberdade viria a ser relacionado com diferentes posições políticas: a liberdade dos modernos seria a liberdade mais própria à visão de mundo liberal e a liberdade dos antigos a liberdade adequada à perspectiva republicana⁵⁸. No entender de Constant, a confusão entre esses dois tipos de liberdade seria a fonte de incontáveis males. Em função da inexistência de um governo verdadeiramente representativo entre os antigos, sua organização social os conduzia a um tipo diferente de liberdade da qual o homem moderno está habituado⁵⁹. A liberdade do homem moderno seria, nas palavras de Constant, “o direito de estar sujeito apenas às leis, e de não ser preso, detido, condenado à morte ou maltratado de forma alguma pela vontade arbitrária de um ou mais indivíduos”⁶⁰. Em termos concretos, tais liberdades correspondem ao “direito de todos a expressar sua opinião, a escolher uma profissão e exercê-la, a adquirir uma propriedade, e mesmo abusar dela, a ir e vir sem permissão, e sem prestar contas de seus motivos e projetos”⁶¹. São as liberdades típicas associadas ao liberalismo, incluindo ainda o direito de se associar, de discutir os próprios interesses, de professar uma religião e de se fazer o que seja compatível com a inclinação de cada um, havendo ainda, por fim, o direito de exercer alguma influência na administração do governo, tanto por voto como por petições ou demandas às autoridades. Em oposição à

⁵⁷ Cf. CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 258.

⁵⁸ A distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa é, enfatiza Bobbio, precisamente a colocada por Constant em termos de liberdade dos antigos e liberdade dos modernos: “depois do célebre ensaio de Benjamin Constant sobre a liberdade dos antigos comparada com a dos modernos, fez-se com que – à diferença entre as duas liberdades – correspondesse uma distinção histórica, segundo a qual a liberdade negativa seria a liberdade dos modernos, enquanto a liberdade positiva seria a dos antigos”. As decorrências apontadas por Bobbio correspondem às tratadas por Constant: “dessas duas liberdades, a primeira [a dos modernos] corresponde à definição corrente de liberdade negativa, enquanto a segunda corresponde à definição igualmente corrente de liberdade positiva; e, de resto, é claro que, enquanto a primeira é um bem para o indivíduo e tem suas raízes numa concepção individualista de sociedade, a segunda é um bem para o membro da comunidade”. Cf. BOBBIO, *Igualdade e liberdade*, p. 62.

⁵⁹ Cf. CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, pp. 258-259.

⁶⁰ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 260.

⁶¹ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 260.

liberdade dos modernos, Constant apresenta a liberdade dos antigos primeiramente a partir de seus exemplos mais característicos. Ela seria “aquela que consiste em exercer coletivamente, mas diretamente, diversas partes da soberania inteira, em deliberar, em praça pública, sobre guerra e paz; em formar alianças com governos estrangeiros; em votar leis, em pronunciar julgamentos; em examinar as contas, os atos, a correção dos magistrados; em convocá-los para aparecer para o povo reunido, em causá-los, condená-los ou absolvê-los”⁶². É um tipo de liberdade que admite a completa sujeição do indivíduo à autoridade coletiva. E por isso todas as ações privadas eram severamente controladas: o corpo social impunha-se sobre os indivíduos. Seria, assim, impossível a independência individual face ao coletivo, tanto em relação à opinião como em relação ao trabalho e à religião. Comparando as duas espécies de liberdade, Constant termina por uma tentativa de conciliação: “liberdade individual, eu repito, é a verdadeira liberdade moderna. Liberdade política é sua garantia, conseqüentemente liberdade política é indispensável”⁶³. Mas, inobstante, não se pode, modernamente, sacrificar a liberdade individual em proveito da liberdade política – acabar com uma acabará acarretando o fim da outra também. Conclui, portanto, Constant que é necessário não renunciar às duas liberdades discutidas, mas sim as combinar, não devendo o legislador apenas garantir paz para o povo, mas também oferecer, pelas instituições políticas, meios de desenvolvimento moral da população, para que esta participe também do exercício do poder⁶⁴. Mesmo não mencionando nominalmente Hobbes como o criador da concepção moderna de liberdade, é inegável que o fundamento da concepção de liberdade associada por Constant aos modernos não difere da proposta pelo filósofo inglês e posteriormente retomada pelos autores associados ao pensamento liberal.

⁶² CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 260.

⁶³ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 273.

⁶⁴ Cf. CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée a celle des modernes*, p. 279.

Mas um problema pode surgir quando se limita a concepção hobbesiana de liberdade ao que dela foi apropriado pelos liberais. Pois, apesar de Hobbes defender que a liberdade é a esfera de ação do cidadão não regulada pela lei civil, há mais a ser considerado.

Esta pesquisa busca sustentar que por liberdade Hobbes entende, por outro lado, quatro sentidos diferentes – e dos quais apenas um deles é considerado pela tradição liberal. São quatro os diferentes sentidos de liberdade para Hobbes, de acordo com o papel que desempenham no seu sistema filosófico. Em linhas gerais, pode-se afirmar que, no mundo natural, Hobbes defende que há liberdade toda vez que não houver impedimento físico ao movimento. Na condição humana no estado de natureza, por outro lado, a liberdade é identificada com o direito de fazer tudo para que a vida seja preservada. E na condição humana dentro do Estado político a liberdade é, esta sim, a possibilidade de ação individual não restrita pela lei estatal. Além disso, há ainda liberdade para o súdito atuar sem injustiça contra a lei civil em determinadas situações.

O próprio Hobbes é ciente desse uso extensivo do termo “liberdade”, expressando em diferentes ocasiões que há tanto um uso próprio como um uso impróprio do vocábulo. Também menciona haver uma “verdadeira” liberdade do súdito (as aspas são do filósofo), em contraste com a liberdade de agir no interior da área demarcada pela lei. É um tema a que os comentadores não deixam de atentar. Nas palavras de Delmo Mattos, por exemplo, “há uma controvérsia quanto a quem se propõe a interpretar a concepção de liberdade em Hobbes, pois se constata que o modo como este emprega tal conceito varia conforme o contexto da discussão no qual está inserido. Neste caso, ora por liberdade entende-se a liberdade natural, ora entende-se a liberdade

civil ou dos súditos”⁶⁵. Ao passo que Pettit fala em “dois diferentes modos em que Hobbes representa a liberdade”⁶⁶. Não que a eventual confusão terminológica seja uma extravagância de Hobbes – como afirma Etienne Gilson, “desde que foi submetida à análise, a noção de liberdade revelou uma extrema complexidade”⁶⁷, o que veio a causar uma imensa variedade no uso do termo desde finais da antiguidade⁶⁸.

Além da desconsideração das diferentes liberdades em Hobbes por parte do pensamento liberal, não se pode olvidar que Hobbes é um pensador de pretensões sistemáticas. Sua teoria intenta partir de princípios e desenvolver-se a partir de deduções, formando ao final um todo ordenado em que cada conceito é obtido a partir de outros conceitos. Por isso não se deve, ao tentar entender a doutrina hobbesiana, isolar um conceito dos que lhe deram origem. O tema da liberdade, na filosofia de Hobbes, não só não foge dessa regra como é um bom exemplo de sua aplicação. Para bem entendê-lo é necessário fazer remissão aos seus fundamentos teóricos, aos conceitos elaborados anteriormente e que o fundamentam. A liberdade do homem no Estado civil, para Hobbes, é decorrência lógica da liberdade dos corpos e da liberdade do homem no estado de natureza. Não pode, pois, como fazem os liberais, ser compreendida isoladamente.

Com isso, a percepção de que os liberais fundamentam sua doutrina a partir da liberdade hobbesiana implica um problema: é limitante em relação à teoria de

⁶⁵ MATTOS, *Natureza e liberdade no Leviathan*, p. 69. Também pode-se conferir BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 23.

⁶⁶ PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 131. A respeito do uso do termo “liberdade” em mais de um sentido na filosofia hobbesiana, Pettit ainda afirma na p. 132: Hobbes “fez isso [criou novidades em relação à liberdade] precisamente ao ajustar suas definições de maneira variada em relação ao uso comum, de forma que seus leitores ficavam comumente profundamente exasperados. Daí a famosa reclamação de James Harrington de que Hobbes estava deliberadamente considerando a noção de liberdade a partir da lei [*freedom from the law*] no lugar da noção comum de liberdade sob a lei [*freedom under the law*] ou liberdade pela lei [*freedom by the Law*] [citando *Oceana* de Harrington]”.

⁶⁷ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 369.

⁶⁸ Gilson afirma, a respeito dos filósofos e teólogos medievais no tocante ao tratamento da questão da liberdade, que “em nenhum outro ponto a terminologia que eles empregam é mais movediça”. Cf. *O espírito da filosofia medieval*, p. 374.

Hobbes. Mesmo que se aceite que os liberais influenciaram-se pela doutrina de Hobbes, é temerário tentar entender a liberdade segundo Hobbes dessa forma. Não há problema em considerar a teoria liberal de liberdade como inspirada na teoria hobbesiana, mas há problema em compreender a teoria de Hobbes com base no seu uso por parte da tradição do liberalismo, pois com isso se considera a liberdade da teoria de Hobbes em apenas um de seus diferentes sentidos. A tese a ser aqui defendida é a de que a interpretação liberal do conceito hobbesiano de liberdade é restritiva, não abarcando todos os seus múltiplos sentidos.

Para dar conta de demonstrar a existência de distintos sentidos⁶⁹ de liberdade em Hobbes, este trabalho segue o seguinte percurso. O primeiro capítulo procura evidenciar a teoria da liberdade de Hobbes em sentido físico ou corpóreo. O segundo capítulo aborda a teoria da liberdade em sentido humano no âmbito do estado de natureza. O terceiro capítulo lida com a liberdade humana no interior do Estado civil. O quarto capítulo tem como tema a tentativa de refutação que Hobbes faz de outra teoria da liberdade que não a sua própria. E o quinto capítulo, por fim, trata da liberdade de desobediência ao comando estatal.

A ênfase da análise encontra-se na teoria de Hobbes conforme presente no *Leviatã*, em especial a edição publicada em inglês em 1651⁷⁰. Isso ocorre por alguns

⁶⁹ Sobre haver diferentes sentidos de liberdade em Hobbes, os comentadores usam diversas expressões: “modos” de liberdade, “sentidos” ou “tipos” de liberdade, “categorias” de liberdade (em inglês, *ways, sorts, categories*). Cf. exemplos de ocorrências em PETTIT, *Liberty and Leviathan*, pp. 131-133. Berlin chega mesmo a agradecer com “os mais de duzentos sentidos dessa palavra protéica”. Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 135.

⁷⁰ Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 132. Em relação às edições utilizadas, o texto base foi a tradução da coleção “Os pensadores”, de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. Ela sempre foi cotejada com a edição revista por Eunice Ostrensky para a editora Martins Fontes e com os originais em inglês da editora Penguin e da Oxford University Press, bem como com o original em latim da Oxford University Press. Todas as diferenças relevantes entre as versões da tradução e entre os textos em inglês e latim são apontadas no decorrer da tese.

motivos. Primeiramente, por ser a versão mais madura das considerações do filósofo a respeito do tema⁷¹. Em segundo lugar, por ser o texto mais desenvolvido e abrangente⁷². Em terceiro lugar, por ser a exposição que encontrou mais ressonância⁷³. De forma que os demais textos em que Hobbes aborda o tema da liberdade são usados mais como complemento para a compreensão da exposição presente no *Leviatã* do que como base para diferentes compreensões da liberdade⁷⁴.

⁷¹ Cf. SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, p. 5. E também SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 197.

⁷² Cf., por exemplo, SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 17-18, e *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 13.

⁷³ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp. 56-57, e *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 149.

⁷⁴ A respeito de uma eventual mudança na teoria de Hobbes entre as obras iniciais e a edição latina do *Leviatã*, tão enfatizada por Skinner em *Hobbes e a liberdade republicana*, de acordo com Pettit, “contrariamente a Skinner, eu não vejo nenhuma evidência de uma mudança significativa na teoria de liberdade mantida nas obras importantes”. Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 146. Os argumentos de Skinner estão diluídos por todo o volume de *Hobbes e a liberdade republicana*, mas uma exposição sintética da alegada evolução teórica de Hobbes no tocante à liberdade está presente especialmente nas pp. 13-14. Uma resposta pontual à crítica de Pettit encontra-se na p. 127.

I. LIBERDADE DO CORPO

Hobbes dedica todo um capítulo do *Leviatã* para tratar da liberdade⁷⁵. Trata-se do capítulo XXI, que integra a segunda parte da obra, “Do Estado⁷⁶”, e intitula-se “Sobre a liberdade dos súditos”.

Apesar de o título do capítulo remeter especificamente à liberdade do súdito, os primeiros quatro parágrafos do texto possuem como tema a liberdade em geral, que pode ser chamada também de liberdade do corpo, liberdade corpórea, liberdade natural ou liberdade em sentido próprio (expressão mais usada pelo próprio Hobbes). Nesses primeiros parágrafos, Hobbes, como é de seu feitio metodológico, apresenta definições.

O recurso às definições, para depois as utilizar como premissas em um raciocínio dedutivo, representa um esforço de Hobbes para garantir cientificidade e validade formal às suas conclusões. Para o autor inglês, tal recurso é necessário não apenas para a segurança da argumentação, mas especialmente para a possibilidade de promoção da paz. Conforme ele afirma no *Behemoth*,

Talvez penseis que, para conhecer a obrigação que deve ao governante e o direito que tem ele a lhe dar ordens, um homem não necessite de outra coisa além de um bom senso natural; mas não é assim. Pois necessita de uma ciência construída sobre

⁷⁵ Em relação ao vocabulário, há, no idioma inglês, dois termos que correspondem à liberdade: “*freedom*” e “*liberty*”. Hobbes tende a empregar os dois termos indiferentemente, apesar de utilizar mais comumente “*liberty*”. A imensa maioria dos autores e mesmo dos comentadores também usa o termo de forma indistinta, mesmo havendo certo debate a respeito de eventuais diferenças em relação ao sentido preciso dos dois termos. Nas traduções da obra de Hobbes para o português, o usual é traduzir ambos os termos como “liberdade”, opção mantida neste trabalho.

⁷⁶ No presente trabalho, opta-se, seguindo João Paulo Monteiro, por verter o termo “*Commonwealth*” para “Estado”, e não para “República”. Inicialmente, porque há também o termo inglês usado por Hobbes “*Republic*”, que corresponde mais precisamente a “república” em português. Mas a principal razão é a diferença existente entre o inglês “*Commonwealth*”, que abarca diferentes tipos de formas de governo, e o português “república”, que incide apenas no sistema republicano, o que fica gritante na existência de uma “*Commonwealth*” monárquica, possibilidade enfaticamente defendida por Hobbes, e desprovida de sentido em português ao ser traduzida por “república monárquica”. Essa opção foi discutida pessoalmente com o tradutor João Paulo Monteiro, durante as consultas acerca da revisão técnica que realizei de sua obra *Hume e a epistemologia* para a editora da UNESP.

princípios certos e claros, que seja aprendida depois de profundo e cuidadoso estudo, ou por intermédio de mestres que a tenham estudado profundamente⁷⁷.

Tal maneira de proceder remete aos estudos de Hobbes da moderna física de Galileu e da geometria euclidiana conforme presente nos *Elementos de geometria* (de onde Hobbes tirou a inspiração para nomear seu sistema completo de pensamento, os *Elementos de filosofia*, dos quais o *Do cidadão* é a última parte, e sua primeira obra de exposição sistemática de filosofia política, *Os elementos da lei natural e política*⁷⁸). É o que os estudiosos costumam chamar de método resolutivo-compositivo⁷⁹. A eficácia ou mesmo o efetivo emprego de tal expediente é tema discutido entre os comentadores⁸⁰. Em todo o caso, no *Leviatã* é possível observar com clareza, e em especial no trato ao tema da liberdade, uma muito frequente existência de definições, princípios ou axiomas, que depois engendram conclusões. Se esse caráter metodológico pode ser rastreado até pelo menos os *Elementos*, nesta primeira obra Hobbes não aplica o recurso às definições basilares ao lidar com a questão da liberdade⁸¹. Já no *Do cidadão* existe uma primeira conceituação explícita de liberdade, que recebe seus devidos desenvolvimentos no *Leviatã*.

1.1. Definição de liberdade

⁷⁷ HOBBS, *Behemoth*, p. 214. Para outras passagens com sentido semelhantes, cf. pp. 77-79 e p. 114.

⁷⁸ Doravante referidos simplesmente como “*Elementos*”.

⁷⁹ Cf. MATTOS, *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*, p. 32.

⁸⁰ Strauss busca enfatizar, por exemplo, em *The political philosophy of Hobbes* a dívida de Hobbes mais com os temas clássicos do humanismo renascentista do que com a matemática euclidiana e a física galilaica.

⁸¹ Segundo Skinner, em relação aos *Elementos*, “é surpreendente constatar, sendo esta a sua estratégia preferida, que ele [Hobbes] não faz nenhum esforço para se estender sobre isso quando passa a examinar o conceito central de liberdade. Ele nunca fornece uma definição formal do conceito em qualquer ponto; seu procedimento consiste simplesmente em distinguir duas situações nas quais faz sentido, acredita ele, falar de liberdade humana, e ilustrar detalhadamente o caráter da liberdade envolvida”. Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 38.

Hobbes inicia o capítulo XXI do *Leviatã* apresentando a seguinte definição de liberdade:

§ 1 (1) [leia-se: primeiro parágrafo, primeiro período].
Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais⁸².

Pode-se observar, inicialmente, que a passagem segue o padrão metodológico de Hobbes, ao iniciar com uma definição. O que está de acordo com o título do parágrafo nas edições em inglês: “O que é liberdade”⁸³.

Antes mesmo de explicar o que é liberdade, Hobbes já realiza uma distinção: trata-se, aqui, de liberdade em sentido próprio. O que significa que deve haver, além dessa, outra liberdade, mas em sentido impróprio. Se no trecho se trata de liberdade em sentido próprio, pode-se concluir que é a liberdade propriamente dita, a definição mais ampla e mais precisa do conceito.

A existência de liberdade em sentido próprio indica também outro expediente comum na obra hobbesiana. Trata-se da característica de utilizar os termos em mais de um sentido, ou seja, em sentido próprio e em sentido impróprio. É algo que Hobbes também realiza com o conceito de lei, admitindo a existência de lei em sentido próprio (como comando ou imperativo) e em sentido impróprio (como recomendação ou ditado). Essa característica não deixou de ser criticada por oponentes das ideias de Hobbes, como Clarendon e Harrington. De qualquer forma, a consequência é que

⁸² HOBBS, *Leviatã*, XXI, § 1, p. 171, “Os pensadores”. O original em inglês inicia-se com uma sinonímia difícil de ser traduzida: “*LIBERTY, or FREEDOME*”. Como já apontado na introdução, o tradutor português da edição brasileira, João Paulo Monteiro, verte simplesmente para “liberdade”. Já a revisora da nova edição da Editora Martins Fontes, Eunice Ostrensky, opta por “liberdade ou independência”. Já o texto em latim a cargo do próprio Hobbes apresenta apenas “*Libertas*”. Cf. HOBBS, *Leviathan*, Vol. II, texto em latim da edição da Oxford University Press, p. 325.

⁸³ Nos originais, “*Liberty what*”. A edição da coleção “Os pensadores” não contém os títulos dos parágrafos, problema sanado na edição da Martins Fontes. O texto em latim não possui tais títulos.

Hobbes termina por criar um novo vocabulário filosófico em língua inglesa – e na terminologia relativa à liberdade seu sucesso foi, como também registrado, inconteste.

Observando-se a definição, nota-se que seu núcleo é simples e até curto: liberdade é ausência de oposição. O primeiro elemento a ser destacado é que se trata de uma ausência. Ou seja, não é uma presença, não é algo que exista positivamente, mas sim negativamente. Algo que se encontra mais próximo de uma omissão do que de uma ação. Essa compreensão da liberdade como ausência não é, inobstante, uma criação de Hobbes; os antigos e os republicanos também concebiam a liberdade como ausência – ausência de dominação.

Contudo, Em Hobbes não é ausência de algo qualquer ou mesmo ausência de dominação. Trata-se de ausência de oposição. Dessa primeira definição de liberdade como ausência de oposição, obtém-se uma nova pergunta: o que é oposição? O próprio Hobbes, na mesma passagem, esclarece a pergunta. Oposição é entendida como “os impedimentos externos ao movimento”. O que isso quer dizer?

Primeiramente, a oposição é um impedimento. Mas não é todo e qualquer impedimento. A oposição é um impedimento com dupla especificação. Em primeiro lugar, é um impedimento externo. Em segundo lugar, é um impedimento ao movimento. Por impedimento externo entende-se que não se trata de um impedimento interno. Mas como seria um impedimento interno? Parece ser, por enquanto, um impedimento que parte do próprio agente. De acordo com A. P. Martinich, “obstáculos são compreendidos como tanto objetos externos que impedem o movimento, ou algo dentro do organismo que causa algum comportamento que não é parte do mecanismo natural que causa o comportamento”⁸⁴. Um impedimento vem de fora, outro vem de dentro. Nesse sentido, a liberdade é apenas a ausência de impedimento que vem de fora. No

⁸⁴ MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 197.

prosseguimento da investigação Hobbes irá determinar mais especificamente o que vem a ser o tal impedimento interno que não constitui óbice à liberdade.

Em relação às demais obras de Hobbes, tal entendimento aqui apresentado corresponde à definição já exposta de liberdade formulada por Hobbes em *Sobre liberdade e necessidade*, como “ausência de todo impedimento nas ações que não estão contidas na natureza e na qualidade intrínseca do agente”⁸⁵. A externalidade do impedimento, portanto, diz respeito à condição de não estar presente intrinsecamente no agente. Esse texto *Sobre liberdade e necessidade* é parte de uma polêmica prévia à redação do *Leviatã* travada por Hobbes contra o bispo John Bramhall, da Igreja Anglicana, justamente a respeito da questão da liberdade e do livre-arbítrio. A partir desses debates foram editadas algumas obras dos dois contentores – as de Hobbes são o mencionado tratado *Sobre liberdade e necessidade* e as *Questões acerca da liberdade, necessidade e acaso*⁸⁶.

Como são considerações importantes para a compreensão do tema no *Leviatã*, vale a pena desenvolver melhor a discussão das polêmicas contra o bispo Bramhall. De fato, Hobbes tratou com mais detalhe da liberdade natural em seus textos de disputa com Bramhall. A esse respeito, afirma Vere Chapell que “a controvérsia Hobbes-Bramhall sobre a liberdade é um episódio notável na história do início da filosofia moderna (...). Além disso, o objeto de sua disputa é de importância central, não

⁸⁵ HOBBS, *On liberty and necessity*, § 29, p. 38.

⁸⁶ Tais obras ainda aguardam tradução para o português. No original, os títulos são, respectivamente, *Of liberty and necessity* e *The questions concerning liberty, necessity and chance*. Em inglês, além de presentes nas obras completas de Hobbes da edição Molesworth, do século XIX, foram recentemente editadas pela Cambridge University Press sob o título *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*. Um comentário minucioso das obras está presente em *Hobbes, Bramhall and the politics of liberty and necessity*, de Nicholas D. Jackson, também pela Cambridge University Press.

somente para o nosso entendimento de nós mesmos mas também para a condução de nossas vidas”⁸⁷. O que eles discutem é a natureza da liberdade.

A discussão entre o filósofo e o bispo foi iniciada em 1645, quando Hobbes e Bramhall tiveram uma conversa sobre a liberdade na casa do Marquês de Newcastle, o patrão de Hobbes. Posteriormente ao debate os contentores estabeleceram suas posições por escrito. Seguiram-se réplicas e trélicas. Os textos não foram escritos para publicação, mas apesar disso um editor acabou publicando o texto de Hobbes sem autorização. O que muito irritou o bispo. Com isso, o debate acabou se tornando uma longa controvérsia que se estendeu por anos a fio⁸⁸.

O substancial da posição de Hobbes está em um tratado chamado *Sobre liberdade e necessidade*⁸⁹, além de algum material presente também nas chamadas *As questões sobre liberdade, necessidade e acaso*⁹⁰.

O tratado *Sobre liberdade e necessidade*, na verdade, não é um tratado autônomo, mas sim uma crítica ponto a ponto do texto de Bramhall conhecido como *Discurso sobre liberdade e necessidade*⁹¹. Em sequência, Hobbes rebate os argumentos do bispo: primeiro os argumentos tirados das Sagradas Escrituras, depois os argumentos inferidos a partir da razão. Posteriormente combate certas distinções feitas pelo bispo, em especial a distinção entre ser livre por compulsão e livre por necessidade.

Somente a partir do § 25 Hobbes apresenta suas próprias considerações a respeito de liberdade e necessidade. São definições dadas por Hobbes a respeito dos temas em debate. Dessa forma, as ações dos homens que seguem suas deliberações e/ou

⁸⁷ Cf. CHAPPELL, *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, introdução, p. X.

⁸⁸ Cf. CHAPPELL, *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, introdução, p. IX e XX.

⁸⁹ No original em inglês *Of Liberty and Necessity*.

⁹⁰ No original em inglês *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*.

⁹¹ No original em inglês, *Bramhall's Discourse of Liberty and Necessity*.

seus apetites são chamadas por Hobbes de voluntárias. Da mesma maneira, deliberar sobre uma ação é imaginar suas consequências. De todas as deliberações, a última antes da ação é chamada pelo filósofo de vontade. O agente que age voluntariamente é o agente livre. Com isso, Hobbes pode definir expressamente liberdade: “liberdade é a ausência de todo impedimento nas ações que não estão contidas na natureza e na qualidade intrínseca do agente”⁹². Hobbes defende ainda que nada tem origem em si mesmo, mas sim a partir de outro agente – ou seja, uma coisa é sempre causada por outra coisa, e causada necessariamente. Para ser produzido um efeito, é necessária uma causa suficiente (que é também necessária), com o que tudo o que ocorre deve ocorrer necessariamente⁹³. Hobbes ainda discorda da definição usual de agente livre como aquele pelo qual, dadas as condições para uma causa produzir um efeito, o efeito não é produzido. Após expor suas definições, Hobbes passa, a partir do § 33, a oferecer suas razões. São as explicações para as definições dadas anteriormente. Martinich resume a posição de Hobbes em seis proposições. São as seguintes: (1) Seres humanos são livres, ou possuem liberdade; (2) Seres humanos possuem vontade; (3) A vontade não é livre; (4) A vontade é o último desejo antes que um ato seja executado; (5) A vontade é causada por outros eventos; e (6) Os eventos que causam a vontade são necessários⁹⁴.

De acordo com Bramhall, as teses de Hobbes incorreriam em contradição⁹⁵. O problema, alegado pelo bispo, é que, se não há livre-arbítrio e as ações humanas são todas necessárias, como defende Hobbes, então uma lei que pune uma ação seria injusta. E Hobbes diz que as leis, por definição, não podem ser injustas. Com o que haveria, portanto, uma contradição. A saída de Hobbes à objeção é defender que as leis não podem nunca ser injustas e que as ações, mesmo que necessárias, são

⁹² HOBBS, *Of Liberty and Necessity*, § 29, p. 38.

⁹³ Cf. HOBBS, *Of Liberty and Necessity*, § 31.

⁹⁴ Cf. MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 221.

⁹⁵ Cf. CHAPPELL, *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, introdução, p. XX.

causadas (necessariamente) pela vontade do agente. Por tal razão, a punição seria não por vingança, mas por prevenção.

Nos *Elementos* Hobbes não chega a postular uma definição de liberdade. Mas no *Do cidadão* já existe um conceito nos moldes hobbesianos. Assim, um avanço em relação ao conteúdo dos *Elementos*, e que assim coloca o texto de *Do cidadão* como intermediário entre os *Elementos* e o *Leviatã* é a presença de uma definição expressa de liberdade, no momento em que o filósofo é chamado a distinguir as situações de servos e de súditos. O que diferencia um servo de um súdito é o plano da liberdade em que se inserem. Diz Hobbes em *Do cidadão*:

Qual será então, perguntará alguém, a diferença entre um filho ou um súdito, e um servo? Não conheço escritor algum que tenha declarado plenamente o que é liberdade, e escravidão. Ordinariamente, estima-se que a liberdade consiste em fazer todas as coisas segundo nossas próprias fantasias e sem incorrer em castigo, ao passo que a servidão (*bondage*), julga-se, é não ser capaz de fazê-las tais – o que, num governo civil, e tendo em vista a paz da humanidade, não tem cabimento, porque não há cidade sem mando e sem restrição de direitos.

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. E todo homem tem maior ou menor liberdade, conforme tenha mais espaço ou menos para si: como quem está numa ampla prisão é mais livre do que numa apertada. E um homem pode ser livre para um rumo e contudo não o ser para outro, assim como o viajante está aprisionado deste e daquele lado por cercas vivas ou muros de pedras (para que não estrague as vinhas ou o cereal), adjacentes à estrada. E estas espécies de impedimento são externas e absolutas. Em tal sentido, são livres todos os servos e súditos que não se encontram agrilhoados e aprisionados⁹⁶.

⁹⁶ HOBBS, *Do cidadão*, pp. 147-148.

Mesmo tratando na passagem de liberdade em sentido corpóreo ou físico, ela é definida e mobilizada a partir de uma convocação da parte política do sistema filosófico de Hobbes. O filósofo usa, nessa passagem de *Do cidadão*, o expediente que lhe é comum de iniciar pela crítica às teorias mais comumente aceitas. Afirma inclusive que nenhum autor havia conseguido explicar a liberdade a contento até então.

A teoria mais comum, e aqui criticada por Hobbes, é a que defende ser a liberdade a possibilidade de agir de acordo com as próprias fantasias e não sofrer punição por isso. Tal concepção Hobbes julga incabível, uma vez que em todo e qualquer agrupamento político haverá necessariamente ordem e restrições de direitos.

Combatida a definição anterior, Hobbes pode então propor sua nova. Ele define direta e expressamente a liberdade, no *Do cidadão*, como a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento. A mesma definição que será retomada e mais desenvolvida no *Leviatã*. Os exemplos usados por Hobbes para justificar sua definição são também os que serão repetidos no *Leviatã*: a água que não se depara com entraves para escoar e o homem que não está fisicamente preso a nenhuma prisão. Aqui no *Do cidadão*, entretanto, o autor usa exemplos particulares da liberdade humana que abandona na redação posterior do *Leviatã*. Em primeiro lugar, a situação em que dois homens estão presos, um em uma prisão maior e outro em uma prisão menor, situação em que o primeiro é mais livre que o segundo. Da mesma forma a liberdade é sempre relativa aos impedimentos físicos, como mostra o segundo exemplo. Por ele, um viajante em uma estrada é livre para caminhar estrada afora, mas não é livre para adentrar propriedades cercadas. A justificativa é sempre a mesma, a de que os impedimentos ao movimento são externos e são absolutos. A partir disso, Hobbes conclui que eventuais servos ou súditos que não estejam amarrados ou acorrentados seriam perfeitamente livres.

A segunda especificação no conceito de liberdade do *Leviatã* é que a oposição é um impedimento não apenas externo, mas também ao movimento. O que isso quer dizer? Será que impedimento ao movimento é algo diferente de um impedimento externo? Ou trata-se de um reforço? Em outras palavras, todo impedimento ao movimento é também um impedimento externo e vice-versa? Concebe-se que seja um reforço a expressão de Hobbes, uma vez que o caráter interno de um movimento (como seria a deliberação ou a sensação) por si só não produz impedimento ao movimento. O movimento em relação a outros corpos é algo que apenas se pronuncia externamente.

O movimento sem impedimento é associado à inércia por Hobbes, além do *Leviatã*⁹⁷, também em outros textos – especialmente o *Do corpo* e o *Anti-White*. Esta obra não foi publicada quando escrita, em 1643, vindo a lume apenas em 1973. Para o filósofo inglês, a inércia determina que algo que está se movendo permanece se movendo a menos que encontre algum impedimento exterior⁹⁸. É mais um registro da dívida de Hobbes em relação a Galileu. Tudo o que está em movimento tende a ficar em movimento a menos que alguma outra coisa o leve ao repouso e tudo o que está em repouso tende a ficar em repouso a menos que alguma outra coisa o leve ao movimento⁹⁹.

O tema do movimento é de importância central na metafísica de Hobbes, e com ele o filósofo se opõe à visão antiga a respeito do assunto. Movimento, no

⁹⁷ A esse respeito, Hobbes escreve, logo no segundo capítulo do *Leviatã*: “uma vez em movimento, um corpo move-se eternamente (a menos que algo o impeça)”. Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 18, Martins Fontes. A respeito da presença da inércia na liberdade em Hobbes, cf. MATTOS, *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*, pp. 52-53 e 58-61.

⁹⁸ Cf. HOBBS, *Do corpo*, 9.7, 15.3, 15.7 e 22.14, e HOBBS, *Anti-White*, pp. 230-231 e 324, referidos por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 214.

⁹⁹ Cf. HOBBS, *Do corpo*, 8.19, referido por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 214. Está incluso aqui o princípio de razão suficiente: se algo se move, deve haver alguma razão para isso. Descartes também tratou – antes de Hobbes – do princípio da inércia em seus *Princípios de filosofia*, parte 2, seção 36

entendimento de Hobbes, é a contínua saída de um lugar e a chegada a outro lugar¹⁰⁰. Então nenhum movimento é instantâneo – todo corpo leva certo tempo para sair do local de origem e chegar a outro local. Tão importante o movimento para Hobbes que o filósofo defende que toda realidade é formada pelos movimentos dos corpos. Tudo é um tipo de movimento: vida, razão e o próprio Estado civil são formados e preservados por movimentos. Hobbes chega a afirmar que o movimento dos corpos pode explicar todas as mudanças no mundo¹⁰¹.

Com sua doutrina Hobbes rejeita a visão a respeito do movimento dos gregos e dos medievais. Para eles, o repouso possuía um estatuto ontológico superior ao movimento. O repouso seria o estado em que a coisa estaria totalmente em ato, plena, e não precisaria mais mudar. A origem dessa visão remonta à *Metafísica* de Aristóteles, na qual o Estagirita distingue ato de potência no capítulo 12 do livro V e a aborda em detalhe no livro IX. Nas palavras de Aristóteles, “potência significa o princípio do movimento ou da mudança existente em alguma coisa distinta da coisa mudada ou nela enquanto outra”¹⁰². Na sua *Física*, Aristóteles também sustenta serem o movimento e a transformação as características próprias do imperfeito mundo sublunar, em contraste com a perfeição e perenidade reinante no mundo supralunar.

Hobbes e os demais autores modernos posicionam-se contrariamente a tal visão¹⁰³. Não faz sentido atribuir hierarquia para movimento e repouso, afirma Hobbes, pois “se o repouso é mais nobre que o movimento é uma questão ridícula, pois a nobreza é uma designação de homens, derivada de linhagem, riqueza, poder político,

¹⁰⁰ Cf. HOBBS, *Do corpo*, 8.10, e *Anti-White*, pp. 56 e 148, edição Molesworth, citados por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

¹⁰¹ Cf. HOBBS, *Do corpo*, 9.6 e 9.9, e HOBBS, *Anti-White*, p. 323, edição Molesworth, referidos por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

¹⁰² ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 148.

¹⁰³ Cf. KOYRÉ, *Do mundo fechado ao universo infinito*, pp. 7 e 13.

virtude e similares”¹⁰⁴. Contrariamente aos antecessores, Hobbes realça a importância do movimento: sem ele, nada iria acontecer. A própria vida é um tipo de movimento.

Hobbes posiciona-se de maneira enfática contra Aristóteles em ainda alguns outros atributos do movimento. Para o Estagirita, haveria três tipos de mudança: em qualidade, em quantidade e em lugar. Hobbes somente reconhece uma única mudança, a mudança de corpos de um lugar para outro. Mudança qualitativa seria apenas a mudança dos corpos minúsculos que compõem as coisas, provocando novas sensações no observado. Mudança quantitativa seria apenas mudança de mais corpos para um lugar¹⁰⁵.

Aristóteles também defende a existência de quatro causas: formal, final, eficiente e material. Hobbes critica a causa formal alegando que nela a causa e o efeito seriam simultâneos, o que não pode ocorrer, uma vez que toda causa deve preceder seu efeito¹⁰⁶. A causa final no fim das contas seria operada pelo movimento dos corpos. As causas material e eficiente seriam apenas os corpos no movimento: o corpo que atua sobre outro no movimento seria a causa material e o corpo que recebe o movimento de outro seria a causa eficiente¹⁰⁷.

A rejeição, geralmente indireta e por vezes direta, aos antigos e especialmente a Aristóteles é outro lugar comum da filosofia hobbesiana e da filosofia moderna em geral que se manifesta de forma particular e acentuada na questão da liberdade, em suas diversas instâncias. Em Francis Bacon tal oposição é bastante acentuada, especialmente no *Novum organon*. Bacon registra, em relação ao tema do movimento, uma centralidade tão forte quanto a presente na filosofia de Hobbes. Na

¹⁰⁴ HOBBS, *Anti-White*, p. 321, referido por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

¹⁰⁵ Cf. HOBBS, *Anti-white*, p. 56, referido por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

¹⁰⁶ Cf. HOBBS, *Anti-white*, p. 315, referido por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

¹⁰⁷ Cf. HOBBS, *De corpore*, 9.1, e *Anti-white*, p. 315, referidos por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 213.

Nova Atlântida o sacerdote que recepciona os viajantes afirma, a respeito da Casa de Salomão, que “o fim da nossa instituição é o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação do império humano para a realização de todas as coisas que forem possíveis”¹⁰⁸. E no *Novum organon* o movimento é a base do exemplo central a respeito da validade da nova proposta metodológica e epistemológica de Bacon, a partir de sua relação causal com o calor dos corpos.

No *Leviatã*, após definir a liberdade como ausência de impedimento ao movimento, Hobbes faz, então, um comentário adicional. Essa liberdade como movimento não impedido vale tanto para criaturas irracionais e inanimadas como para criaturas racionais, valendo portanto para todas as criaturas. Criatura, a princípio, é tudo o que não é criador. Ou seja, no sistema filosófico de Hobbes, é tudo menos Deus. Como vale para os dois gêneros de coisas criadas, tanto as irracionais como as racionais, então a liberdade é algo aplicável a tudo o que existe, com exceção de Deus. Tudo o que existe no mundo, portanto, está sujeito a ter ou não liberdade. A liberdade, assim, não é uma disposição ou característica unicamente humana. Ela valeria tanto para o homem quanto para os anjos, os cachorros e as pedras.

Até aqui, foi afirmado que a liberdade é o movimento desimpedido, aplicável a todo tipo de criatura. Não é uma qualidade interna do agente. A consideração de que a liberdade corresponde à ausência de interferência não é, porém, uma criação de Hobbes. Por menos usual que fosse em sua época, está presente desde o direito romano. No *Digesto*, existe uma passagem de Florentius na qual se lê que “a liberdade é a

¹⁰⁸ BACON, *Nova Atlântida*, p. 245.

faculdade natural de se fazer o que se quer, a menos que o ato em questão esteja excluído por força física ou lei”¹⁰⁹.

Após definir a liberdade, o filósofo inglês prossegue no *Leviatã* explicando sua primeira afirmativa, tratando agora do que não é liberdade:

§ 1 (2) Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além¹¹⁰.

Trata-se de uma explanação do que foi afirmado anteriormente. Hobbes discorre agora não a respeito do que é a liberdade, mas do que não é. Aborda como a liberdade é impedida, ou seja, de como algo não é livre. Se ser livre é o mesmo que não possuir impedimentos ao movimento externo, então se conclui que não ser livre é ser impedido. Para auxiliar a compreensão, Hobbes trabalha com dois exemplos genéricos (que na sequência do texto serão melhor especificados): é como estar amarrado ou envolvido. Amarrado ou envolvido de maneira a ter seu movimento bloqueado no espaço. Qual espaço? Justamente o espaço que algum corpo externo impede o movimento de se desenvolver. Não há, na passagem, propriamente nenhum avanço na argumentação; trata-se, antes disso, de uma explicação em outros termos do que foi desenvolvido antes.

Na sequência do texto, Hobbes segue refinando sua teoria por meio de exemplos, desta vez mais específicos que os dois anteriores, a respeito das amarras e da impossibilidade de movimento físico:

§ 1 (3) E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques

¹⁰⁹ *Digesto*, I.5.4., v. 1, p. 15. No original: “*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur*”. Citado por SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 18.

¹¹⁰ HOBBS, *Leviatã*, p. 171. Aqui, como em praticamente todas as demais passagens, Hobbes utiliza no original em inglês o termo “*Liberty*”. Em latim “*Libertate*”. Cf. HOBBS, *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, pp. 324-325. Todas as posteriores ocorrências em que Hobbes não usar “*Liberty*” serão apontadas.

ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos¹¹¹.

Observa-se claramente, na passagem, que a liberdade vale para toda e qualquer criatura viva, conforme exposto anteriormente por Hobbes. E novamente não se trata de algo diferente ou de um avanço em relação ao que afirmado no primeiro período. É outra vez uma exemplificação, uma explicação para tornar a definição de liberdade mais clara. O recurso argumentativo de Hobbes é claro: ele primeiro define e na sequência demonstra por meio de exemplos a correção de sua definição. Trata-se de um argumento: o filósofo propôs uma definição e precisa provar que ela é satisfatória. Prova sua adequação por meio de exemplos e de explicações adicionais.

Os dois exemplos usados por Hobbes, o dos seres vivos sem liberdade em função de estarem aprisionados por correntes ou cadeias e o da água contida por barreiras, não são estranhos à tradição clássica da qual Hobbes era afeito, tendo ele próprio já os utilizado no *Do cidadão*.

A liberdade a partir de impedimento físico por prisões ou grilhões encontra-se presente no contexto de Hobbes, por exemplo, na obra de Bacon. O chanceler inglês usa a noção nesse sentido no início da *Nova Atlântida*, quando os viajantes aportam no reino de Bensalém e são confinados, por três dias, na Casa dos Estrangeiros. Em vista do que a autoridade responsável proclama aos presos que “não vos preocupeis ou penseis que se trata de restringir a vossa liberdade, pois a medida visa ao vosso descanso e bem-estar”¹¹². Após os três dias de restrição, o narrador, liberto,

¹¹¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

¹¹² BACON, *Nova Atlântida*, p. 227.

compraz-se que “considerávamos agora homens livres”¹¹³, uma vez não estarem mais restritos à Casa dos Estrangeiros.

Na Inglaterra medieval a concepção de liberdade em oposição à prisão é também bastante evidente. Nos *Cantos da Cantuária*, de Geoffrey Chaucer, abundam as passagens que remetem a ela. Logo no início a liberdade é enquadrada em contraste à prisão em uma torre:

Mas aos primos mandou trancafiar
Numa torre, sem preço e resgate;
Nem ouro comprará sua liberdade¹¹⁴.

Além dos seres humanos, também os animais irracionais estão sujeitos, na obra de Chaucer, a essa mesma privação de liberdade por meio da prisão, em mais dois exemplos representativos, um na parte central da obra e outro na parte final:

Andou até o cavalo, sigiloso;
Tirou com rapidez o seu cabresto.
O bicho viu-se livre e foi-se lesto¹¹⁵.

E:

Mas se puder, o pássaro se escapa
Dessa linda gaiola engalanada
E prefere ficar no matagal
Em liberdade rústica e brutal,
Comendo vermes frios, sempre ao relento,
Pois viver solto é todo o seu desejo¹¹⁶.

Chaucer era grande admirador de Boécio, filósofo medieval de quem foi inclusive tradutor. O autor de *A consolação da filosofia*, que a redigiu sem liberdade enquanto

¹¹³ BACON, *Nova Atlântida*, p. 238.

¹¹⁴ CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 55. Seguem-se, até a p. 62, inúmeras outras ocorrências da liberdade em oposição ao constrangimento físico.

¹¹⁵ CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 146.

¹¹⁶ CHAUCER, *Contos da Cantuária*, pp. 588-589.

aguardava a execução da pena capital na prisão, faz referência nessa obra ao exemplo usado por Hobbes da água sem liberdade por contenção física, ao tratar do caso dos rios mesopotâmicos Tigre e Eufrates:

As leis do fluxo
Que regem os seus cursos.
Dessa forma, embora pareça correr livremente,
O acaso é regado e seu curso obedece a leis¹¹⁷.

Essa mesma passagem serve ainda como fundamento da posterior afirmação de Hobbes, ao relacionar liberdade com necessidade, de que o caminho descrito pela água, apesar de livre, não deixa de ser necessário.

A compreensão da liberdade a partir da ausência de restrição física ao movimento pode ser traçada até mesmo antes da Idade Média. Wilhelm Dilthey registra a dívida de Hobbes em relação à tradição estoica¹¹⁸. Epicteto, em suas *Máximas*, apesar de acentuar um sentido de liberdade interior, também a considera sob o prisma da isenção de obstáculos¹¹⁹. Em Platão também a liberdade em sentido físico não é o sentido mais forte, mas mesmo assim o termo é usado pelo filósofo grego nessa acepção em diversas ocorrências. Assim, no livro II de *A república*, Platão menciona a possibilidade de se “livrar dos grilhões”¹²⁰. No livro VII, na passagem provavelmente mais conhecida de toda a filosofia, a liberdade corpórea em relação a correntes é parte fundamental da Alegoria da Caverna. No texto platônico, o mesmo sentido de liberdade natural também é usado no *Mênon* para exemplificar o encadeamento da razão por meio

¹¹⁷ BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, livro V, p. 133.

¹¹⁸ DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 452 e pp. 293 e ss., citado por STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, p. 3.

¹¹⁹ Por exemplo, na seguinte máxima: “64. Não te esqueças de que se tomas por livres as coisas que, pela sua natureza são escravas, e por tuas próprias as que de outrem dependem, verás por toda parte obstáculos, afligir-te-ás, perturbar-te-ás, e queixar-te-ás dos deuses e dos homens. Se, pelo contrário, tomas por eu o que verdadeiramente te pertence e por alheio o dos outros, ninguém te obrigará ao que não queiras, nem te impedirá realizar os teus gostos, nem terás motivo de queixa, nem de acusação”. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 23.

¹²⁰ PLATÃO, *A república*, 360c, p. 51.

de uma analogia com estátuas presas¹²¹. Até em Homero, autor traduzido por Hobbes, a liberdade é vista como característica da ausência de grilhões ou cadeias. Na *Odisséia* são inumeráveis os usos do termo nesse sentido. No Canto VIII é descrita a situação em que Hefesto flagra sua esposa Afrodite deleitando-se na cama com Ares e prende os dois amantes, que passam a estar desprovidos de liberdade¹²². A célebre passagem em que Odisseu narra que ficou preso ao mastro de sua embarcação para desfrutar do canto das sereias também inclui um trecho em que a liberdade é tomada por oposição ao constrangimento físico¹²³. Também na descida do herói homérico ao Hades, no Canto XI, para lá ver com Tirésias o caminho de volta à Ítaca, contém uma passagem em que a liberdade ocorre ao fim da prisão em grilhões e cadeias, quando Odisseu conta que vislumbrou no Hades Clóride, esposa de Neleu e mãe de Nestor¹²⁴. Por fim, já na parte final do poema épico, a liberdade no sentido aventado é referida na fala de um dos pretendentes de Penélope que ameaça Odisseu¹²⁵. A *Ilíada* também contém diversas passagens, em toda a obra, concernentes à liberdade de obstrução corpórea. Já logo no início do poema, na discussão entre Agamenon e Aquiles acerca de quem iria ficar com Criseide, presa como despojo, o rei de Argos determina para Aquiles que “não na liberto, está dito”¹²⁶. Desentendendo-se com os demais gregos, Aquiles lamenta sua sorte com sua mãe Tétis aludindo à liberdade frente a fortes cadeias¹²⁷. Esse tema dos deuses presos é uma constante na *Ilíada*, como pode ser observado também na advertência de Zeus para que a esposa Hera não o obstrua e que o deixe livre em

¹²¹ Cf. PLATÃO, *Menon*, pp. 70-71, trecho revisado por Osvaldo Pessoa Jr. para o curso de Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência I, da Universidade de São Paulo, em 2010.

¹²² Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto VIII, vv. 355, 359 e 360.

¹²³ Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto XII, v. 200, p. 175.

¹²⁴ Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto XI, v. 296, p. 161.

¹²⁵ Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto XXII, v. 224, p. 300.

¹²⁶ HOMERO, *Ilíada*, Canto I, v. 29, p. 58.

¹²⁷ Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto I, v. 401.

meados do Canto V¹²⁸. Ares em outra ocasião além da mencionada na *Odisséia* também já havia tido sua liberdade limitada por correntes, de acordo com a fala de Dione para Afrodite, que reclamara ter sido ferida pelo herói Diomedes em um dos combates¹²⁹. No canto seguinte, durante a conversa de Andrômaca com Heitor em que a esposa lhe pede que não vá enfrentar Aquiles, o tema reaparece primeiro na súplica de Andrômaca e depois na resposta de Heitor¹³⁰. A respeito desse uso da noção de liberdade em Homero, é de se registrar a influência sofrida por Hobbes, que no final da vida traduziu do grego para o inglês tanto a *Ilíada* quanto a *Odisséia*¹³¹, tendo também escrito um prefácio às obras. Enfim, quanto a essas fontes clássicas, curioso notar que mesmo fora da civilização grega a noção de liberdade de cadeias está presente, como apresenta Joseph Ratzinger em *Escola de oração*¹³².

Mesmo Hobbes, em outras obras não filosóficas, também considera a liberdade da prisão. No *Behemoth* são encontradas ao menos quatro ocorrências incisivas. A primeira refere-se à acusação de que o duque Hamilton pretendia tornar-se rei da Escócia: “tomo isso, porém, como uma censura demasiado severa, cujos frágeis fundamentos não permitem julgar de maneira tão dura um homem que mais tarde perdeu a vida na tentativa de ganhar a liberdade de seu senhor, o rei”¹³³. A segunda

¹²⁸ Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto IV, v. 42, pp. 118-119.

¹²⁹ Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto V, v. 390, p. 146.

¹³⁰ HOMERO, *Ilíada*, Canto VI, vv., 427 e 463, pp. 175 e 177.

¹³¹ Ressalte-se que, na sua tradução que fez dos dois épicos homéricos, Hobbes usa os termos em inglês “free” e “liberty” para as ocorrências aqui registradas. Cf., por exemplo, HOBBS, *Iliads and Odysseys by Homer translated out of Greek into English by Thomas Hobbes of Malmesbury with a large preface concerning the virtues of an heroic poem written by the translator*, pp. 74, 122 e 145.

¹³² Ratzinger menciona um hino da antiga Mesopotâmia em que a liberdade já é vista dessa forma: “nas religiões da Mesopotâmia predominava um sentido de culpa arcano e paralisador, porém não desprovido da esperança de resgate e de libertação da parte de Deus. Assim podemos apreciar esta súplica da parte de um fiel daqueles cultos antigos, que ressoa assim: ‘Ó Deus, que és indulgente também na culpa mais grave, absolve o meu pecado... Olha, Senhor, para o teu servo arrasado, e sopra a tua brisa sobre ele; perdoa-o sem demora. Alivia a tua punição severa. Livre dos vínculos, faz com que eu volte a respirar; quebra a minha cadeia, liberta-me dos laços’ [a referência dada em nota de rodapé: *Hymnes et prières aux Dieux de Babylone et d’Assyrie*, Paris 1976, trad. it. em *Preghiere dell’umanità*, op. cit., p. 37]”. Cf. RATZINGER, *Escola de oração*, pp. 12-13.

¹³³ HOBBS, *Behemoth*, p. 67.

passagem diz respeito aos pregadores e escritores presos: “o Parlamento por sua própria autoridade, a fim de testar, ao que parece, como o rei e o povo reagiriam (pois suas pessoas eram insignificantes), ordenou que fossem postas em liberdade; assim foi feito, com grande aplauso do povo”¹³⁴. A terceira menção à liberdade da prisão trata da libertação pelo Parlamento de presos que haviam sido presos pelo rei por conta de publicações subversivas: “uma vez que o rei enviara presos a lugares distantes de Londres três homens condenados por publicar doutrinas sediciosas, parte por escrito, parte em sermões públicos, o Parlamento (não me lembro se com o consentimento ou não de Sua Majestade) ordenou sua libertação e retorno a Londres”¹³⁵. Por fim, a quarta passagem corresponde ao tempo em que o rei passou preso antes de sua execução: “nesse ínterim até que sua residência se estabelecesse em Hampton Court, o rei era levado de um lugar a outro, ainda que com alguma contestação, mas também com muito mais liberdade”¹³⁶. Em todos os trechos citados a liberdade é sempre tomada como a condição de quem não se encontra preso fisicamente. Pode-se ver, nesse caso, a manutenção da teoria hobbesiana de liberdade na produção do filósofo posterior ao *Leviatã*.

O caráter de externalidade do movimento ao qual se relaciona a liberdade é desenvolvido na sequência do texto do *Leviatã*:

§ 1 (4) Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença¹³⁷.

¹³⁴ HOBBS, *Behemoth*, p. 73.

¹³⁵ HOBBS, *Behemoth*, p. 107.

¹³⁶ HOBBS, *Behemoth*, p. 192.

¹³⁷ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

Em oposição ao que foi tratado a respeito do movimento externo, agora Hobbes traz à explicação o elemento interno, a partir da noção de constituição da própria coisa. Está, portanto, delimitando melhor o que foi explorado anteriormente – o que se nota claramente a partir da conjunção adversativa “mas” com que o período é iniciado. A ênfase aqui é na noção de que não é todo impedimento ao movimento que é limitação à liberdade, mas apenas o impedimento externo.

Apesar da especificação, não se trata propriamente de um avanço em relação à definição de liberdade proposta no início do capítulo. Trata-se da exploração da condição de a liberdade dizer respeito ao impedimento externo ao movimento. Nesse quarto período Hobbes explica com mais pormenor o que é o impedimento externo. Defende que se o impedimento for interno não há limitação à liberdade.

Relevante ainda é notar que se o impedimento é interno, não se trata de questão de liberdade. Trata-se de quê? Hobbes dá um nome a isso: “poder de se mover”. Como se trata justamente do que não é a liberdade, Hobbes não desenvolve essa potência¹³⁸ de movimento. Se não é liberdade, o poder de se mover é, possivelmente, um requisito prévio para a liberdade. Pois se algo não tem nem o poder de se mover, não poderá sofrer restrição à sua liberdade. Vai ficar parado.

A título de mais desenvolvimento da explicação, Hobbes recorre a outros exemplos. Nestes exemplos o filósofo inglês contempla justamente o que especificou antes: tanto o referente à criatura irracional quando à criatura racional.

1.2. Definição de homem livre e livre-arbítrio

¹³⁸ No original em inglês “Power” designa tanto poder como potência, ao passo que em latim encontra-se “*potentia*”. Cf. HOBBS, *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, pp. 324-325.

Após definir liberdade e explicar a validade de sua definição, Hobbes define o homem livre. Faz isso no segundo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, da seguinte forma:

§ 2 (1) Conformemente a este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*¹³⁹.

Se o primeiro parágrafo do capítulo tem como objetivo definir a liberdade, o segundo parágrafo trata do conceito de homem livre. O título do parágrafo aponta para isso: “o que é ser livre”. O próprio Hobbes dá relevo ao termo, ao deixá-lo com maiúsculas na edição original do livro¹⁴⁰. Comparando-se com o recurso usado por Hobbes no parágrafo anterior, pode-se observar que, ao definir a liberdade em geral no primeiro parágrafo, o filósofo apenas grafou o termo “liberdade” em maiúsculas, sem usar qualquer destaque em itálico no conteúdo da definição. Como na definição de homem livre Hobbes deu muito mais destaque visual ao conteúdo, é possível concluir que no plano geral de Hobbes o conceito de homem livre é mais importante do que o conceito de liberdade em geral. É como se a liberdade em geral fosse definida apenas para preparar a definição de homem livre. O que fica corroborado a partir do título do capítulo XXI e do prosseguimento do texto.

Novamente Hobbes explicita que está se referindo ao significado próprio da palavra, um recurso já usado no parágrafo anterior. Aqui o filósofo coloca ainda outra característica do sentido do termo que está usando: é o significado geralmente aceito da palavra, ou seja, o sentido mais comum. Especificação necessária para mostrar que no texto não é realizada nenhuma excentricidade conceitual.

¹³⁹ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

¹⁴⁰ No que é seguido pela edição da Editora Martins Fontes, na qual se lê: “de acordo com este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um **HOMEM LIVRE** é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”. Cf. HOBBS, *Leviatã*, Martins Fontes, p. 179.

Em relação ainda ao parágrafo anterior, nesse segundo parágrafo observa-se uma restrição e uma continuidade. Continuidade: pois terminou o parágrafo antecedente tratando da liberdade presente no homem. Restrição: pois antes analisou tudo o que é livre. Agora se refere a algo em específico dentro desse universo de coisas livres. O tema agora não é toda e qualquer liberdade, mas sim a liberdade aplicada ao homem, a liberdade propriamente humana. Que se afigura como uma espécie dentro do gênero maior de liberdade em geral. O movimento argumentativo vai do geral para o particular, da liberdade em geral para a liberdade particularmente humana. O tema é, portanto, o homem livre. O que é, então, o homem livre?

O homem livre só pode ser o homem que possui liberdade. Com isso, Hobbes agora deve encaixar o conceito de homem no conceito já abordado de liberdade. É precisamente isso o que ele faz nesse momento do texto: o homem livre é o homem que não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.

Um primeiro elemento distintivo desse conceito é a vontade. É algo que distingue o homem da pedra e da água. De forma que a vontade parece ser algo distintivo do ser que é animado. Com o que já é possível estabelecer uma diferença entre as coisas animadas e as coisas inanimadas: seres inanimados não possuem vontade, seres animados como o homem possuem. O homem se movimenta em função de sua vontade, e não apenas de elementos externos. A pedra se movimenta não por si própria, mas por força de algum outro corpo externo que a impele ao movimento. Já o homem, como ser animado, é diferente, pois o princípio do movimento (princípio tanto no sentido de início como no sentido de modo de funcionamento) está nele mesmo.

É dessa forma que a liberdade liga-se à vontade humana. O homem livre é aquele que age de acordo com sua vontade (uma vez que é a vontade que vai fazer o homem se movimentar). Essa visão que submete a liberdade à vontade também não é

original de Hobbes – sua base pode ser derivada, como mostra Skinner, da já citada definição do *Digesto* de direito romano, de autoria de Florentius: “liberdade é a faculdade natural de fazermos o que nos apraz”¹⁴¹. O homem não livre, por oposição, é aquele que age em desacordo com sua vontade? Não necessariamente: apenas no caso, como visto na análise do parágrafo anterior, de haver poder suficiente para tanto. Se houver poder de se mover, portanto, o homem não livre é aquele que não consegue agir de acordo com sua vontade. Hobbes, a esse ponto do texto, não se refere ainda a qual coisa irá limitar o movimento do homem.

No tocante à compreensão de Hobbes acerca da vontade, o filósofo trata do conceito na primeira parte do *Leviatã*. Segue um trecho importante do capítulo VI:

Todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*. (...). E o nome de *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação, conformemente a nosso apetite ou aversão. (...) Diz-se então que toda *deliberação* chega ao *fim* quando aquilo sobre que se delibera foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conformemente aos próprios apetites ou aversões. Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) de *querer*. Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também *vontade*. A definição de *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como *apetite racional*, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto a *vontade* é o *último apetite na deliberação*¹⁴².

¹⁴¹ *Digesto*, 1.5. Citado por SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 110-111.

¹⁴² HOBBS, *Leviatã*, cap. VI, §§ 48-52, p. 61.

Em relação a essa passagem do capítulo VI, nota-se que a vontade é um apetite, um querer. Ela existe em ato, e não como faculdade (que poderia, se fosse apenas faculdade, nunca se atualizar). O tema da liberdade extinta a partir da deliberação não é, contudo, uma novidade surgida no *Leviatã*: o filósofo inglês já havia defendido essa noção no *Do cidadão*, em especial no seu segundo capítulo, bem como nos *Elementos*. Nesta primeira obra de filosofia política sistemática, no entanto, Hobbes ainda não estabelece a relação entre liberdade de ação e poder de execução¹⁴³.

Ao renunciar à concepção de vontade como faculdade da alma, aqui Hobbes realiza também uma quebra em relação à tradição, especialmente escolástica – como afirma Barros,

Se a vontade é introduzida como um elemento que diferencia a liberdade humana da liberdade de outros seres naturais, ela não é mais entendida no sentido tradicional de uma faculdade da alma, que possibilita ao homem querer livremente e, portanto, agir livremente. Ela é definida como simplesmente o ato de querer, o último apetite ou aversão, imediatamente anterior à ação, o ponto final da deliberação¹⁴⁴.

De modo que não vale enquanto possibilidade não exercida, mas apenas como algo que seja feito, efetivado, atualizado. Nos dizeres de Skinner, “a tese hobbessiana de que a vontade é o último apetite antes da deliberação refuta implicitamente toda a interpretação escolástica da vontade como uma das faculdades permanentes da alma humana, a faculdade que nos capacita a querer livremente e, portanto, a agir livremente”¹⁴⁵. O tema da polêmica de Hobbes com o bispo Bramhall se deu em torno desse ponto. Afirma Bramhall que Hobbes “confunde a vontade como faculdade com o ato de volição”¹⁴⁶. Hobbes não teria percebido, de acordo com o bispo, que a volição

¹⁴³ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 42.

¹⁴⁴ BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 21.

¹⁴⁵ SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 43.

¹⁴⁶ BRAMHALL, p. 360. Citado por SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 43.

nasce de um poder da alma, poder dado pela criação da alma por Deus. Hobbes reage negando a existência de uma faculdade da vontade, defendendo que a volição só se aplica a coisas particulares¹⁴⁷.

Ainda interessante e importante para compreender a liberdade é o fato de os animais também serem capazes de deliberação e possuírem vontade. Em relação à questão da deliberação, os comentadores apontam um erro cometido por Hobbes na etimologia do termo – Hobbes defende que a palavra derivaria do termo em latim “*liberare*”, que significa libertar ou liberar, mas na verdade ela é oriunda de “*librare*”, que designa pesar ou avaliar algo¹⁴⁸.

Hobbes trata da vontade também em outras obras, como no *Do corpo*, 25.13, e no *De homine*, 11.2. Nessas obras a vontade também é determinada como o último desejo que um animal tem antes de agir. A ação segue-se sempre à deliberação, que é uma sucessão de apetites e aversões. Assim como no *Leviatã*, no *De homine* Hobbes defende que “agentes são livres para agir mas não são livres em suas vontades, e portanto não há algo como uma vontade livre [ou livre-arbítrio]”¹⁴⁹.

Relacionando-se, assim, os conceitos de liberdade e de vontade, pode-se concluir que se a liberdade é um ato de vontade, então a vontade nunca interfere na liberdade. Pelo contrário, é ela que torna uma ação livre. É o que afirma Martinich: “uma vez que a vontade e outros desejos são naturais para animais e para seres humanos, nenhuma vontade ou outro desejo interfere em sua liberdade”¹⁵⁰. Dentre esses desejos, especialmente o sentimento de medo não pode anular a liberdade. Martinich defende que tal consideração ocorre em função da filosofia política de Hobbes, para a

¹⁴⁷ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 44.

¹⁴⁸ Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 133, e BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 22.

¹⁴⁹ HOBBS, *De homine*, 11.2, citado por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, 310.

¹⁵⁰ MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

qual é o medo que vai levar ao contrato de união política. E se esse contrato fosse invalidado por ser oriundo de medo, o edifício político de Hobbes iria ruir¹⁵¹. Não é sem motivo que o medo é objeto da primeira compatibilidade com a liberdade argumentada pelo filósofo de Malmesbury.

É o poder interno de movimento a chave de compreensão do aposto presente na frase intercalada no meio do período – ou seja, “naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer”. Tal força e tal engenho correspondem ao poder anteriormente mencionado¹⁵². Analisando-os conjuntamente, força parece dizer respeito a uma aptidão corporal, física, ao passo que engenho parece referir-se a uma aptidão intelectual, racional – a compreensão hobbesiana de ser humano é feita justamente com base na tradicional dicotomia entre o corpo e a alma (ou mente). Hobbes trata do que são capazes de fazer, pois a capacidade de ação é necessária, o que realmente exclui a possibilidade de se fazer algo contrário ao poder de movimento. Tal força e engenho correspondem, assim, ao poder mencionado no final do primeiro parágrafo.

De modo que, em síntese, o homem livre é aquele que faz o que tem vontade de fazer dentro do que sua força e seu engenho permitiriam. Essa interdependência entre liberdade e vontade é tão grande para Hobbes que ele chega a afirmar expressamente, nas *Questões sobre a liberdade*, que “livre e voluntário são a

¹⁵¹ MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

¹⁵² A respeito da presença do poder na liberdade, e de sua relação com a vontade, afirma Gilson que a melhor exposição do tema vem de santo Anselmo: “Santo Anselmo talvez seja quem discerniu mais claramente o sentido e o alcance da questão. Para ele, ‘poder’ é a aptidão a fazer o que se quer. Ora, em certo sentido a vontade cristã é uma espécie de poder: é o poder de querer”. Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 386.

mesma coisa”¹⁵³ e que “todos os atos voluntários são livres e que todos os atos livres são voluntários”¹⁵⁴. O que certamente deve ter exasperado o bispo alvo da polêmica.

Hobbes prossegue a discussão no *Leviatã* apontando de que maneira o termo “liberdade” não é propriamente usado:

§ 2 (2) Mas sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um *corpo*, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos¹⁵⁵.

Se no primeiro período Hobbes tratou do uso adequado do termo “liberdade”, no segundo a análise recai a respeito do uso inadequado – do abuso da linguagem. Notar que não é Hobbes que está dando aqui um novo significado ao termo: o filósofo apenas discorre a respeito de maneiras inadequadas de se usar as palavras.

A contraposição em relação ao conteúdo anterior é bem marcada a partir do termo “mas” com que o período é iniciado. Hobbes aqui propõe uma delimitação ao tema abordado previamente. Assim, as palavras “livre” e “liberdade”, a rigor, somente são aplicadas a corpos. O que vai bem de acordo com a tese hobbesiana de que liberdade é ausência de oposição ao movimento de um corpo. Interessante também perceber que Hobbes, até este momento do texto, não havia utilizado expressamente o termo “corpo” ainda. Tratou do movimento, mas deixando subentendido que movimento é sempre corpóreo. De modo que agora fica evidente a necessidade de a liberdade apenas poder se manifestar se for em um corpo. Pois somente há movimento em corpos. Tal informação, de forma explícita como formulada agora, não havia ainda

¹⁵³ HOBBS, *Questions concerning liberty*, 1841b, p. 226, citado por SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 133.

¹⁵⁴ HOBBS, *Questions concerning liberty*, 1841b, p. 365, citado por SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 133.

¹⁵⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

sido trazida. Liberdade, portanto, somente corpórea. Se alguém trata de algo não corpóreo como livre, o que ocorre é um abuso de linguagem.

Após afirmar isso, Hobbes então justifica a razão: “porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos”. Novamente a relação entre corpo e movimento, que antes estava apenas subentendida.

Na sequência do texto, Hobbes precisa demonstrar que o que afirmou faz sentido:

§ 2 (3) Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando nenhuma liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar¹⁵⁶.

Trata-se da justificativa à afirmação anterior. Hobbes realiza tal procedimento a partir do uso de um exemplo, o que vem sendo o recurso argumentativo principal do capítulo XXI do *Leviatã*. Se o caminho não é algo corpóreo, não pode estar livre ou não livre. Pode-se até falar em caminho livre, mas apenas em sentido metafórico, pois aí não é indicado o caminho (que não é um corpo), mas sim o corpo que usa o caminho.

A situação de um caminho livre é referida também por Hobbes no *Behemoth*, no seguinte trecho: “como Cromwell soubesse que a passagem estava livre, e desse ordens a um grande destacamento da cavalaria e da infantaria para tomar posse dela, era necessário que os escoceses ou os deixassem escapar – eles, que se gabavam de tê-los encurralado – ou, do contrário, lutassem”¹⁵⁷.

Hobbes avança a justificativa atentando a outra exemplificação do postulado anteriormente:

¹⁵⁶ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

¹⁵⁷ HOBBS, *Behemoth*, p. 224.

§ 2 (4) E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando nenhuma liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por lei ou pacto¹⁵⁸.

Com o mesmo intuito do período anterior, Hobbes recorre a mais um exemplo. Antes tratou de caminho, agora trata de doação. Como a doação não é um corpo, não se pode falar propriamente que ela é livre, mas os homens falam em doação livre para indicar que o corpo do doador não é impedido de praticar a doação.

Nesse segundo exemplo, aparece uma informação muito importante, que havia sido mencionada no capítulo XIV do *Leviatã* e posteriormente será mais desenvolvida por Hobbes na sequência do capítulo XXI: que a liberdade pode ser impedida por lei ou por pacto. É um impedimento, até externo, mas não corpóreo. Nesse sentido, é um caso diferente em relação ao exemplo anterior, em que o impedimento era manifestamente corpóreo.

Além disso, é mencionada em germe uma informação mais importante ainda: aqui já há esboçada uma primeira relação entre liberdade e lei. Liberdade é ausência de impedimento ao movimento. Lei é impedimento à liberdade. Lei como obrigação, lei como restrição à liberdade. Com o que o leitor pode se fazer uma pergunta (que Hobbes somente irá responder no decorrer do texto): algo que não é corpóreo (como uma lei) pode impedir o movimento de algo corpóreo (como um doador)? Como se daria a relação causal entre um ente corpóreo e um ente não corpóreo?

E no desenvolvimento do texto Hobbes traz à baila mais um exemplo:

§ 2 (5) Assim, quando *falamos livremente*, não se trata da liberdade da voz, ou da pronúncia, e sim do homem ao qual nenhuma lei obrigou a falar de maneira diferente da que usou¹⁵⁹.

¹⁵⁸ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

¹⁵⁹ HOBBS, *Leviatã*, p. 171.

Este novo exemplo é similar ao anterior: é uma restrição à liberdade dada por uma lei. Novamente a respeito de algo que não é corpo mas que se diz que é livre: a fala, voz ou pronúncia. Mais uma vez não é ela que é livre, mas sim o homem que a executa. E de novo o que restringe essa fala é a lei. Um reforço da mesma concepção: lei como obrigação que restringe a liberdade.

Curioso notar que tal restrição à liberdade dada em função da lei aparece justamente na discussão sobre o uso impróprio do termo “liberdade”. Mas também é interessante perceber que Hobbes não defende que o uso da palavra é inadequado porque é restrita a liberdade pela lei, mas sim que é impróprio porque são coisas não corpóreas – como o caminho, a doação ou a fala – que são livres ou não. Não é, portanto, o fato de a restrição não ser corpórea que torna o uso do termo “liberdade” ilegítimo.

Esse uso na linguagem da liberdade aplicada à fala pode ser encontrado também na obra não filosófica de Hobbes e em exemplos da literatura clássica, medieval e renascentista. No *Behemoth*, o filósofo inglês aborda a liberdade de debate (*free speech*) no seguinte trecho: “no início de 1659, o Parlamento aprovou várias outras leis. (...) Outra estabelecia que nenhum homem teria comando ou ocuparia posto de confiança no exército se primeiro não se comprometesse, de próprio punho, a jamais impedir quaisquer dos parlamentares de se reunir e de debater livremente na Câmara”¹⁶⁰. Além disso, nessa obra de história Hobbes alude duas vezes a uma situação análoga, a da liberdade de consciência¹⁶¹. No tempo de Hobbes, o uso da liberdade aplicada à expressão humana pode ser encontrado na obra de Francis Bacon. Com

¹⁶⁰ HOBBS, *Behemoth*, p. 252.

¹⁶¹ Cf. HOBBS, *Behemoth*, p. 225 e p. 244.

efeito, na *Nova Atlântida*, após a descrição do funcionamento da Casa de Salomão, o sacerdote dá liberdade para que se publique tudo aquilo que foi visto e ouvido¹⁶².

Enfim, na passagem acima analisada do *Leviatã*, a estrutura argumentativa é mantida: ganhou-se apenas um acréscimo de exemplo, sem mudança de qualidade (pois o exemplo é do mesmo teor que o anterior).

Por fim, no último período do parágrafo Hobbes utiliza mais um exemplo, no qual desemboca em um complicado problema metafísico:

§ 2 (6) Por último, do uso da expressão *livre-arbítrio* não é possível inferir uma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer¹⁶³.

Mantendo-se a mesma estrutura na argumentação, Hobbes discute aqui outro exemplo, o quarto seguido. No caso, é importante recorrer ao texto original em inglês para notar uma sutileza que pode passar despercebida nas traduções. Em inglês a expressão “livre-arbítrio” é “*Free-will*”¹⁶⁴, que, traduzida ao pé da letra, seria em português “livre-vontade”. O que é mais forte em relação ao que Hobbes está argumentando, pois relaciona a liberdade do homem com a sua vontade.

Da mesma forma que os exemplos anteriores, Hobbes afirma que da mera expressão não é possível dizer que há liberdade da vontade (ou desejo ou inclinação), uma vez que a vontade não é corpo. É o corpo do homem (que possui) a vontade que é livre ou não.

¹⁶² Cf. BACON, *Nova Atlântida*, pp. 253-254. Além disso, na Idade Média inglesa, cf. CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 92. E, na antiguidade, cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 43.

¹⁶³ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

¹⁶⁴ HOBBS, *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, p. 324. Em latim a expressão empregada é “*Liberium arbitrium*”. Cf. HOBBS, *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, p. 325.

Na passagem, Hobbes trata como equivalentes a vontade, o desejo e a inclinação. O que de modo constitui um problema, a ser observada a discussão já referida a respeito da vontade no capítulo VI do *Leviatã*.

A vontade seria livre se, conforme a definição de liberdade, ela não possuísse entraves. Liberdade de vontade (o livre-arbítrio) seria a ausência de impedimentos para a vontade. Contudo, a vontade não é livre. Por quê? Porque não é corpo. Então, a conclusão é que não existe algo como livre-vontade ou livre-arbítrio.

Em relação ao tema do livre-arbítrio, Hobbes escreveu o *Leviatã* após as polêmicas contra o bispo Bramhall. Ou seja, já havia produzido diversos escritos especificamente a respeito da questão. Nessas obras de polêmica, também é interessante perceber que a justificativa de Hobbes para a inexistência de livre-arbítrio é outra. Lá, o filósofo inglês justifica considerando que a cadeia causal torna tudo o que existe necessário, inclusive a vontade (que é determinada por causas anteriores a ela), não existindo, por conseguinte, vontade livre. Mas aqui no capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes percorre outro caminho: não existe livre vontade (ou livre-arbítrio) porque a vontade não é corpo e só corpo pode ser livre.

Nas obras anteriores ao *Leviatã*, Hobbes defende que, além da expressão “livre-arbítrio” ser contraditória, pois nenhuma vontade pode ser livre, da mesma forma não podem ser aceitas expressões como “a vontade deseja” [em inglês “*the will wills*”], “a vontade suspende a si mesma” e “a vontade determina a si mesma”¹⁶⁵. O problema de tais expressões, argumenta Hobbes, é que elas consideram que certas coisas, como a vontade, causam a si mesmas. O que é um absurdo e isso até mesmo os escolásticos reconhecem. Nada causa a si mesmo.

¹⁶⁵ HOBBS, *Questões sobre liberdade, necessidade e acaso*, p. 4, edição Molesworth, e *Objeções à metafísica de Descartes*, p. 125, edição Molesworth. Citados por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

Para compreender o ser humano é necessário, portanto, estabelecer de forma inequívoca a necessidade de todas as suas ações. De acordo com Ferdinand Tönnies, para Hobbes, “o ponto central no estudo do homem se torna a necessidade das ações humanas, ou – como se dizia então – a negação do livre arbítrio”¹⁶⁶. A conexão entre livre-arbítrio e necessidade causal em Hobbes pode ser mais bem compreendida a partir das relações que o filósofo estabelece entre liberdade e necessidade, em um ponto pouco posterior do *Leviatã*. A teoria de Hobbes a esse respeito acabou tendo relativa influência na história da filosofia, em especial em autores como Espinosa e Leibniz¹⁶⁷. Para tais autores, na linha de Hobbes, há a defesa do “princípio, que hoje chamamos panteísta, de que não ocorre nada – nem tampouco no homem – para cuja produção não concorra tudo o que há na natureza das coisas”¹⁶⁸. De modo geral, o debate em torno do livre-arbítrio pode ser inserido na polêmica entre a velha ciência e a ciência emergente a partir do Renascimento. O livre-arbítrio era defendido pela antiga ciência e pelo catolicismo de então. Mas a teologia reformada de Lutero e de Calvino, seguindo Agostinho, nega a liberdade humana nesse sentido¹⁶⁹.

Com isso, o posicionamento em relação ao livre-arbítrio acabava tendo consequências políticas bastante intensas, estando longe de ser mera querela metafísica. No *Behemoth* Hobbes acentua enfaticamente como o posicionamento em torno da questão poderia levar à sedição e à desagregação política. Tratava-se de um posicionamento muito comum entre os impostores intelectuais nas universidades usando as doutrinas de Aristóteles:

¹⁶⁶ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 189.

¹⁶⁷ Cf. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 189.

¹⁶⁸ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 190.

¹⁶⁹ Cf. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 190, e MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 248. Cf. especialmente LUTERO, *Da liberdade do cristão*, pp. 25, 37 e 47.

A. (...) Visto que Aristóteles sustenta a alma do homem como o *primeiro motor do movimento* dado ao corpo, e consequentemente também a si mesma, servem-se disso para a doutrina do *livre-arbítrio*. O que e quanto ganham com isso, não direi. Sustenta ainda Aristóteles que há muitas coisas que sucedem neste mundo não por *necessidade* das causas, mas por mera *contingência, causalidade e fortuna*.

B. Parece-me que isso faz de Deus um ocioso, um simples espectador dos jogos da Fortuna¹⁷⁰.

A questão serve ainda de exemplo da prática dos pregadores sediciosos:

Esses homens de condição e idade de que falais são, em minha opinião, os mais inaptos de todos para se confiar a leitura das Escrituras. Sei que vos referis aos que estudaram grego ou latim, ou ambos, e amam também o conhecimento, razão por que se deleitam em descobrir o significado dos textos mais difíceis ou em pensar que o descobriram (...). São eles que, preterindo as passagens fáceis que lhes ensinam seus deveres, lançam-se unicamente a explorar os mistérios da religião, como por exemplo: (...) *O arbítrio humano é livre ou é governado pelo arbítrio de Deus?*¹⁷¹

Um dos problemas, segundo Hobbes, era tratar a questão filosófica do livre-arbítrio como se fosse assunto não filosófico mas sim religioso: “sem misturar nossa religião com questões de filosofia natural – tais como a liberdade do arbítrio”¹⁷². E, por fim, Hobbes deixa claro como a discussão a respeito do livre-arbítrio pode desencadear importantes consequências políticas:

Outro pretexto de que se valeu o Parlamento para reiterar a acusação em curso, segundo a qual o rei planejava a introdução do papismo, foi uma grande controvérsia entre o clero episcopal o presbiterianismo acerca do livre-arbítrio (...). A questão restou inconclusa, tornando-se assunto para ser discutido nas nossas universidades. Todos os presbiterianos eram da mesma opinião que Gomar, mas muitos a recusaram, e foram chamados arminianos; e esses, porque se desacreditara como papista a doutrina do livre-arbítrio, e porque os presbiterianos eram de

¹⁷⁰ HOBBS, *Behemoth*, p. 81.

¹⁷¹ HOBBS, *Behemoth*, p. 94.

¹⁷² HOBBS, *Behemoth*, p. 98.

longe mais numerosos por já contarem com o favor do povo, foram em geral odiados¹⁷³.

Como é possível depreender-se do texto de Hobbes, trata-se de questão das mais complicadas, que vem gerando uma imensidade de debates em toda a história da filosofia.

A questão do livre-arbítrio, como bem enfatizado por Hobbes nas passagens aqui analisadas, prevê um deslocamento de perspectiva da liberdade, inserindo-o em uma instância interior à psique humana. Na longa história de discussão a respeito da matéria, provavelmente as considerações de Santo Agostinho foram as mais influentes. Elas inclusive tiveram ampla aceitação entre os teólogos protestantes ativos durante o contexto intelectual de Hobbes, com base especialmente na noção de graça. Mas, diferentemente de Agostinho, os teólogos da Reforma negam a possibilidade de livre-arbítrio, que foi ponto central de toda a discussão cristã sobre a liberdade durante a Idade Média. Conforme enfatiza Gilson,

O fim da Idade Média viu-se bruscamente confrontado ao problema, pela súbita intervenção de Wiclef, Lutero e Calvino. Colocando a questão num terreno exclusivamente religioso, os reformadores não podiam deixar de se interessar pelo poder do livre-arbítrio e, como o livre-arbítrio não pode nada sem a graça, não lhes restava outro recurso senão negá-lo. O *De servo arbítrio* de Lutero é a expressão mais completa dessa atitude: um querer que perdeu todo o seu poder, perdeu toda a sua liberdade¹⁷⁴.

Nesse plano, Hobbes acaba mostrando-se um filho de seu tempo, ao comungar com os teólogos da época a negação do livre-arbítrio. Gilson chega inclusive a afirmar que essa negação pode ser o traço constitutivo do nascimento da modernidade: “todas as morais cristãs da Idade Média, bem como as dos Padres da Igreja, em que se inspiram, repousam na afirmação de um livre-arbítrio indestrutível como seu fundamento

¹⁷³ HOBBS, *Behemoth*, pp. 103-104.

¹⁷⁴ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 391.

necessário. Se, como é costume repetir, a Reforma inaugura a era do pensamento moderno, foi pela abdicação do livre-arbítrio que o pensamento moderno se iniciou”¹⁷⁵. Como visto, Hobbes enfrenta a visão medieval no choque com os teólogos contrários à monarquia inglesa, incluindo-se os por ele chamados “papistas”.

No medievo inglês é possível localizar essa presença da liberdade interior, relacionada à vontade, em uma passagem dos *Contos da Cantuária* de Chaucer¹⁷⁶. Mesmo em Dante Alighieri o assunto é discutido, em especial logo no início do capítulo XIV do Livro Primeiro do tratado *Da monarquia*, em que o poeta busca compreender a liberdade a partir de sua manifestação com a vontade e o apetite. Em contraste com os sábios, Dante defende que a liberdade não existe para os brutos que são dominados pelo seu apetite¹⁷⁷.

Tais concepções têm por base o texto mais influente a respeito do assunto na Idade Média, *O livre-arbítrio*, de Santo Agostinho. A obra desenvolve o tema a partir da aparente contradição entre os atributos da bondade e da onipotência divina e a existência do mal. Para resolver esse problema, Agostinho defende que a justiça divina só pode fazer sentido se houver uma liberdade interior do homem para que este possa decidir entre praticar o bem ou o mal. Na obra, a liberdade desde o início encontra-se no plano interior, estando ligada sobremaneira à vontade¹⁷⁸ – como enfatiza Gilson, “o que importa salientar (...) é que querer é ser livre. Santo Agostinho vê portanto uma atestação do livre-arbítrio em todos os textos da escritura”¹⁷⁹. Liberdade, para

¹⁷⁵ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 393.

¹⁷⁶ Cf. CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 424.

¹⁷⁷ Dante ALIGHIERI, *Da monarquia*, p. 142.

¹⁷⁸ Cf. referências em SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 2, p. 52, p. 69 e p. 73.

¹⁷⁹ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 371. Cf. também a seguinte passagem de Gilson: a “preocupação moral (...) convidava-os [os filósofos cristãos medievais] portanto a situar na vontade a raiz de uma liberdade que nada pode arrancar dela, a não ser que também se extirpe a própria vontade. É o que eles exprimem sem cessar, negativamente desta vez, ao opor uma à outra, como dois termos irreduzivelmente antinômicos, *necessidade* e *vontade*. A *libertas a necessitate*, ou *libertas a coactione*,

Agostinho, é a liberdade do arbítrio humano de agir em direção ao bem¹⁸⁰. Em termos sintéticos, a argumentação do bispo de Hipona é a seguinte: Deus é bom e Deus é justo. Por ser justo, deve castigar os que agem mal. Deus só pode ser justo ao castigar o pecador e ao premiar o virtuoso se eles puderem escolher como agir. Ou seja, se tiverem vontade livre ou livre-arbítrio. Logo, existe o livre-arbítrio:

Tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom. (...) Donde a conclusão: é Deus que atribui o infortúnio aos pecadores e a felicidade aos que praticam o bem. (...). Se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. (...) Se o homem carecesse de livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? (...). Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. Conclusão, era necessário que Deus desse ao homem vontade livre¹⁸¹.

significa para eles, antes de mais nada, a impermeabilidade extrema do querer a qualquer constrangimento. Pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada por obrigá-lo a querer fazê-la”. *O espírito da filosofia medieval*, p. 373.

¹⁸⁰ Acerca do vocábulo latino “*arbitrium*”, empregado por Agostinho, tais são as considerações da tradutora da obra, Irmã Nair de Assis Oliveira: “essa palavra, desligada do adjetivo ‘*liberum*’ (livre), apresenta melhor o sentido originário de decisão autoritária, consciente. No correr da obra, encontraremos a locução ‘*liberum arbitrium*’ umas quinze vezes, além de figurar no título. O vocábulo vai adquirindo o sentido de determinação da vontade, o ato de liberdade psicológica. Sentido esse que não era usual na época”. Cf. SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 247. Não obstante, para Agostinho liberdade não é sinônima exata de livre-arbítrio. Liberdade seria apenas o uso adequado do livre-arbítrio em direção ao bem, conforme explica em nota Irmã Nair: “enquanto, para nós, esses dois termos são quase sinônimos, existe, para Agostinho, clara distinção entre o sentido de ‘*liberum arbitrium*’ e o de ‘*libertas*’. O livre-arbítrio existia no primeiro homem. É por ele que Adão escolheu a via do mal. Mas ao agir assim, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que os seus descendentes, deixados a si mesmos, conservaram intacto seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não mais estavam livres no sentido completo da palavra, porque não possuíam, desde então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía – a de usar bem de seu livre-arbítrio. Portanto, só há liberdade (‘*libertas*’) para Agostinho quando a graça vem se enxertar no livre-arbítrio e este se torna liberdade. Esta, pois, vem a ser o bom uso do livre-arbítrio, o qual subsiste no homem atual, mas com um poder mais restrito” (pp. 292-293).

¹⁸¹ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, pp. 74-75.

Por tais motivos haveria, para o pensador cristão, uma identidade entre a liberdade e a obediência a Deus, uma vez que a liberdade só pode ser usufruída se de acordo com a verdade, e a verdade identifica-se com Deus:

Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8, 31.31). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança¹⁸².

Essa passagem oferece diversos elementos para consideração. Um primeiro ponto, e que não deixou de ser usado por Hobbes, é a concepção de que sem segurança não adianta nada haver liberdade. A aparência de paradoxo quando a liberdade é identificada com a obediência é explicada quando, em busca de uma definição explícita de liberdade, Agostinho recorre à passagem do Evangelho de João que diz que a verdade liberta, e a verdade é Deus. Nesse sentido é que obedecer a Deus é ficar livre, pois aí o homem está livre do pecado. É como se o pecado fosse uma prisão – e, para um cristão, em certo sentido é mesmo, uma vez que é o pecado que conduz ao Inferno. Com isso, não ir para o Inferno seria o equivalente a ter liberdade. E para ter essa liberdade é necessário seguir a Deus, ou seja, a Verdade. Como afirma a Irmã Nair de Assis Oliveira, “em outras palavras, a liberdade é uma propriedade da vontade esclarecida pela razão”¹⁸³. Essa relação entre liberdade, vontade e exercício da razão é a perspectiva dominante no cristianismo, conforme discorre Gilson:

Deus criou o homem dotado de uma alma racional e de uma vontade, isto é, com um poder de escolher análogo ao dos anjos, já que os homens, como os anjos, são seres dotados de razão. Fica estabelecido, portanto, desde esse momento, que a

¹⁸² SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 121.

¹⁸³ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 250 (em nota da tradução).

liberdade é uma ausência absoluta de constrangimento, inclusive em relação à lei divina; que ela pertence ao homem pelo fato de ele ser racional e se exprimir pelo poder de escolha que sua vontade possui¹⁸⁴.

Por isso também Agostinho defende a liberdade como um dos bens concedidos por Deus à humanidade, pois a liberdade é o caminho que possibilita, caso bem usada, a salvação da alma e a condução ao Paraíso celestial¹⁸⁵.

Com essa concepção, Agostinho é levado a discutir a complicada questão da compatibilidade entre a existência do livre-arbítrio e da necessidade da vontade, que parece ser decorrência da onisciência de Deus. Quando o interlocutor Evódio pergunta a Agostinho se “já que lhe é inevitável querer dessa maneira, de onde tirará ela o seu querer, visto que não haverá mais o ato livre da vontade?”¹⁸⁶, o filósofo lhe responde pela inexistência de uma tal determinação da vontade:

Consequentemente, nossa vontade sequer seria mais vontade, se não estivesse em nosso poder. Ora, por isso mesmo, por ela estar em nosso poder, é que ela é livre para nós. Pois é claro que aquilo que não é livre para nós é o que não está em nosso poder, ou que não se encontra à nossa disposição¹⁸⁷.

O que, na concepção agostiniana, não impediria a presciência de Deus:

Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência¹⁸⁸.

¹⁸⁴ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 368.

¹⁸⁵ Cf. SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 135 e p. 147. A respeito disso, explica Gilson que “ao criar o homem, Deus lhe prescreveu algumas leis, mas deixou-o senhor para prescrever a sua, no sentido de que a lei divina não exerce nenhum constrangimento sobre a vontade do homem. (...) Deus criou o homem livre, porque lhe deixou a responsabilidade do seu fim último”. Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, pp. 367-368.

¹⁸⁶ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 158.

¹⁸⁷ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 158.

¹⁸⁸ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, pp. 158-159.

As considerações agostinianas acerca da liberdade e do livre-arbítrio foram objeto de uma retomada nos inícios da modernidade, sobretudo a partir dos teólogos da Reforma Protestante. Ao defender uma teoria que nega tais concepções, segundo Skinner Hobbes

Refuta implicitamente um consenso ainda maior sobre a natureza da ação livre. Um dos pressupostos filosóficos do seu tempo, quase inquestionável, era que os agentes autenticamente livres são invariavelmente movidos a agir pela razão, enquanto oposta à paixão ou ao apetite. Era amplamente aceito que agir impelido pela paixão não é agir como um homem livre, ou até mesmo agir especificamente como homem; tais ações não são expressão de verdadeira liberdade, mas de pura licença ou bestialidade¹⁸⁹.

Na Inglaterra do contexto intelectual de Hobbes, diversos dos pontos defendidos por Agostinho podem ser observados na concepção de liberdade de John Milton, de base religiosa – com efeito, o autor do *Paraíso perdido*, nas palavras de Barros, “jamais abandonou essa interpretação essencialmente religiosa da liberdade do homem: a verdadeira liberdade refletia a liberdade cristã nascida da fé por meio do espírito de Deus”¹⁹⁰. Em Milton, a liberdade também é vista em oposição à escravidão do pecado, submetendo-se à lei divina que prescreve o que o homem deve ou não fazer¹⁹¹. De acordo com Barros, para Milton “o homem é livre somente se governar a si mesmo. Se por sua livre vontade o homem tornar-se um escravo de suas paixões, se rejeitar a Cristo e ao Evangelho, então perde sua liberdade”¹⁹². É com base nesse raciocínio que Milton defende a submissão da liberdade civil à liberdade espiritual – libertando-se o espírito do pecado, haveria como consequência a liberdade civil e política, a partir do abandono do monarquismo em direção ao parlamentarismo¹⁹³.

¹⁸⁹ SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 44.

¹⁹⁰ BARROS, *O republicanismo inglês*, p. 162.

¹⁹¹ Cf. BARROS, *Republicanism inglês*, p. 163.

¹⁹² BARROS, *Republicanism inglês*, p. 164.

¹⁹³ Cf. BARROS, *Republicanism inglês*, p. 163.

Partindo da filosofia grega, Agostinho desenvolve sua teoria da liberdade com a base religiosa do cristianismo, em especial as epístolas paulinas. Gilson explica que a concepção metafísica própria do cristianismo tem origem em São Paulo, vinda da liberdade política própria dos gregos e da liberdade moral própria dos estóicos¹⁹⁴. É nesse ponto que fica evidente a multiplicidade de sentidos da liberdade¹⁹⁵. Gilson chega a sintetizar a questão falando em liberdade política nos gregos, liberdade moral nos estóicos e liberdade metafísica no cristianismo. De toda forma, Agostinho e Paulo de Tarso são os autores tomados como pontos de partida da noção cristã de liberdade¹⁹⁶.

Apesar de Agostinho ser o nome distintivo em relação a tais questões¹⁹⁷, a origem da liberdade como faculdade do espírito de se guiar pela razão em direção ao bem pode ser traçada até períodos mais remotos da filosofia antiga. Como afirma Etienne Gilson, “que o homem é livre, é uma afirmação tão antiga quanto o próprio pensamento cristão. O cristianismo não inventou a ideia de liberdade”¹⁹⁸. É uma

¹⁹⁴ A esse respeito: “São Paulo definiu num texto célebre a multiplicidade dos estados da liberdade cristã em relação às diferentes leis que a regem (Rm 6, 20-23): escravo do pecado, o homem é livre da justiça; escravo da justiça, é livre do pecado. São Paulo fez passar portanto para o primeiro plano uma noção de liberdade e de servidão análoga, na ordem sobrenatural, à que define a condição do homem livre e do escravo, na ordem social. Embora seja de natureza essencialmente religiosa, essa noção cristã da liberdade não podia deixar de exercer uma influência profunda sobre o problema filosófico e moral do livre-arbítrio. De fato, santo Agostinho já tinha se visto às voltas com a multiplicidade de sentidos que a palavra ‘liberdade’ oferece ao espírito de um cristão. Ora significa simplesmente ‘livre-arbítrio’, ora quer dizer liberdade em oposição à servidão, e como a servidão pode ser a do pecado ou a da morte, pode-se também chamar de liberdade seja a santidade que nos liberta de um, seja a ressurreição que nos liberta da outra”. Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, pp. 383-384.

¹⁹⁵ De acordo com Gilson, a primeira ocorrência expressa da consciência da multiplicidade de sentidos da liberdade encontra-se em um texto pelagiano de Juliano de Eclana, disputando contra Agostinho. Cf. *O espírito da filosofia medieval*, p. 384. Na mesma passagem Gilson ainda mostra como a pluralidade de sentidos da liberdade está presente em santo Anselmo, são Bernardo, Pedro Lombardo, Hugo de São Vítor, são Boaventura e são Tomás de Aquino.

¹⁹⁶ Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 385.

¹⁹⁷ A ponto de ensinar o seguinte discurso do papa João Paulo II: “Santo Agostinho sempre sustentou que a liberdade é um fundamento de antropologia cristã. Defendeu-a contra os maniqueus, seus antigos correligionários; contra o determinismo dos astrólogos, de que ele mesmo tinha sido vítima; e contra toda forma de fatalismo”. Cf. JOÃO PAULO II, *Augustinum Hipponensem*, nota 160, citado em SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 280.

¹⁹⁸ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 367.

concepção muito forte especialmente no estoicismo, de derivação platônica¹⁹⁹. Mesmo o ecletismo de Cícero aceita tal perspectiva interior da liberdade da alma em relação ao corpo²⁰⁰. No estoicismo o deslocamento da liberdade para a instância da interioridade é explorado em grau máximo, conduzindo praticamente toda a visão de mundo presente, por exemplo, nas *Máximas* de Epicteto. A obra já começa com uma espécie de manifesto da liberdade da alma²⁰¹ e no decorrer da obra Epicteto desenvolve a noção em diferentes sentidos, aplicando-a a uma grande quantidade de instâncias da vida humana. O corpo e os desejos corporais são associados ao erro e ao vício²⁰², ao passo que a liberdade só é passível de desfrute na busca pelo bem e pela verdade no interior da alma²⁰³. É essa possibilidade de busca pela verdade que compreende a possibilidade de um livre-arbítrio²⁰⁴. Por estar submetida à busca pela verdade, a consequência é que a liberdade torna-se atributo apenas do filósofo²⁰⁵. É por isso que o estoicismo defende que o escravo pode ser mais livre que o seu senhor, se for capaz de dominar as paixões e

¹⁹⁹ A respeito da influência estoica no pensamento cristão sobre o livre-arbítrio e a liberdade, cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 368, nota 3.

²⁰⁰ Como se pode ler em duas passagens do *Sonho de Cipião*: “se aquele deus, cujo templo é tudo isto que avistas, te libertar dessa cadeia do corpo, não pode ser-te patenteada a entrada para aqui” e “um tipo de vida assim é a via para o céu e para este ajuntamento dos que já viveram e que, libertos do corpo, habitam aquele local que estás a ver”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 6.15 e 6.16, p. 234.

²⁰¹ “1. A escravidão do corpo é obra da sorte. A da alma é obra do vício. Quem desfruta da liberdade do corpo é escravo, se tem agrilhoadas a alma; quem tem a alma livre desfruta de inteira liberdade, embora carregado de pesados grilhões. A natureza, com a morte, põe cobro à escravidão do corpo, mas a da alma só cessa com a virtude”. EPICTETO, *Máximas*, p. 9.

²⁰² “259. Se amo o corpo, se amo a riqueza, estou perdido. Eis-me escravo. Dei a conhecer o ponto pelo qual posso ser atacado”. EPICTETO, *Máximas* p. 87.

²⁰³ “329. (...) Para serdes livre, abri os olhos à verdade”. EPICTETO, *Máximas*, p. 107.

²⁰⁴ Conforme Epicteto afirma na seguinte máxima: “319. Quem pode impedir-te de seguir a verdade conhecida, e forçar-te a aprovar o que é falso? Tens um livre-arbítrio, do qual ninguém pode despojar-te. Se a tua liberdade pudesse ser forçada, a Divindade não teria por ti o cuidado de um bom pai e o que por ti tem na verdade”. EPICTETO, *Máximas*, p. 104. Conferir também a seguinte máxima: “179. Supondo-se que homem livre é aquele a quem tudo sucede como deseja, disse-me um louco, quero que me suceda tudo quanto me aprouver. Meu amigo, jamais andam juntas a loucura e a liberdade. A liberdade não é uma coisa somente belíssima, mas também racional, e não há nada mais absurdo nem mais irracional que desejar temerariamente e pretender que as coisas se verifiquem do modo pelo qual as pensamos. (...) E queres que na maior e mais importante de todas as coisas, como é a liberdade, impere o capricho e a imaginação? Não, meu amigo, a liberdade consiste em querer que as coisas sucedam não como as desejamos, mas como são”. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 56.

²⁰⁵ “71. Quem é o filósofo? Homem que, se o ouves, há de fazer-te certamente mais livre que todos os pretores”. EPICTETO, *Máximas*, p. 24.

controlar as vontades e os desejos²⁰⁶. A escravidão aparece não como estatuto civil, mas como descontrolo e intemperança²⁰⁷. Em suma, “situado num universo submetido à mais rigorosa determinação, o sábio estóico só pode encontrar a liberdade na aceitação voluntária da ordem universal”²⁰⁸, conforme afirma Gilson. Por fim, a mesma ideia defendida por Agostinho de que a liberdade só é possível em obediência aos ditames divinos já se encontra presente no texto de Epicteto, a partir dos casos de Diógenes e de Sócrates²⁰⁹. De forma que, como observado, a própria concepção agostiniana de liberdade não é original, mas busca na tradição estóica suas origens²¹⁰.

A tradição estóica, por sua vez, deve o deslocamento da liberdade para o interior da alma humana a Platão. É nos escritos do filósofo grego que se encontram os primeiros registros da associação entre liberdade e alma, por um lado, e escravidão e corpo, por outro. É quando os grilhões físicos adquirem um sentido figurado, passando a designar não correntes e amarras corpóreas, mas a submissão aos reclames do corpo. No livro VII da *República*, quando Platão, após fundamentar sua teoria metafísica por

²⁰⁶ “135. (...) Tu próprio não quererás ser general de exército, nem senador, nem cônsul, mas livre; e para alcançar essa liberdade, há somente um caminho: o desprezo das coisas que de nós não dependem”. EPICTETO, *Máximas*, p. 39. Conferir também a seguinte máxima: “180. Esperas ser feliz uma vez que tenhas obtido o que solicitas. Enganas-te; terás as mesmas inquietações, os mesmos cuidados, os mesmos aborrecimentos, os mesmos temores, os mesmos desejos. A felicidade não consiste em adquirir e desfrutar do adquirido, mas em não desejar, porque consiste em ser livre” (pp. 56-57).

²⁰⁷ Conforme a seguinte máxima: “213. Lembra-te de que o desejo das honras, da riqueza, não é o único que nos submete e escraviza, senão também o desejo de repouso de folga, de viagens, de estudo. (...) Todo homem, pois, que pretenda ser livre, não deseje nem deteste nada do que depende dos demais; a não ser assim, será necessariamente escravo”. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 68.

²⁰⁸ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 367.

²⁰⁹ “234. (...) Tu és livre? – Não. Lido por o ser, mas ainda não atingi tão venturoso estado; não me é dado ainda fitar os olhos firme e serenamente nos meus amos; ainda estou agrilhado ao corpo, e, embora alquebrado, pretendo conservá-lo; confesso a minha fraqueza. Se queres, porém, que te mostre homem verdadeiramente livre, menciono-te Diógenes. – E de que modo chegou a ser livre? – Destruindo, em si, tudo aquilo de que poderia a servidão apossar-se; desligado de tudo, isolado por toda parte, nada possuía; pedíeis-lhe o seu bem-estar, e ele o dava; pedíeis-lhe o pé, dava-o; todo o corpo, dava-o; mas estava fortemente ligado aos deuses e a ninguém cedia em obediência, em respeito, em submissão para com essa soberania. Ali estava a origem da sua liberdade. – Mas, replicas, esse exemplo é o de um único homem, a quem nada ligava ao mundo. – Queres, então, exemplo de homem que não estivesse sozinho? Sócrates tinha mulher e filhos, e não era menos livre que Diógenes, porque, tal qual Diógenes, tudo submetia aos deuses e à obediência devida à lei”. EPICTETO, *Máximas*, p. 77. No mesmo sentido a seguinte máxima: “303. (...) É o pudor, é a fidelidade, a constância, a submissão e os mandamentos dos deuses, a isenção de dor, de medo, numa palavra, a verdadeira liberdade”. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 99.

²¹⁰ Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, pp. 367-377.

meio da Alegoria da Caverna, passa a cuidar da educação filosófica, pode-se ler uma passagem contundente a respeito, na definição de dialética²¹¹. É no *Fédon*, diálogo destinado à compreensão da natureza da alma e de sua imortalidade, que Platão desenvolve em detalhe o que entende por alma e como o corpo pode ser visto como a prisão da qual a alma deve libertar-se²¹². Aí, somente na morte, “livres da loucura do corpo, conversaremos, como é correto, com homens que gozarão da mesma liberdade e conheceremos por nós mesmos a essência das coisas e talvez a verdade não seja mais que isso”²¹³. O próprio Platão não atribui a si essa nova perspectiva, mas sim à antiga tradição²¹⁴, da qual não nos restou texto algum.

Essa visão platônica era preponderante no contexto intelectual de Hobbes – afirma Skinner tanto que no humanismo renascentista Platão desempenhava uma influência mais forte que a de Aristóteles²¹⁵ quanto que a visão platônica, especialmente a do *Timeu* (qual seja, a de que o homem governado pela carne, com a aparente liberdade de fazer o que quiser, não é verdadeiramente livre, sendo as paixões como cavalos que precisam ser domados e os desejos condutores à escravidão), não difere

²¹¹ “Apenas com a dialética, sem contar com todos os sentidos, alguém tenta lançar-se, por meio da razão, em busca da essência de cada coisa e não desiste antes que apreenda só pela inteligência o que é o próprio bem, ele chega ao limite do inteligível (...). A essa caminhada (...) chamas de dialética. (...) Libertar-se dos grilhões, disse eu, voltar-se das sombras para as imagens e para a luz, ascender do subterrâneo ao sol e, sendo ainda impossível olhar na direção dos animais, das plantas e da luz do sol, olhar para as imagens divinas na água e para as sombras dos seres, mas não para as sombras das figuras projetadas por essa outra luz que, comparada à do sol, é uma imagem dele. Todo esse empenho com os estudos de que falamos tem a capacidade de elevar a melhor parte da alma até a contemplação do que há de excelente nos seres”. Cf. PLATÃO, *A república*, Livro VII, 532bc, p. 292.

²¹² O seguinte trecho é bastante ilustrativo: “Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele que seja a estritamente necessária, sem permitir que nos atinja com sua corrupção natural e conservando-nos puros de todas suas imundícies até que o deus venha nos libertar”. PLATÃO, *Fédon*, p. 128

²¹³ PLATÃO, *Fédon*, p. 128.

²¹⁴ Conferir a seguinte passagem: “assim, portanto, purificar a alma não é o mesmo, como diz a antiga tradição, que separá-la do corpo e acostumá-la a encerrar-se e recolher-se em si mesma, partindo de todos os pontos do corpo, e viver, seja nesta vida, seja na outra, sozinha e separada do corpo como liberta de uma cadeia?”. Cf. PLATÃO, *Fédon*, p. 129.

²¹⁵ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 45.

daquela dos escolásticos combatidos por Hobbes²¹⁶. Inclusive o filósofo inglês, ao recusar o contraste entre liberdade (vinda da razão) e licenciosidade (vinda do corpo, da paixão, do apetite), gera uma reação ultrajada por parte de Bramhall, que, indignado, afirma que o próprio Hobbes está sendo licencioso. Ao que Hobbes, em resposta, ridiculariza Bramhall: vontade racional não quer dizer nada. Livre é, para o pensador de Malmesbury, simplesmente quem pode agir de acordo com sua vontade²¹⁷.

Assim, frente a essa tradição que vai de Platão até o humanismo renascentista, Hobbes se porta de forma característica e, até mesmo, revolucionária²¹⁸. Na *Crítica ao De mundo de Thomas White*, redigida entre 1642 e 1643 mas somente lançada no século XX, Hobbes fala alguma coisa a respeito de liberdade, especialmente usando sua nova concepção para criticar as noções de White sobre causalidade e liberdade da vontade:

Para abordar a questão do livre-arbítrio, precisamos primeiro compreender que a liberdade consiste em movimento, e que qualquer coisa cujo movimento não está impedido é livre, de sorte que liberdade é ausência de impedimento ao movimento, e de qualquer coisa diz-se livre quando ela se move em uma direção particular, e quando seu movimento nessa direção não é impedido²¹⁹.

Assim, no geral o segundo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* tem um primeiro período que parece muito importante, com a definição de homem livre. Contudo, o mais relevante é o que é trazido na justificativa, ou seja, a restrição da liberdade apenas a coisas corpóreas. Também o fato de Hobbes apelar a quatro exemplos para provar sua tese não deve passar em branco: se o número é abundante assim, evidente que se trata de algo não banal e que precisa ser muito bem demonstrado.

²¹⁶ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 46.

²¹⁷ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 50.

²¹⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 43.

²¹⁹ HOBBS, *Crítica ao De mundo de Thomas White*, 37.3, citado por SKINNER em *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 124.

1.3. Compatibilidade entre medo e liberdade

Após precisar o que entende por liberdade e por homem livre, Hobbes passa, no capítulo XXI do *Leviatã*, a tratar de duas compatibilidades: as existentes entre a liberdade e o medo e entre a liberdade e a necessidade.

O pensador inglês inicia por compatibilizar liberdade com o medo em um parágrafo curto, de apenas três períodos:

§ 3 (1) O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. (2) Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. (3) E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar²²⁰.

Trata-se de uma mudança nos rumos do texto. Aparece na passagem um elemento que não havia sido tratado no plano da liberdade: o medo. Hobbes defende aqui que ele é compatível com a liberdade. Tendo-se em vista o que foi antes estipulado, acompanha-se a conclusão de Hobbes ao se considerar que o medo é algo interno e não um corpo externo.

De fato, o medo está entre as paixões analisadas por Hobbes na primeira parte do *Leviatã*, em seu capítulo VI, “Da origem das paixões”. De acordo com o filósofo, o medo é uma espécie de aversão: “a *aversão*, ligada à crença de dano proveniente do objeto, chama-se MEDO”²²¹. Já a aversão caracteriza-se pelo esforço

²²⁰ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

²²¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 51, Martins Fontes.

interno no agente em sentido contrário a alguma coisa²²², em oposição ao desejo ou apetite.

A se considerar o papel que o medo desempenha na teoria do pacto de união de Hobbes, o medo de fato não poderia se colocar como elemento impeditivo à liberdade de contratar para formar o Estado civil. No sistema do *Leviatã*, o pacto de união e o medo como elemento ensejador dele aparecem antes da presente discussão sobre a liberdade. Hobbes defende, em sua teoria da transmissão de direitos presente no capítulo XIV do *Leviatã*, que “os pactos celebrados por medo, na condição de simples natureza, são válidos”, oferecendo ainda diversos exemplos a corroborar a assunção²²³. Com isso, talvez se possa pensar se Hobbes não criou uma nova definição de liberdade somente para depois poder deixar o medo ser válido como elemento na fundamentação no contrato social. Pode-se questionar se o filósofo inglês não teria primeiro uma conclusão em mãos e depois teria criado as premissas necessárias para tal conclusão ser válida.

No primeiro período acerca da relação entre medo e liberdade, Hobbes postulou inicialmente uma afirmação categórica – o medo é compatível com a liberdade – e depois a provou por meio de um exemplo. E depois explicou o exemplo. Hobbes, entretanto, não explicou diretamente o motivo de o medo não ser incompatível com a liberdade. Tal motivo pode ser deduzido em função do que foi debatido anteriormente: pelo fato de o medo não ser um impedimento corporal externo, mas sim como “parte da constituição da própria coisa” (na passagem do primeiro parágrafo) ou ainda algo pertencente a “vontade, desejo ou inclinação” (como no segundo parágrafo).

²²² HOBBS, *Leviatã*, p. 47, Martins Fontes. Hobbes ainda oferece uma análise etimológica do termo a complementar sua definição.

²²³ HOBBS, *Leviatã*, p. 120, Martins Fontes.

Apesar de agir por medo, o homem faz o que faz por vontade própria. Por quê? Porque poderia agir diferente. Não existe nada externo ao homem que o obrigue a jogar seus bens ao mar. Se aparecesse uma criatura monstruosa e segurasse o homem e controlasse seus movimentos a ponto de forçá-lo a jogar suas coisas ao mar, aí sim seria o caso de ausência de liberdade. Mas o medo não é o caso. O homem ainda tem a possibilidade de jogar ou não as coisas ao mar. É livre para decidir a respeito: aqui ele tem opção, “podendo recusar fazê-lo se quiser”. E por isso “tratando-se da ação de alguém que é livre”. Ainda resta uma opção.

O exemplo trazido por Hobbes é emprestado da tradição. Está presente no livro III, 1110a, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, curiosamente o maior adversário de Hobbes nas questões a respeito da liberdade. Mas as consequências obtidas a partir do exemplo são bem distintas para o filósofo inglês em relação ao Estagirita. Este considera que quem atira seus bens ao mar por medo atua em parte por vontade e em parte não conforme a vontade²²⁴. O exemplo também, dentro da obra de Hobbes, não é original do *Leviatã*: está presente desde 1640 na redação dos *Elementos*.

Hobbes segue desenvolvendo a explicação da compatibilidade entre liberdade e medo mobilizando outro exemplo no segundo período do parágrafo. Nesse ponto Hobbes segue a linha do período anterior, tratando agora do pagamento de dívida. A pessoa pode pagar ou não: “ninguém impede a abstenção do ato”. Em ambos os exemplos são colocados em jogo elementos fundamentais: o primeiro é a vida, o segundo é a própria liberdade (ou seja, evitar ser preso). Aqui é a liberdade de agir para manter a própria liberdade. E novamente Hobbes realça os temas fundamentais da passagem recorrendo às fontes em itálico: “*medo*” e “*liberdade*”.

²²⁴ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 41.

Hobbes termina o terceiro parágrafo com um período em que, a partir de um novo exemplo, acaba conduzindo a discussão para um novo tema (ou até uma nova espécie de liberdade, a liberdade civil, a liberdade no interior do Estado). No terceiro período, alguns temas tratados anteriormente são trazidos para possibilitar-se uma nova conclusão. Encontra-se na passagem a liberdade civil, a liberdade no interior do Estado civil, caracterizada pela observação à lei. A lei já havia sido mencionada por Hobbes no exemplo da fala livre, caracterizada como a fala que não é proibida por lei. Hobbes defende que os atos praticados por medo da lei são mesmo assim atos livres. De fato, pois são atos praticados por medo da lei. Se fossem praticados por coerção física (como levar preso alguém), aí não haveria liberdade. Mas o homem pode escolher seguir a lei ou não. É possível mais de uma ação, pois o constrangimento físico, no caso da lei, não é absoluto.

O fito da lei de forçar seu cumprimento a partir do medo de punição é também um elemento trazido do direito romano para o sistema de Hobbes, de acordo com os textos do jurista romano Ulpiano²²⁵.

A partir do exposto, já vai se conformando a noção de que a liberdade existe ainda dentro do Estado civil. O homem é livre, mesmo se amarrado por leis. Pois não tem sempre um constrangimento físico para agir. A lei não acaba totalmente com a liberdade, mas sim a restringe. Esse tema será decisivo para as propostas de Hobbes a respeito da existência de liberdade no plano político.

Por fim, encontra-se presente nessa abordagem do medo no *Leviatã* uma modificação na teoria de Hobbes, uma vez que no *Do cidadão* o filósofo considerou ser o medo um impedimento arbitrário à liberdade. No nono capítulo dessa obra, Hobbes

²²⁵ De acordo com SKINNER, “o *Digest* [*Digesto*], 1985, I.1.1, v.1, p. 1, cita Ulpiano para a concepção de que a lei nos torna bons sobretudo por induzir ao medo de punição (*‘metu poenarum’*)”. Cf. *Liberdade antes do liberalismo*, p. 18.

alega haver dois tipos de impedimento à liberdade: o primeiro seria o impedimento externo e absoluto (com os exemplos retomados no *Leviatã* da água represada e do viajante impedido de prosseguir por muros) e o segundo o impedimento arbitrário. O arbitrário seria aquele proveniente de um processo de escolha, impedido pela força da paixão, destacando-se dentre as paixões exatamente a paixão do medo²²⁶. Em um momento posterior do texto, Hobbes ainda retoma a situação por meio do medo de se desobedecer a Deus²²⁷, como algo exterior ao agente (tanto o castigo estatal como o poder de Deus) mas incorpóreo, que leva a uma força emocional do agente a não agir²²⁸. Skinner, em *Hobbes e a liberdade republicana*, explica essa alteração na teoria (dada a exclusão dos impedimentos arbitrários ou intrínsecos ao movimento, restando no *Leviatã* apenas o impedimento externo e corpóreo) em função de dois motivos. A primeira causa seria para resolver o problema da relação entre liberdade de agir e poder de executar a ação. A modificação está presente já no tratado contra Bramhall *Sobre liberdade e necessidade*, em duas passagens características²²⁹. Trata-se, afirma Skinner, de um *topos* escolástico, essa relação entre não poder andar por estar amarrado e por estar doente. Os escolásticos diziam que em ambos os casos falta liberdade. Hobbes diz que apenas em um dos casos. Um exemplo de escolástico que defende isso é Roderico de Arriaga, nas suas *Disputationes* de 1644²³⁰. Já a segunda explicação da mudança de posição de Hobbes seria para resolver a confusão entre agir voluntariamente e agir

²²⁶ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 9.9.

²²⁷ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 15.7.

²²⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 113-115.

²²⁹ Quais sejam: “diz-se que a água desce *livremente*, ou tem a *liberdade* de descer pelo leito do rio, por não haver impedimento nessa direção, mas não de lado, pelo impedimento das bordas. E, embora a água não possa subir, nunca se diz que ela carece da liberdade para subir, mas da *faculdade* ou do *poder*, por estar o impedimento na natureza da água e ser a ela intrínseco (Hobbes, 1840a, pp. 272-4)” e “assim, também dizemos que, quem está amarrado carece da liberdade de partir, por estar o impedimento fora dele, nos laços que o prendem; ao passo que não dizemos o mesmo de quem está doente ou paralítico, por estar o impedimento nele próprio (Hobbes, 1840a, p. 274)”. Ambas citadas por SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 129-130.

²³⁰ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 130-131.

compulsoriamente, como no exemplo de jogar os bens no mar para se salvar. O medo seria um impedimento arbitrário, ou seja, o medo tiraria a liberdade, o que Hobbes em outras passagens diz o contrário, para justificar as convenções aceitas por medo. Eliminando os impedimentos intrínsecos essa confusão se resolve. O medo não é um impedimento externo, então ele não tira a liberdade. No *Leviatã*, XXI, fica claro que, quando o homem joga os bens ao mar para se salvar, age voluntariamente²³¹.

1.4. Compatibilidade entre liberdade e necessidade

Tendo defendido a compatibilidade entre a liberdade e o medo, Hobbes avança o capítulo XXI do *Leviatã* tratando da compatibilidade entre a liberdade e a necessidade. Para tanto, demanda um extenso parágrafo com seis grandes e densos períodos. Nessa passagem, o autor primeiramente enuncia com clareza sua tese, para, na sequência, buscar comprová-la por meio de dois exemplos. O primeiro exemplo é apenas mencionado, ao passo que o segundo exemplo requer uma explicação em dois planos. No primeiro plano, Hobbes justifica a existência da liberdade a partir da vontade e a existência da necessidade a partir da cadeia causal que remonta até Deus. No segundo plano, Hobbes argumenta *a contrario sensu*, mostrando a contradição que seria resultante de uma perspectiva diferente da sua.

Hobbes inicia a abordagem do tema de maneira incisiva:

§ 4 (1) A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa,

²³¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 131.

numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está em Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da *necessidade*²³².

Hobbes novamente está compatibilizando a liberdade com um elemento que, à primeira vista, parece não ser compatível. A. P. Martinich, em função disso, qualifica o filósofo de Malmesbury de compatibilista, um termo do próprio Hobbes²³³. Hobbes pode ser chamado de compatibilista pois, apesar de haver um determinismo em seu sistema, existe a liberdade.

O tema da relação entre a liberdade e a necessidade é uma das grandes discussões da história da metafísica ocidental, a ponto de Michel Malherbe afirmar que “a controvérsia entre a liberdade e a necessidade é inesgotável”²³⁴. Um tema espinhoso e complicado, ao qual o próprio Hobbes dedicou, antes da redação do *Leviatã*, ao menos dois livros inteiros – os mencionados *Sobre liberdade e necessidade* e *Questões sobre liberdade, necessidade e acaso*. Considerando que aqui o filósofo resume sua concepção em apenas um parágrafo, é de se esperar que o texto seja mesmo extremamente denso.

Assim, da mesma maneira que no parágrafo anterior, a respeito de liberdade e medo, Hobbes começa com um postulado bastante direto: há compatibilidade entre liberdade e necessidade. Os dois termos principais do parágrafo, “liberdade” e “necessidade”, são registrados em itálico.

E, novamente da mesma forma que no parágrafo precedente, o filósofo inglês inicia a demonstração de seu ponto de vista por meio de um exemplo. É o caso, já utilizado anteriormente, da água. Não sem motivo, é o primeiro exemplo usado ao falar de liberdade no primeiro parágrafo. O filósofo afirma que a água, ao descer do canal,

²³² HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

²³³ Cf. MARTINICH, *Hobbes dictionary*, p. 197.

²³⁴ MALHERBE, *Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes*, p. 45.

age tanto com liberdade quanto com necessidade. Por quê? Com liberdade: pois nada a impede, pois não há nenhum obstáculo corporal e externo ao seu movimento. Com necessidade: pois a água não poderia agir diferente. Com isso, observa-se que não é necessário haver mais de uma opção de ação para haver liberdade (como no caso do exemplo anterior). A definição hobbesiana de liberdade é bastante estrita: é ausência de oposição física e apenas isso. Não havendo constrangimento corporal, há liberdade.

Após o exemplo da água, Hobbes faz uso de outro exemplo. Novamente na mesma sequência do primeiro parágrafo, Hobbes trata agora do homem. Primeiro o filósofo mostra que a ação do homem é livre. Depois mostra que é necessária. A ação do homem é livre porque é voluntária, porque é derivada de sua vontade. O homem age por sua vontade, e não por coação exterior. Não havendo um impedimento externo a seu movimento, o homem é, então, livre.

Fica difícil, contudo, comparar os dois exemplos. Pois a água, a que tudo indica, não tem vontade e não age voluntariamente. Hobbes não acentua esse fato.

A ação do homem é necessária porque as ações são efeitos de causas anteriores que os condicionam. Nada ocorre sem motivo. Toda ação humana é determinada por uma sequência causal que lhe é prévia. Tudo está entrelaçado, tudo ligado entre si, com implicações de causa e efeito entre uma coisa e outra²³⁵. Chega-se com isso até a primeira causa, que é Deus. Por isso tudo o que existe tem que existir necessariamente. Nada poderia ser diferente do que é.

De acordo com Martinich, um problema para se aceitar o determinismo é que, na análise hobbesiana, os homens não reconhecem que há diferença entre compulsão e necessidade. Compulsão pode ser entendida como “uma força externa

²³⁵ Cf. MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 197.

violenta que causa algum comportamento (...). Necessidade é simplesmente a corrente causal que segue as leis físicas do universo”²³⁶. É por isso que Hobbes defende que ao agir por amor, vingança ou luxúria um homem pode estar livre da compulsão, mas não livre da necessidade. Desta não se livra jamais, uma vez que “livre da necessidade, eu digo, nenhum homem pode estar”²³⁷.

Aparece na argumentação Deus como o primeiro motor da cadeia causal. Materialista que é, Hobbes não concebe Deus como um ser perfeitíssimo do mundo transcendental. Para o filósofo inglês, Deus é o primeiro causador de tudo, o primeiro motor. Referência a Aristóteles. A respeito da relação entre o livre-arbítrio e a onipotência divina, Renato Janine Ribeiro esclarece que é uma “questão que na verdade se reduz a esta: como conciliar dois atributos de Deus, a onipotência (que inclui a presciência) e a justiça, identificada como bondade e misericórdia?”²³⁸. Somente aceitando-se a onipotência divina é que seria, assim, possível a ciência humana. Essa, para subsistir, deve decorrer da inexistência do livre-arbítrio: “só haverá então ciência humana se não houver livre-arbítrio, se todas as ações humanas, como os acontecimentos naturais, forem necessitadas, porque no universo não se pode separar um movimento de todos os mais”²³⁹. Dada, então a infinitude do poder de Deus, as ações humanas devem ser todas determinadas. Com isso, o castigo, segundo Hobbes, não tem caráter punitivo, sendo antes exemplar e por isso preventivo²⁴⁰.

O filósofo inglês prossegue explicando o que começou a demonstrar anteriormente:

²³⁶ MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

²³⁷ HOBBS, *Sobre liberdade e necessidade*, pp. 261-262, edição Molesworth, citado por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

²³⁸ JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, p. 33.

²³⁹ JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, p. 35, aludindo a *Liberty, necessity, and chance*, p. 421.

²⁴⁰ Cf. JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, pp. 36-37.

§ 4 (2) De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta²⁴¹.

Nesse pequeno período, novamente o termo “necessidade” destacado pelo uso de itálico. Havendo conexão entre todas as causas, segue-se que tudo que ocorre é determinado por causas precedentes. Dessa forma, defende Pettit que “sendo um materialista e determinista, ele [Hobbes] rejeita a ideia de que possa haver algo que mereça ser chamado de ‘liberdade como não necessidade’”²⁴². A partir disso, afirma Tönnies que “o determinismo filosófico representado por Hobbes não faz senão desenvolver o pensamento já conhecido pelos teólogos não alheio à sabedoria popular: que todas as coisas e todos os fatos estão relacionados entre si”²⁴³. Tal concepção parte de algumas pressuposições que precisam ser explicitadas. Uma primeira pressuposição é que o mundo é lógico, ou seja, que suas ocorrências seguem uma razão determinada. Outra pressuposição é que não há identidade entre o ser e o pensamento – o real é constituído unicamente pelas sucessões físicas e mecânicas, que só podem ser compreendidas a partir de sua accidentalidade física, submetida a regras próprias. Trata-se do ponto de vista próprio das ciências naturais, pelo qual movimentos mecânicos provocam movimentos mecânicos e não provocam movimentos espirituais²⁴⁴.

Há uma tendência a considerar que as ações dos homens não são necessárias. Mas isso ocorre não porque as ações não sejam necessárias, mas porque não é possível observar e calcular todas as causas que conduzem à ação humana. Se fosse possível considerar a totalidade dos eventos ficaria evidente a necessidade das ações humanas. Nesse ponto, um questionamento pode ser colocado ao pensamento de

²⁴¹ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

²⁴² PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 139. Pettit ainda classifica Hobbes como “materialista e determinista”, pouco antes do trecho citado.

²⁴³ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 191.

²⁴⁴ Cf. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 192.

Hobbes. Se não é possível observar todas as causas atuantes, como é possível saber que elas existem? Qual é a origem desse conhecimento? Tal questionamento Hobbes não tardará a responder.

Na sequência, Hobbes segue desenvolvendo o raciocínio:

§ (3) Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos que isso²⁴⁵.

O homem não é capaz de observar toda a cadeia de conexões causais. Mas Deus, que tudo vê, é capaz. Então Deus pode determinar com certeza que a ação humana é tanto livre quanto necessária. Ora, sendo assim “a doutrina da necessidade não significa outra coisa que não que tudo flui da vontade eterna de Deus, e quem assim pensa considera Deus como todo-poderoso”²⁴⁶. É por isso que Hobbes defende que a reza não tem o poder de mudar a vontade de Deus. Ela serve apenas como a expressão de um desejo – não o de que se cumpram nossas vontades, mas sim a vontade de Deus.

O questionamento anterior, entretanto, ainda se mantém. Assumindo que Hobbes não seja Deus, como Hobbes sabe disso? Há alguma maneira de isso ser provado? Hobbes deixa a questão em aberto por ora, respondendo-a contudo na sequência do texto:

§ 4 (4) Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa²⁴⁷.

Ainda desenvolvendo a mesma argumentação, na passagem Hobbes busca explicar o que afirmou anteriormente, a julgar pelo uso do “porque” no início do período. O

²⁴⁵ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

²⁴⁶ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 202.

²⁴⁷ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

filósofo afirmou anteriormente que Deus pode ver tudo e, por isso, determinar a necessidade das ações humanas. E que Deus é a causa de tudo (afirmou antes tanto que Deus é “a primeira de todas as causas” quanto que Deus “vê e dispõe todas as coisas”). Na passagem analisada Hobbes retoma a mesma noção, afirmando que não é possível ao homem ter paixão ou outro apetite (o que inclui a vontade) que não seja causado por Deus. Ou seja, Deus é a causa de tudo, é o que unifica tudo. De modo que se torna possível, enfim, conhecer a cadeia completa de causas e efeitos, porque tudo o que existe submete-se à mesma causa primeira, que é Deus. Tudo irradia de Deus, tudo é efeito do que Deus fez e faz. Nenhuma vontade humana, então, tem causa em si própria, mas todas remontam a Deus.

A primeira parte do período, inobstante, parece apontar em direção diferente. Além de parecer desnecessária para a argumentação, ela exige um maior esforço para compreensão. Hobbes postula que os homens podem fazer muitas coisas que Deus não ordenou. Ora, se Deus é a causa de tudo, como o próprio filósofo por três vezes salientou, como é possível ao homem fazer algo sem ser mandado por Deus? Talvez para preservar a liberdade, talvez para que o mal possa ser explicado.

Nesse sentido, Hobbes faz uma distinção importante, entre a ação e a vontade. Deus é a causa dos apetites e das paixões humanas, mas não do que os homens fazem (ou seja, de suas ações). Em suma, Hobbes defende que Deus não é autor do que os homens fazem, mas é causa de todas as vontades e apetites. Hobbes, observe-se, não fala em causa nas duas situações, mas em autoria em uma e em causa na outra.

Ainda prosseguindo a análise, Hobbes aprofunda sua argumentação:

§ 4 (5) E se caso sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende

da vontade do homem, a *liberdade* seria uma contradição e um impedimento à onipotência e *liberdade* de Deus²⁴⁸.

Na passagem, o esforço de explicar a compatibilidade entre liberdade e necessidade é mantido, com nova referência a Deus e a sua vontade. A vontade divina faz a vontade do homem ser necessária, o que se encontra de acordo com a corrente causal que remonta a Deus. E que por isso, num argumento condicional (se A, então B), existe a liberdade do homem. A liberdade humana precisa depender de Deus. Se ela não depender, então Deus não seria onipotente e nem livre, pois o homem agiria independentemente do poder de Deus. Por isso é que as ações humanas são necessárias (Hobbes, nesse momento, busca provar a necessidade, e não a liberdade, do homem). A vontade do homem é necessária justamente porque se não fosse iria contradizer a onipotência e a liberdade de Deus.

A referência a Deus para a compreensão da compatibilidade entre necessidade e liberdade é objeto também de uma passagem da polêmica contra Bramhall em *Sobre liberdade e necessidade*. Faz parte da doutrina teológica de Hobbes: as ações de Deus necessariamente são boas e as ações de Deus são livres. De forma que não há contradição em algo ser necessário e ser livre²⁴⁹. Essa menção à necessária bondade divina, entretanto, é abandonada na argumentação do *Leviatã*.

Na conclusão, Hobbes traz novos elementos:

§ 4 (6) E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela *liberdade* natural que é a única propriamente chamada *liberdade*²⁵⁰.

Uma primeira informação nova e relevante é que essa liberdade de que Hobbes tratou até aqui (correspondente à ausência de oposição ao movimento corpóreo) é chamada por

²⁴⁸ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

²⁴⁹ Cf. MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 197.

²⁵⁰ HOBBS, *Leviatã*, p. 172.

ele de liberdade natural²⁵¹. O termo “natural” é bastante importante na filosofia de Hobbes. Em Hobbes, o que se opõe ao natural é o civil ou artificial. Com o que o intérprete já pode imaginar que a liberdade em sentido impróprio há de ser uma liberdade não natural, mas sim civil ou artificial.

Nessa conclusão, o filósofo repete o que afirmou no começo do capítulo: que essa liberdade natural, a liberdade como ausência de impedimento físico, é a liberdade propriamente dita. É a única. Tendo deixado isso bem claro mais de uma vez, observa-se um incontestável realce na ideia – certamente não sem motivo. Assim, a se pensar em uma taxonomia da liberdade em Hobbes, no presente momento do texto pode-se dizer que a liberdade natural inclui a liberdade humana de agir sem impedimento corporal ao movimento. Não existe uma oposição entre liberdade natural e liberdade humana, mas sim entre liberdade natural e outro tipo de liberdade que posteriormente Hobbes deverá mencionar e desenvolver.

Ao fim, Hobbes deixa claro que acabou a primeira parte do capítulo (a partir de “e isso é suficiente”), que teve como tema a liberdade natural. Os quatro primeiros parágrafos, acima analisados, formam assim a introdução do capítulo. Como o capítulo tem como tema a liberdade dos súditos (segundo seu título), conclui-se que a liberdade natural serve de base para a discussão posterior a respeito da liberdade do súdito. Nessa introdução, Hobbes definiu a liberdade natural, mostrou como o ser humano também está sujeito a essa liberdade natural e como ela é compatível com duas coisas, com o medo e a necessidade.

Além do *Leviatã*, conforme já mencionado, Hobbes tratou anteriormente do tema da necessidade em outros textos. Na obra polêmica *Anti-White*, por exemplo,

²⁵¹ Diferentemente da terminologia empregada por Skinner, que chama de liberdade natural a liberdade humana no estado de natureza do sistema hobbesiano.

Hobbes define a necessidade como “o que não é capaz de não ser”²⁵². Já no *Do corpo* Hobbes não conceitua explicitamente a necessidade, mas afirma que o ato necessário é aquele que sua produção é impossível de ser evitada²⁵³. Em suma, para Hobbes, tudo o que existe deve necessariamente existir. Tudo que deve ser deve ser e não deve não ser.

Em relação a esse ponto, na polêmica com Bramhall Hobbes tem oportunidade de explicar melhor sua posição. O bispo faz distinção entre dois tipos de necessidade, apoiado na filosofia medieval, entre necessidade absoluta e necessidade hipotética. Por exemplo: é absolutamente necessário que sete seja maior que cinco, mas é somente hipoteticamente necessário que matemática seja difícil para certa pessoa. Para Bramhall, assim, necessidade hipotética seria compatível com a liberdade, mas necessidade absoluta não seria. Em relação a esse ponto, Hobbes defende em *Sobre liberdade e necessidade* que isso tudo é falso e que seus termos escolásticos dão aparência de profundidade. Há, na verdade, apenas um tipo de necessidade. Ou algo é necessário ou não é²⁵⁴.

Em sua *Consolação da filosofia*, Boécio concede que a necessidade exista, mas que ela só pode ser conhecida por Deus²⁵⁵. Com isso, Boécio conclui que “portanto, não nos enganamos ao dizer que, se vemos as coisas da perspectiva divina, são necessárias; mas, consideradas nelas mesmas, estão livres de qualquer vínculo com a necessidade”²⁵⁶. Assim, mantêm-se tanto a liberdade como a necessidade – esta, pela

²⁵² HOBBS, *Anti-White*, edição Molesworth, p. 424, citado por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

²⁵³ HOBBS, *De corpore*, 10.5, citado por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 198.

²⁵⁴ HOBBS, *Sobre liberdade e necessidade*, edição Molesworth, p. 262, citado por MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, p. 199.

²⁵⁵ Cf. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, p. 153.

²⁵⁶ BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, p. 155.

perspectiva divina, aquela, pela perspectiva do homem, a partir de sua configuração racional²⁵⁷.

Em posição oposta à de Boécio em relação à necessidade da vontade encontra-se, de acordo com Gilson, Duns Scot. É nele que é defendida em termos definitivos uma vontade espontânea e não determinada, por meio de uma oposição radical entre a ordem da natureza, totalmente necessária, e a ordem da vontade, que é livre. Nos termos de Gilson a esse respeito, “toda natureza é essencialmente determinada e princípio de determinação; toda vontade é essencialmente indeterminada e princípio de indeterminação”²⁵⁸. Essa oposição entre a necessidade da natureza e a liberdade da vontade interior é parte da síntese realizada por Tomás de Aquino entre as posições opostas de Boécio e Scot²⁵⁹. Tomás aceita de Boécio a proposição de que um ato oriundo do livre-arbítrio é um juízo livre, mas acrescenta a consideração de Scot que se trata também de um ato do querer da vontade, e não da razão julgadora²⁶⁰. É essa síntese escolástica encarnada por Tomás que Hobbes visa combater em suas considerações a respeito da compatibilidade entre necessidade e liberdade.

De qualquer forma, a concepção de uma necessidade causal abrangendo a totalidade do mundo natural é uma ideia bastante antiga, também passível de ser buscada na Grécia clássica. A questão da necessidade e do determinismo a partir das causas gera, desde a antiguidade, a concepção de que há um destino – ou sina, ou fortuna, ou fado, ou providência – imutável ao qual os homens devem se submeter. A

²⁵⁷ Cf. o seguinte excerto de Gilson a respeito: “Boécio mostrou muito bem que uma espontaneidade pura se acomoda sem dificuldade a um determinismo absoluto e à necessidade que dele resulta”. *O espírito da filosofia medieval*, pp. 366-367.

²⁵⁸ GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 375. Cf. ainda a seguinte passagem: “assim, a liberdade se concentra aqui na indeterminação radical da vontade, cujas decisões imprevisíveis jorram do interior, como de uma fonte de determinações que nada determina”. Cf. *O espírito da filosofia medieval*, p. 376.

²⁵⁹ Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 379.

²⁶⁰ Cf. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 380.

noção passou por interessantes caminhos desde os primórdios até Hobbes se posicionar a respeito.

Antes de Hobbes, no Renascimento o tema foi muito discutido e sofreu algumas inflexões características em comparação com a visão medieval e antiga. Ernst Cassirer, em *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, aborda o tema em detalhe. O Renascimento, de acordo com o filósofo alemão, trouxe o homem ao centro do universo, e com isso a própria noção de destino ou fortuna foi deslocada. Se antes o homem era submisso aos caprichos da deusa Fortuna, com o Renascimento ele parece apto a opor-se a ela e mesmo a guiá-la. A concepção de fortuna em Maquiavel, que pode ser dobrada pela força viril do homem possuidor de *virtù*, atesta essa mudança²⁶¹. No *Espaço da besta triunfante*, escrito moral de Giordano Bruno, uma simbolização desse conceito tem lugar: a deusa Fortuna pede a Zeus e aos demais deuses que ocupe o lugar de Hércules nas constelações – mas o pedido é negado, já que a coragem simbolizada por Hércules é-lhe superior, chegando mesmo a dominar a fortuna²⁶². O nome que mais detalha as posições encontradas no Renascimento parece ser, segundo Cassirer, o de Pomponazzi, e a obra, *De fato, libero arbitrio e praedestinatione*, na qual a posição escolástica é espelhada em sua tentativa de compatibilizar a presciência divina com a liberdade da vontade interior humana²⁶³. Mas a novidade propriamente renascentista, ainda de acordo com Cassirer, está em Lorenzo Valla, em seu *De libero*

²⁶¹ Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 128.

²⁶² CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 124, citando Giordano BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante*, segundo diálogo, terceira parte, pp. 486 e ss. Essa mesma imagem do embate de Hércules contra a Fortuna, com a vitória do primeiro, havia sido representada no casamento de Lucrecia Bórgia com Alfonso de Este. Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 123. Com o que, afirma Cassirer, “numa época em que os pensamentos fundamentais sobre a posição do homem em relação ao mundo, sobre liberdade e destino atestam sua influência até nas festividades populares”. Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 125.

²⁶³ Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 126. Mesmo que Pomponazzi aceite a autoridade da Igreja, sua pesquisa é feita de forma unicamente racional. Por isso Pomponazzi pode, segundo Cassirer, ser chamado de o último escolástico e o primeiro iluminista, sendo ele também o primeiro pensador a romper efetivamente a ética da metafísica. Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 136.

arbitrio, que abre modificações tanto na exposição quanto no conteúdo do problema da liberdade. Valla, ineditamente desde a antiguidade clássica, aborda a liberdade desprovido de qualquer fundamento cristão ou teológico, munido apenas da chamada razão natural²⁶⁴. Valla admite que a pergunta essencial – “como é possível que o homem, como criatura, possa dever a Deus a totalidade do seu ser e, não obstante, ser agraciado com a liberdade da decisão sobre sua vontade, graças à qual é responsabilizado por seus atos?”²⁶⁵ – não é capaz de resposta filosófica. O que não impede, entretanto, que a resposta seja oferecida de forma simbólica, em que “a presciência divina é representada pela figura de Apolo, a onipotência divina pela figura de Júpiter. Essas duas potências não se opõem entre si, pois o conhecimento do porvir é tão incapaz de criar o futuro quanto o conhecimento do presente é de criá-lo”²⁶⁶. Essa retomada do pensamento pagão, inclusive com a inserção de temas astrológicos, é marca distintiva do pensamento renascentista.

Na Idade Média, o nome fundamental é mais uma vez o de Boécio. Ele chega mesmo a distinguir o destino da providência. Da mesma forma que havia bem distinguido a liberdade da necessidade a partir das diferentes perspectivas – a liberdade no ponto de vista humano, necessariamente ignorante; a necessidade do ponto de vista divino, que tudo conhece –, ele também considera a providência do ponto de vista da inteligência puramente divina e o destino a partir do ponto de vista da criatura²⁶⁷. Dessa

²⁶⁴ Cf. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, pp. 131 e ss.

²⁶⁵ CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 135.

²⁶⁶ CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, pp. 134-135.

²⁶⁷ Cf. as seguintes passagens: “tudo o que vem ao mundo, todos os seres sujeitos à mudança, encontram sua causa, sua ordem e sua forma na estabilidade da inteligência divina. Esta, firme na cidadela de sua indivisibilidade, fixa uma regra multiforme ao governo do universo. Quando se considera essa regra do ponto de vista da pureza da inteligência divina, chamamo-la Providência; mas quando se considera com relação àquilo que ela põe em movimento e ordena, é o que os antigos chamavam Destino. Ver-se-á facilmente que se trata de duas coisas diversas, se examinarmos a natureza de cada uma delas. Com efeito, a Providência é precisamente a razão divina que reside no princípio supremo de todas as coisas e que ordena o universo; quanto ao Destino, trata-se da disposição inerente a tudo o que pode mover-se, e pela qual a Providência reúne todas as coisas, cada uma no seu devido lugar”. BOÉCIO, *A consolação da*

forma, quanto mais conhecimento e bom uso da razão o homem tiver, mais próximo da inteligência divina estará e, portanto, melhor apto a sondar as realizações do destino. O espanto frente aos desígnios do destino seria, para Boécio, expressão de ignorância²⁶⁸. E, por isso, todo e qualquer acontecimento jamais está sujeito ao acaso, que simplesmente não existe. Acaso não é mais que ignorância em relação às causas e à cadeia de acontecimentos que determina algum efeito²⁶⁹. A posição de Boécio resolve bem a clássica questão que surge com o cristianismo, e mesmo antes, a partir da divindade como causa do determinismo de todas as ocorrências no mundo natural. Epicteto, em suas máximas, já expressa essa concepção²⁷⁰. E ela fica evidente nas reflexões de Agostinho: Deus prevê inclusive a liberdade, que existe e está determinada de antemão, pois, como iria emular Boécio, prever não é o mesmo que forçar²⁷¹. De toda forma, o recuo em direção à concepção de destino pode ser feito em direção até as obras

filosofia, p. 117. E: “É essa mesma ordem do Destino que tece os liames das ações dos seres humanos às suas diferentes fortunas segundo um encadeamento imutável de causas, dado que têm sua origem na Providência”. Cf. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, p. 119.

²⁶⁸ Cf. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, pp. 120-121.

²⁶⁹ Cf. as seguintes passagens: “se definirmos o acaso como um acontecimento produzido acidentalmente e não por uma sequência de qualquer tipo de causa, longe de consentir na definição, considero essa palavra absolutamente desprovida de sentido, salvo a significação da realidade a que ela se refere. Com efeito, se Deus obriga todas as coisas a se dobrarem às suas leis, onde haveria lugar para o acaso? Nada pode ser feito a partir do nada: esse é um axioma cuja verdade jamais foi contestada. (...) o que ocorre não provém do nada; o acontecimento tem causas próprias, cujo conteúdo imprevisto e inesperado parece ter sido produzido pelo acaso”. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, pp. 130-131. E em suma: “podemos portanto definir o acaso como um acontecimento inesperado, resultado de uma somatória de circunstâncias, que aparece no meio de ações realizadas com uma finalidade precisa; ora, o que provoca um tal conjunto de circunstâncias é justamente a ordem que procede de um encadeamento inevitável e tem como fonte a Providência, que dispõe todas as coisas em seus lugares e tempos”. Cf. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, p. 133.

²⁷⁰ “170. – Como poderei persuadir-me, disse alguém a Epicteto, de que todas as minhas ações são vistas pela Divindade, sem que uma só passe inadvertida? Respondeu-lhe Epicteto: – Não estás persuadido de que todas as coisas do mundo estão entrelaçadas? – É claro. Não estás persuadido de que as coisas terrenas são reguladas pelas celestiais? – Estou.”. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 52.

²⁷¹ “Se não me engano, não se segue da tua previsão que tu forçarias a pecar aquele de quem previste que haveria de pecar; nem a tua presciência mesma o forçaria a pecar. Ainda que, sem dúvida, ele houvesse de pecar, pois de outra forma não terias tido a presciência desse acontecimento futuro. Assim também, não há contradição a que saibas, por tua presciência, o que outro realizará por sua própria vontade. Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade (...). Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem contudo ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, ele é o justo punidor. Compreende, destarte, com que justiça Deus pune os pecados: pois ainda que os sabendo futuros ele não é quem os faz”. Cf. SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, pp. 160-161.

fundadoras da tradição ocidental. A cultura grega inclusive associava a noção de destino a uma deusa particular, a Moira. Na *Odisséia* de Homero é exposta a concepção de que o destino de Tróia é ser conquistada pelos gregos dentro do cavalo²⁷² e de que o destino de Ulisses é objeto de lamentos por parte de seu filho Telêmaco²⁷³. E na *Ilíada* as referências à força inescapável do destino são ainda mais frequentes. Na obra de Homero, o destino é absolutamente implacável, independentemente da postura que se assumia²⁷⁴, não estando nem mesmo os mais poderosos deuses imunes a seus mandamentos²⁷⁵.

²⁷² No Canto VIII o poeta canta que “o Destino assentara que fosse assolada a cidade, quando abrigasse o possante cavalo, que tinha no bojo fortes Argivos, que a morte e o extermínio aos Troianos levaram”. Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto VIII, v. 511, p. 122.

²⁷³ No Canto XV, Telêmaco lamenta que “de Ítaca sou proveniente; meu pai Odisseu tem por nome, se é que ainda vive; já deve ter tido destino funesto”. Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto XV, v. 268, p. 212.

²⁷⁴ Como na seguinte fala de Heitor à sua esposa Andrômaca, quando ela tenta persuadi-lo a não enfrentar Aquiles: “minha tolinha, por que, desse modo, afliges tua alma? Homem nenhum poderá, contra o Fado, mandar-me para o Hades, pois quero crer que a ninguém é possível fugir ao destino, desde que nasça, seja ele um guerreiro de prol ou sem préstimo”. Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto VI, vv. 487-488, p. 177.

²⁷⁵ Como no seguinte lamento de Zeus para Hera em função da morte de um filho seu na guerra: “Pobre de mim, o destino asselou que o mais caro dos homens, o meu Serpédone, tombe hoje aos golpes de Pátroclo exímio”. Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto XVI, v. 433, p. 374. Outra passagem no mesmo sentido está na seguinte fala de Hera para Atena: “Palas Atena indomável, donzela de Zeus poderoso, não vale a pena lutar com Zeus grande por causa dos homens. Como o Destino quiser, assim seja; uns a Morte arrebatada, outros prossigam com vida”. Cf. HOMERO, *Ilíada*, Canto VIII, v. 429, p. 207.

II. LIBERDADE NO ESTADO DE NATUREZA

O pensamento político do século XVII e de parte do século XVIII costuma ser identificado com o chamado contratualismo. Trata-se da teoria que postula, em linhas gerais, que o Estado é formado a partir de um contrato²⁷⁶. A vida fora do Estado, pré-contratual, seria o estado de natureza. Dadas as particularidades da vida no estado de natureza é necessário um contrato entre os homens para abandonar essa situação em direção a um Estado político. A concepção de um estado de natureza, por mais que encontre precedentes não desenvolvidos nas obras dos antigos, como no *Protágoras* ou em *A república* de Platão, era, de acordo com Skinner²⁷⁷, desconhecida tanto dos antigos como dos renascentistas. Foi uma criação da filosofia política moderna. Dentre diversos autores, mesmo muito díspares entre si, vinculados à doutrina contratualista, um dos principais é Hobbes.

De fato, na obra política de Hobbes o estado de natureza é um dos temas principais. Ele é abordado com cuidado em todas as três obras sistemáticas de política e contém o germe de todo o sistema político hobbesiano. São as condições precárias do homem no estado natural que determinam a necessidade de um pacto de união com vistas à formação do Estado civil e à solução dos inconvenientes do estado de natureza.

Dentre os diversos elementos que caracterizam a vida humana no estado de natureza hobbesiano está a liberdade. É possível compreender o que é o estado de natureza para Hobbes por esse prisma: seria o estado ou condição em que o indivíduo, por não ter um governo acima de si, teria plena liberdade de fazer o que bem entender para conseguir sobreviver. Liberdade absoluta.

²⁷⁶ Cf. JANINE RIBEIRO, “Hobbes: o medo e a esperança”, p. 54.

²⁷⁷ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 28.

Tal liberdade plena para a preservação de si corresponde ao que Hobbes chama de direito natural. De acordo com Tönnies, “o sentido autêntico desse direito natural reside no pensamento, que pode estar mais ou menos elaborado, do indivíduo colocado como um poder ante cada indivíduo, assentado sobre a liberdade e a igualdade ou a liberdade igual para todos”²⁷⁸. Tal teoria encontra-se plenamente desenvolvida apenas na filosofia de Hobbes, tendo sido seguida, e de certo modo suavizada, por uma grande tradição jusnaturalista de pensadores que inclui Samuel Pufendorf, Tomásius, Fichte e Kant²⁷⁹.

2.1. Direito de natureza

No *Leviatã*, a primeira menção mais direta ao tema da liberdade é exposta por Hobbes no início do capítulo XIV – ainda na primeira parte da obra, “Do homem” –, que tem como tema e título “Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos”.

No projeto geral da filosofia política de Hobbes, esse capítulo XIV é dos mais importantes. Seu conteúdo situa-se bem no núcleo da doutrina política do filósofo. Apesar de não ter como tema principal a liberdade, em seu início Hobbes define o conceito e enfatiza algumas relações bastante relevantes para a adequada compreensão da liberdade.

Os temas do capítulo são mobilizados por Hobbes após sua exposição a respeito da condição dos homens anteriormente à entrada na sociedade civil. Os homens, sem um governo que os controle, são essencialmente iguais entre si e buscam acima de tudo sua própria conservação. É interessante notar que ao discutir a vida

²⁷⁸ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 239.

²⁷⁹ Cf. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 237.

humana na condição de simples natureza Hobbes não se refere, de imediato, à liberdade plena que os homens desfrutam na ausência do Estado civil. Após expor a situação dos homens no estado de natureza, durante o capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes precisa discutir qual lei e qual direito vigoram nesse estado, que irão ensejar a passagem para o Estado político. É nesse ponto que emerge a discussão a respeito da liberdade.

No início dessa discussão, que ocupa os primeiros parágrafos do capítulo XIV, Hobbes trata do direito de natureza (como de fato indica o título do primeiro parágrafo) e da liberdade plena que nela vigora. O início é novamente bem típico do estilo de Hobbes, a partir de uma definição:

§ 1 (1) O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida, e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

Hobbes define o direito de natureza precisamente como a liberdade. Não é, contudo, um sinônimo perfeito de liberdade. Trata-se de um tipo específico de liberdade – a liberdade que o homem tem de usar seu poder, como quiser, para se preservar.

Com isso, percebe-se inicialmente que a liberdade enquanto direito de natureza incide apenas enquanto liberdade humana. O que exclui, por exemplo, a liberdade que a água tem de correr ladeira abaixo sem interrupções.

Tal liberdade, entretanto, não se define apenas por ter um agente específico ao qual se aplica, o homem. É também uma liberdade com uma finalidade específica: a finalidade de autopreservação. A autopreservação que Hobbes identifica tanto com a da própria natureza do agente como a de sua vida.

Outros elementos que Hobbes aloca no conceito de direito natural enquanto liberdade é o uso do próprio poder e da maneira que se quiser. Tais especificidades, todavia, fazem parte de toda e qualquer liberdade, não apenas dessa correspondente ao direito natural.

Essa liberdade é um direito de ação: o direito de se fazer tudo o que o julgamento e a razão indicarem. Julgamento e razão são temas importantes no sistema filosófico de Hobbes. Mas não estão necessariamente ligados à liberdade, uma vez que a liberdade humana nem sempre inclui a condição de ser de acordo com a razão do agente. O agente pode ser livre para agir de acordo com suas paixões. Por isso aqui se encontra uma nova especificação em relação à liberdade em geral. No direito de natureza, o homem não é livre para agir por paixões e emoções, mas apenas pela razão e pelo julgamento.

Tendo assumido a liberdade em função de um fim (a preservação da vida), Hobbes inclui ainda o direito em relação aos meios, sem os quais o direito em relação ao fim seria inalcançável.

Com isso, pode-se concluir que há um tipo particular de liberdade – com algumas especificações bem pontuais – que é chamado de direito de natureza. Trata-se de uma subespécie da liberdade humana. E sua importância é atestada também pelo lugar proeminente que ocupa em um dos capítulos mais importantes da principal obra de Hobbes.

Essa mesma compreensão de liberdade enquanto um direito de autopreservação está contida nas obras anteriores de Hobbes, em relação as quais, portanto, o *Leviatã* pouco avança nesse sentido. Nos *Elementos*, após descrever as características do estado de natureza, em seu capítulo XIV, intitulado justamente “Do

estado e direito de natureza”, Hobbes aponta que a possibilidade de salvação da humanidade reside na liberdade de autodefesa:

E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e a nossa habilidade naturais. É, portanto, um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo²⁸⁰.

A liberdade aqui é associada a conceitos como o direito e o que está de acordo com a razão. Não é toda liberdade, entretanto: apenas a liberdade irrepreensível – isto é, a que não é digna de repreensão – de utilizar as características dadas pela natureza ao homem, para que ele sobreviva.

A consequência é que essa liberdade de fazer tudo no fim das contas é ruim. Pois no estado de natureza todos os homens, iguais, possuem a mesma liberdade e por isso entram em conflito. A vida torna-se insegura, portanto, para todos: “Por isso, quem deseja viver em tal estado, como o estado de liberdade e direito de todos a todas as coisas, contradiz a si mesmo”²⁸¹. A liberdade do homem no estado de natureza, por ir contra a autoconservação, é maléfica. Para sobreviver o homem deve abdicar de sua liberdade plena.

Em *Do cidadão*, redigido pouco após os *Elementos*, o esquema teórico é semelhante. A parte correspondente à liberdade no livro é a que aborda a situação do homem na natureza, ou seja, o estado de natureza. Aqui se localiza, assim como nos *Elementos*, a formulação de direito como liberdade: “Pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta”²⁸². Pressupondo que o leitor já saiba do que a liberdade se trata, Hobbes a insere como elemento na definição de direito. O direito,

²⁸⁰ HOBBS, *Elementos*, p. 69.

²⁸¹ HOBBS, *Elementos*, p. 70.

²⁸² HOBBS, *Do cidadão*, p. 31.

assim, significa um tipo particular de liberdade, a liberdade de usar as faculdades que o homem recebeu da natureza de acordo com a reta razão.

A associação entre liberdade e direito é ressaltada em outro momento da obra, quando o autor analisa a lei e precisa distingui-la do direito. Nesse caso, a lei corresponde à obrigação e o direito, por oposição, à liberdade.

Confunde as leis com o direito quem continua a fazer o que era permitido pelo direito divino, quando isso já foi proibido pela lei civil. É verdade que aquilo que a lei divina proíbe nunca poderá ser autorizado pela lei civil, nem a lei civil jamais poderá proibir o que a lei de Deus manda. Contudo, se o direito divino permite alguma coisa, ou seja, se algo pode ser feito com base no direito divino, isso em nada impede que seja proibido pelas leis civis – porque leis inferiores podem restringir a liberdade concedida pelas leis a elas superiores, embora jamais a possam ampliar. Ora, a liberdade natural é um direito que as leis permitem, e não um que elas constituem. Pois, uma vez removidas as leis, nossa liberdade é absoluta. Mas ela se vê restringida, primeiro, pelas leis naturais e divinas; seu resíduo depois é limitado pela lei civil; e o que ainda resta pode ainda conhecer restrições na constituição de cada município (*town*) ou sociedade particular. Há portanto uma grande diferença entre lei e direito – porque a lei são grilhões, enquanto o direito é liberdade, e por isso se diferenciam como dois contrários²⁸³.

Nesse ponto, Hobbes discute também a questão de como a liberdade natural vem ser restrita pela criação do Estado civil, ponto que será retomada na análise da liberdade presente no Estado político.

Posteriormente, de novo como descrito nos *Elementos*, o filósofo retoma o tema do pacto de união para limitar a liberdade a partir da obrigação civil. Ele oferece uma formulação bem sintética dessa ideia: “onde cessa a liberdade então começa a obrigação”²⁸⁴. Também ecoando o já abordado nos *Elementos*, a liberdade natural é própria da vida pré-civil, não sofrendo nenhum limite ou obstrução, a menos que seja

²⁸³ HOBBS, *Do cidadão*, p. 218.

²⁸⁴ HOBBS, *Do cidadão*, p. 43.

renunciada voluntariamente por meio de um pacto. E, de maneira inversa, se o pacto for desfeito ou não puder ser cumprido, a liberdade também retorna para o indivíduo, que deixa de ser súdito e volta para a condição de simples natureza. Ao desenvolver o tema da libertação da sujeição civil, Hobbes volta a abordar a liberdade do homem no estado de natureza como a

Liberdade que todos têm perante todas as coisas, a saber, uma liberdade natural e selvagem (pois o estado natural está para o civil na mesma proporção que a liberdade para a sujeição, que a paixão para a razão, que o animal para o homem)²⁸⁵.

Curiosamente, a liberdade natural, na passagem, é relacionada à natureza, à paixão e à animalidade – todos conceitos depreciados pelo filósofo de Malmesbury. Um contraste marcante face à associação entre a liberdade vista como direito natural e a razão.

No desenvolvimento do texto em *Do cidadão*, Hobbes chega a definir a liberdade como a ausência de impedimento ao movimento (uma novidade em relação aos *Elementos*) e, ao comparar as formas de governo, Hobbes retoma o tema da liberdade humana no estado de natureza, caracterizando-a como liberdade plena:

É fato que todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade a 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. Já numa cidade constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe baste para viver bem e tranquilamente, e dos outros se tira o que é preciso para perdermos o medo deles. Fora desse estado, todo homem tem direito a tudo, sem que possa desfrutar, porém, de nada; nesse estado, cada um pode desfrutar, em segurança, do seu direito limitado. Fora dele, qualquer homem tem o direito de espoliar ou de matar outro; nele, ninguém o tem, exceto um único. Fora do governo civil, estamos protegidos por nossas próprias forças; nele, pelo poder de todos. Fora dele, ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do

²⁸⁵ HOBBS, *Do cidadão*, p. 124.

medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência²⁸⁶.

É retomada a perspectiva de que a liberdade humana no estado de natureza é irrestrita e, por isso mesmo, nociva. Inexistente um soberano civil, o homem pode fazer tudo o que sua vontade indicar.

Essa liberdade plena, não obstante, é tida por Hobbes como estéril. As razões apresentadas são as presentes tanto nos *Elementos* como no *Leviatã*: se todos são livres para tudo, todos sofrem com o arbítrio de todos.

A partir disso o autor compara os resultados da liberdade plena no estado de natureza com a liberdade restrita no Estado civil. Os resultados da liberdade humana na natureza são sempre contrários à preservação da vida tranquila almejada pelo filósofo: não pode o homem desfrutar de nada, todos podem ser mortos ou espoliados, somente as forças do homem individual podem protegê-lo dos ataques, os frutos do trabalho são incertos e, em suma, na liberdade plena habitam as paixões, a guerra, a miséria, a imundice, a solidão, a barbárie, a ignorância e a crueldade. Existe uma oposição bem marcada, portanto, entre a vida civil com liberdade limitada e a vida natural com plena liberdade: segundo Tönnies, “de um lado, liberdade e guerra generalizada; de outro lado, Estado e paz generalizada. O Estado é, em sua essência, a negação do estado de natureza”²⁸⁷. Sem dúvida se trata de uma dicotomia entre liberdade e paz: liberdade como insegurança e anarquia.

Essa descrição das misérias geradas pela liberdade é retomada posteriormente no *Do cidadão* para combater a anarquia, na qual, “cada homem terá a liberdade de fazer tudo o que tiver em mente, ou qualquer coisa que lhe parecer direita –

²⁸⁶ HOBBS, *Do cidadão*, pp. 155-156.

²⁸⁷ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 254.

o que não é compatível com a conservação da espécie humana”²⁸⁸. De modo que, ressoando o já expresso nos *Elementos*, a liberdade plena contradiz o imperativo maior de preservação da vida. Esse estado anárquico, de guerra de todos contra todos, na natureza, é a situação da liberdade do homem. Há uma aproximação clara entre liberdade e anarquia para Hobbes²⁸⁹. A conclusão no *Do cidadão*, por isso, é que certamente a liberdade humana no estado de natureza é algo a ser evitado. Enunciado que será repetido no *Leviatã*.

No *Leviatã*, tendo então se referido ao direito de natureza enquanto uma liberdade, Hobbes é chamado a seguir a conceituar adequadamente a liberdade. Mais uma vez o autor aponta para uma definição direta da qual irá posteriormente extrair as devidas consequências. Dessa forma, o filósofo afirma que:

§ 2 (1) Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem.

Trata-se de uma passagem essencial, uma vez que é a primeira definição expressa de liberdade a aparecer no *Leviatã*. Se imediatamente antes Hobbes se referiu à liberdade, porém sem a definição, agora cuida de sua definição como um requisito necessário para a adequada compreensão da noção de direito de natureza.

Um primeiro elemento do conceito destacado pelo filósofo reside no fato de ser de acordo com a “significação própria da palavra”. Trata-se de um expediente que o filósofo viria a repetir na definição mais elaborada de liberdade discutida no capítulo XXI da mesma obra. Ao atestar que se trata, nesse caso, de liberdade concorde ao significado próprio da palavra, Hobbes quer garantir que aqui se encontra a liberdade

²⁸⁸ HOBBS, *Do cidadão*, p. 175.

²⁸⁹ A esse respeito, cf. TÖNNIES, *Hobbes*, pp. 240-241.

propriamente dita, e não um uso derivado ou mesmo metafórico do termo. Também há a implicação de que, se o filósofo ressalta essa informação antes mesmo de apresentar o conteúdo da definição, é porque é relevante essa especificação e – mais ainda – deve haver outra liberdade que não é a da significação própria da palavra.

A definição de liberdade presente aqui no capítulo XIV é por Hobbes desenvolvida no capítulo XXI, mas o núcleo de ambas é o mesmo: liberdade é ausência de impedimentos externos.

Liberdade como ausência de impedimento externo seria a situação em que o agente pode fazer o que ele internamente resolve. A internalidade, nesse caso, corresponde ao que no primeiro parágrafo do capítulo XIV do *Leviatã*, ao definir o direito natural, Hobbes qualifica como “seu próprio poder, da maneira que quiser” e ainda na ordem do “seu próprio julgamento e razão”.

Comparando-se esses termos da definição do capítulo XIV com aquela situada no capítulo XXI, nota-se que aqui Hobbes não menciona o que são impedimentos ao movimento. Tal omissão, contudo, não acarreta nenhuma consequência para o plano de definição e delimitação do direito de natureza objeto desse início do capítulo XIV. Pois a definição presente no capítulo XXI requer um cuidado com a liberdade natural, necessitando situá-la no plano do movimento, plano próprio da metafísica hobbesiana.

Após a definição básica de liberdade como impedimento externo, há um complemento. Os impedimentos dos quais a liberdade é ausência “muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem”. Trata-se do que já estava subentendido a respeito de que são impedimentos que não permitem ao

homem fazer o que ele deseja. São impedimentos que tiram seu poder de agir conforme sua vontade.

Tais poderes, não obstante, não impedem tudo. Pois se restar algum poder ao homem, este pode agir ainda conforme guiado por seu julgamento e razão – os mesmos julgamento e razão já referidos no início do capítulo.

Essa definição de liberdade integra-se à definição anterior de direito natural como um complemento. Iniciando o capítulo com duas definições, Hobbes atém-se a seu método característico de primeiramente estipular definições, a partir das quais deve extrair consequências.

Hobbes, então, prossegue o texto tratando do objeto principal do capítulo, a lei de natureza. Para isso, o filósofo, após expor seu conceito, define com precisão o que é uma lei, a partir do contraste com a definição de direito e, por extensão, de liberdade. Lei, para Hobbes, é o oposto de liberdade.

Desenvolvendo ainda as condições presentes na vida pré-política do homem, Hobbes avança explicando qual a lei que vigora no estado de natureza:

§ 3 (1) 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 sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.

Encontra-se aqui a terceira definição seguida no capítulo. Hobbes não lida diretamente com o tema da liberdade, definindo a lei de natureza como preceito ou regra geral dada pela razão. A lei tem uma função proibitiva, com o que se pode traçar, antevendo a subsequente distinção feita pelo filósofo, uma distinção em relação à liberdade, que não é uma proibição, mas sim um direito, um poder, uma possibilidade, uma autorização. A

lei de natureza é especificamente uma proibição em relação ao que o homem faça que destrua sua vida, que não a preserve.

É na sequência do texto que Hobbes explicita a relação de oposição entre a lei e a liberdade:

§ 3 (2) Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. (3) Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas coisas. (4) De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.

Com isso Hobbes torna a se aproximar da noção de liberdade. Inicialmente ao tratar da lei em relação ao direito, que é um tipo de liberdade.

Se no primeiro parágrafo do capítulo XIV Hobbes afirmou que o direito de natureza, ou seja, um tipo especial de direito, era um tipo específico de liberdade (qual seja, a do uso do poder para a autopreservação), agora o filósofo expande a concepção e generaliza: direito é liberdade. É toda e qualquer liberdade, pois toda liberdade é, como presente na passagem, de fazer ou de omitir.

Apesar dessa aproximação, não se trata de uma identidade plena entre direito e liberdade em geral, pois não se concebe que a água possua um direito de seguir descendo montanha abaixo. Direito precisa ser, então, um tipo específico de liberdade. Qual tipo? A liberdade humana.

Outra oposição relevante está presente no trecho. Direito e lei são diferentes na medida em que direito é uma liberdade e a lei é uma determinação ou obrigação (novamente, de fazer ou de omitir). Liberdade, nesse ponto, como algo distinto de determinação ou de obrigação. Sendo a diferença entre lei e direito a

diferença entre obrigação e liberdade, torna-se ainda mais forte a sobreposição entre liberdade e direito – direito está para a liberdade assim como a lei está para a obrigação.

Trata-se, enfim, de uma relação de incompatibilidade. Liberdade é incompatível com obrigação quando cuidam da mesma matéria ou questão. Com isso há uma contribuição negativa para o conceito de liberdade: liberdade não é obrigação. Liberdade, em sentido propriamente humano, é ausência de obrigação. Pois liberdade é o uso do poder do agente para agir conforme sua razão e julgamento. Ou seja, não pode ser uma ação por obrigação. Tal relação entre liberdade e obrigação é novamente abordada por Hobbes no capítulo XXI como a oposição entre liberdade e lei. Aqui no capítulo XIV, entretanto, não se trata de lei em específico, mas sim de obrigação em geral.

A associação da liberdade com o direito de natureza é um tema já abordado por Hobbes em suas obras anteriores ao *Leviatã*, como nos *Elementos*²⁹⁰, nos quais se lê que a necessidade natural determina que se busque o que se considere bom e especialmente o que contribui para a preservação.

Segundo Skinner, esse direito natural que todo homem possui de se preservar da morte, mesmo que não seja exercido, é uma apropriação astuta feita por Hobbes do pensamento escolástico (geralmente muito combatido pelo filósofo), no sentido de que o direito natural é a ação em conformidade com a razão, e a razão impele o homem a se proteger da morte. Com isso, Hobbes pode concluir que a liberdade de usar os poderes do corpo e da alma é equivalente ao direito natural de preservação²⁹¹.

Já o direito de julgar o que condiz com a preservação, decorrente do direito de preservação, acaba incluindo na natureza a liberdade para que se faça tudo o

²⁹⁰ Cf. *Elementos*, 14.6. A respeito, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 51-52.

²⁹¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 52.

que se deseje. Skinner chama isso de uma “abominável implicação” obtida no raciocínio de Hobbes, cuja origem pode-se remontar a Aristóteles, objeto preferencial dos ataques do pensador de Malmesbury. O argumento teria inspiração em uma passagem da *Política* de Aristóteles, no livro VI, 2, em que o Estagirita defende que um dos resultados da liberdade seria o de se viver como se apraz. Hobbes, sagazmente, faz parecer que concorda com Aristóteles a esse respeito, ao determinar esse ponto, por exemplo, nos *Elementos*²⁹².

2.2. A guerra de todos contra todos

Hobbes prossegue sua argumentação no capítulo XIV do *Leviatã* obtendo conclusões tiradas das premissas expostas anteriormente. O tema principal agora é a lei de natureza e seus preceitos (conforme bem indica o título do capítulo), aparecendo a liberdade e o direito de natureza somente de modo suplementar, como bases para a extração das regras ou ditames da lei natural.

Unindo o que tratou no capítulo XIV com o que havia exposto no capítulo XIII a respeito da descrição do estado de natureza, Hobbes clarifica que é no estado de natureza que vigora o direito natural em absoluto:

§ 4 (1) E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.

²⁹² Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 53.

A guerra de todos contra todos é o tema do capítulo anterior. Aqui nesse ponto Hobbes desenvolve, contudo, mais a argumentação, uma vez que no capítulo XIII o filósofo não explicitou a liberdade absoluta dos homens em tal condição como um dos fatores que conduzem à situação de insegurança típica da condição natural da humanidade. No capítulo XIII o tema da liberdade mal aparece – o que torna ainda mais importante a presente passagem.

Nessa descrição o estado de natureza é tomado como situação de guerra de todos contra todos e na qual cada um é nela governado por sua própria razão. O direito que existe aqui – direito a tudo – não é um direito natural que dois amigos seguem entre si sem a coação de um superior. É o contrário disso, é o direito existente entre inimigos, entre homens em guerra – de acordo com Tönnies, “se são seguidas normas de direito natural, serão seguidas por inimigos naturais; será um direito de guerra, não um direito de paz”²⁹³. A esse respeito são dois os pontos relevantes.

Primeiramente, a questão do governo. Cada homem é governado por sua própria razão. Como se já houvesse um governo no estado de natureza, mas como um governo autônomo e não heterônomo. Se cada um é governado por sua própria razão, trata-se de direito de natureza e de liberdade. Aqui está, pois, bem claro o elo entre, por um lado, o estado de natureza como guerra e, por outro, o direito de natureza e a liberdade do homem no estado natural. A condição de agir conforme a própria razão é presente tanto na definição de estado de natureza (no § 1 desse capítulo XIV) como na definição de liberdade (§ 2 do mesmo capítulo XIV). Ou seja: é inequívoca a relação nesse ponto entre a liberdade e a guerra.

Em segundo lugar, a consideração de que não há nada mais que o homem possa usar para preservar sua vida. Por isso, por não ter nada além da própria razão para

²⁹³ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 241.

se defender, todo homem tem direito a tudo. Até mesmo aos corpos dos outros (ou seja, a suas vidas). Ora, trata-se precisamente da definição de direito de natureza. É estabelecida nesse ponto a constatação de que o estado de natureza pode ser também definido como aquele em que vigora o direito de natureza. Este direito de natureza abordado na passagem é o que consta no primeiro parágrafo como o referente ao uso do próprio poder, da maneira que se quiser. Em ambos os casos, a finalidade é a mesma: a proteção da vida. Com isso, pode-se concluir que existe uma liberdade que é própria ao homem no estado de natureza, distinta tanto da liberdade natural a qual todos os corpos (inclusive os não humanos) estão sujeitos e da liberdade do homem no Estado civil.

Nota-se que há, nesse ponto, uma diferença em relação ao que Hobbes estipulou anteriormente acerca do direito de natureza. Se no início do capítulo o filósofo considerou o direito de natureza como o direito de se usar o próprio poder para a conservação de sua vida, nessa outra passagem a concepção é alargada. Agora o direito de natureza abrange todas as coisas, e não somente as ações necessárias à preservação da vida²⁹⁴.

Para o sistema político de Hobbes, a conclusão discutida é fundamental, uma vez que a consequência direta da liberdade do homem no estado de natureza é a guerra de todos contra todos, o que é a motivação da necessidade de renúncia desse estado e do ingresso no Estado político.

Hobbes deixa tal ligação entre liberdade e insegurança ainda mais clara ao prosseguir sua análise:

§ 4 (2) Portanto, enquanto perdurar esse direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.

²⁹⁴ Cf. MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, verbete “*right of nature*”.

Hobbes avança explorando as consequências a partir do que foi tratado anteriormente, o que é nesse caso indicado claramente a partir do uso da conjunção “portanto” e, no período seguinte, pelo uso de “consequentemente”.

Se, como exposto, no estado de natureza vigora o direito natural de todos os homens poderem usar quaisquer meios que quiserem para se preservar, ou seja, a liberdade absoluta de auto-preservação, a consequência é que se os homens mantiverem essa liberdade no estado de natureza não haverá segurança para ninguém. Ninguém, nem mesmo para os mais fortes e os mais inteligentes (justamente os que Hobbes abordou no início do capítulo XIII, ao tratar da igualdade de todos em relação ao corpo e à inteligência). Falta, de acordo com a passagem acima, segurança para viver, o que faz os homens morrerem antes de sua hora natural de morrer. Novamente a concepção de que a autoconservação é prejudicada pela liberdade no estado de natureza, enquanto equivalente ao direito de natureza.

Mesmo que não exista propriamente um conceito de estado de natureza na tradição anterior a Hobbes, é possível traçar uma longa cadeia de conceitos similares de uma vida não-política que influenciaram o filósofo de Malmesbury. No medievo inglês Chaucer associa claramente a vida livre com a selvageria e os perigos dela decorrentes. A liberdade selvagem de quem ainda não participou de uma obrigação é contrastada com a ordem obtida pelo contrato de casamento²⁹⁵. E a liberdade, mesmo que tenha seus encantos, redundava em ausência de confortos e mesmo em brutalidade²⁹⁶.

²⁹⁵ A esse respeito, os seguintes versos (aqui vertidos para prosa): “porém eterna dor aflige a alma dos solteiros, que sofrem por amor (...). Vivem livres, mas livres como as feras e os pássaros selvagens sobre a terra; em mais sereno e mais ordeiro estado vive – em êxtase – o homem que é casado”. Cf. CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 441.

²⁹⁶ A esse respeito, os seguintes versos (também vertidos para prosa): “se puder, o pássaro se escapa dessa linda gaiola engalanada e prefere ficar no matagal em liberdade rústica e brutal, comendo vermes frios, sempre ao relento, pois viver solto é todo o seu desejo”. Cf. CHAUCER, *Contos da Cantuária*, pp. 588-589.

No final da antiguidade, Agostinho também aborda a infelicidade própria da ausência de governo, a partir de uma remissão a um fragmento perdido do *Tratado da república* de Cícero. No orador romano, o aspecto negativo da vida em liberdade é determinado, bem como a possibilidade de seu abandono por meio da razão. Nas palavras de Agostinho:

No livro III do Tratado da República, o mesmo Túlio [Cícero] afirma que o homem foi trazido à vida pela natureza, não como mãe, mas como madrastra, com o corpo nu, frágil e enfermo, a alma angustiada perante as adversidades, humilde perante o medo, mole perante o esforço, propenso aos prazeres. Mas nela está ínsita, como que escondida, uma centelha divina de gênio e de razão²⁹⁷.

O tradutor Francisco de Oliveira afirma que essa caracterização negativa da vida natural e a possibilidade de regeneração por meio do *logos* se trata de um *topos* da época de Cícero, presente nos pensamentos cínico e estoíco e evidente em autores como Lucrécio, Sêneca e Plínio²⁹⁸.

Os epicuristas, por outro lado, acentuavam a artificialidade da sociedade, como fica bem nítido na seguinte máxima de Epicteto a respeito: “210. Não há naturalmente nenhuma sociedade entre os homens; não intervêm os deuses nas coisas humanas, e só há um bem: o prazer. Vede o que nos ensina Epicuro. Ah, infeliz! (...)”²⁹⁹. Ferdinand Tönnies traça a gênese da teoria hobbesiana do estado de natureza a partir da filosofia epicurista. Para o sociólogo alemão, “o pensamento teológico de um estado originário do gênero humano se encaixa com o mito paradisíaco e é colocado, ademais, em relação à fábula similar da Idade do Ouro. Mas Hobbes, seguindo a

²⁹⁷ CÍCERO, *Tratado da república*, 3.1, p. 168, citado por Agostinho de Hipona, *Contra Juliano*, 4,12,60. Também é possível encontrar uma paráfrase do texto de Cícero em Santo Ambrósio, *Sobre a morte de Sático*, 2,27.

²⁹⁸ Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, p. 269, em nota. O *logos* grego é vertido para “*mens*” em latim pelos estoícos.

²⁹⁹ EPICTETO, *Máximas*, p. 67.

tradição epicurista, o converte totalmente no seu contrário: um estado de barbárie e de guerra de todos contra todos”³⁰⁰. Seguindo os epicuristas, Hobbes portanto defende que a cultura nasceu a partir de um desenvolvimento de um estado de barbárie.

De toda forma, é curioso ver o quanto a caracterização do estado de natureza proposta por Hobbes no capítulo XIII traz semelhanças com conteúdos presentes em dois textos traduzidos e publicados pelo filósofo inglês: a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides e a *Odisséia* de Homero.

Logo no segundo parágrafo do primeiro livro da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides descreve como era a Grécia antes de haver população estável:

II. Vemos que a região hoje denominada Hélada não tinha outrora população estável; ao contrário, nos primeiros tempos havia migrações e, com facilidade, cada povo deixava suas terras, sob pressão de outros cada vez mais numerosos. 2. Não havia comércio e o contacto entre eles não se fazia sem temor, quer por terra, quer por mar, tirando cada qual de sua terra o suficiente para viver; não tinham reserva de bens nem plantavam a terra, já que não sabiam em que momento num ataque – eles também não tinham muralhas – um outro dela os privaria e, julgando que, em qualquer lugar, haveriam de conseguir o necessário alimento de cada dia, sem dificuldade emigravam. Por isso, não se impunham pela importância de suas cidades nem por outro recurso qualquer. (...). 4. Graças às qualidades da terra, certos povos tinham seus recursos aumentados e disso resultavam lutas internas que os arruinavam e, ao mesmo tempo, eles eram os mais visados pelos povos de outras estirpes³⁰¹.

Chama atenção encontrar já em Tucídides temas como a ausência de estabilidade e de comércio, o temor, a impossibilidade de agricultura e de acumulação de bens, os ataques e a pilhagem. Interessante também que nesses tempos remotos da Grécia não se

³⁰⁰ TÖNNIES, *Hobbes*, pp. 239-240.

³⁰¹ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, pp. 3-5.

considerava errado o ato de pilhagem – o que para Hobbes é legítimo no estado de natureza. O excerto de Tucídides a esse respeito segue abaixo:

V. Outrora, os helenos e os povos bárbaros que habitavam o litoral do continente e as ilhas (...) entregaram-se à pirataria, sob o comando de homens de não pequeno poder que assim agiam procurando lucro para si e alimentação para os fracos. Atacando populações desguarnecidas que habitavam aldeias, pilhavam-nas e daí conseguiam o principal de sua subsistência, sem que tivessem vergonha dessa atividade, dela tirando ao contrário motivo de glória. 2. Provam-no alguns povos do continente que têm ainda hoje como ponto de honra exercer essa atividade com êxito, bem como os poetas antigos (...). 3. Também no continente exerciam a pilhagem uns contra os outros³⁰².

Com isso tudo, a situação descrita pelo historiador ateniense lembra muito a guerra de todos contra todos: “VI. Toda a Hélada andava armada, por falta de proteção das casas e pela insegurança das vias de comunicação, e, entre seus habitantes, tornou-se constante o hábito de viver em armas como os bárbaros”³⁰³. Parece, assim, uma descrição de como era a Grécia no estado de natureza.

A outra provável inspiração literária de Hobbes encontra-se na passagem da *Odisséia* em que Homero conta como foi o passeio de Ulisses e seus companheiros pela terra dos ciclopes, no Canto IX:

Fomos, depois, aportar ao país dos soberbos Ciclopes, destituídos de leis, que, confiados nos deuses eternos, não só não cuidam de os campos lavrar, como não plantam nada. Tudo lhes nasce espontâneo, sem uso de arado e sementes, trigo e cevada, bem como videiras, que vinho produzem, de cor vermelha; na chuva de Zeus vem a vida dos frutos. Leis desconhecem, bem como os concílios nas ágoras públicas. Vivem agrestes, somente nos cimos das altas montanhas, em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe. Nota-se uma ilha pequena, que fora do porto se estende, nem

³⁰² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, pp. 7-9.

³⁰³ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, p. 9.

mui distante nem perto da terra dos homens ciclopes, muito sombreada, onde cabras se encontram em número infindo, todas selvagens, que os passos dos homens jamais afugentam. Nunca, também, caçadores aí chegam, que pelas florestas sofrem trabalhos sem conta, ao pisarem os cimos dos montes. Grandes armentos, também, não se encontram, nem campos arados, mas diariamente produz, sem que seja lavrada ou semeada e erva de gentes; só nutre balantes rebanhos de cabras. Entre os Ciclopes não se acham navios de frente vermelha, nem carpinteiros capazes, que saibam construir segundo a arte naves cobertas, como essas que trocas variadas permitem pelas cidades dos homens, tal como é costume entre todas as demais gentes, que em naves o dorso do mar atravessam³⁰⁴.

Nota-se que já se lê em Homero uma descrição da vida sem Estado em que inexistem leis, agricultura e concílios na ágora, a vida é agreste e também não há pecuária (as cabras são selvagens), caça, campos arados, navios, arte, conhecimento de construção, carpintaria e comércio³⁰⁵.

De acordo com Tönnies, na época de Hobbes, havia notícia de um estado primitivo da humanidade pelos relatos dos descobrimentos marítimos. Além disso, Hobbes presenciou a anarquia resultante das guerras civis inglesas, o que lhe ofereceu uma visão bem mais próxima das calamidades oriundas da ausência de um poder soberano³⁰⁶.

Essa situação de insegurança própria da guerra civil inglesa influenciou pensadores de visão bem diferente da de Hobbes a compor o que para eles seria similar a um estado de natureza. Alguns dos ativistas mais radicais da década de 1640 na Inglaterra eram os *levellers* (niveladores). Em 1646 (ou seja, bem entre os *Elementos*, de 1640-41, e o *Leviatã*, de 1651), John Lilbourne sustentou que, com a guerra civil, o

³⁰⁴ HOMERO, *Odisséia*, vv. 106-129, p. 128. Aqui os versos foram vertidos para prosa.

³⁰⁵ A respeito da passagem de Ulisses pela terra dos ciclopes e do enfrentamento contra Polifemo, cf. *Meu nome é ninguém*, de Renato JANINE RIBEIRO, em que inclusive são feitas algumas aproximações entre Hobbes e Homero.

³⁰⁶ Cf. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 240.

povo inglês teria voltado a seu estado original, sendo com isso tomados por livres e iguais em poder, em dignidade e em autoridade; e somente com um novo acordo seria instituída a sociedade e seu governo³⁰⁷.

Entre os republicanos ingleses do contexto de Hobbes, também John Milton defende em *A tenência de reis e magistrados* a existência de um estado pré-político, no qual todos se encontrariam em situação de perfeita liberdade e independência. O poeta, inspirando-se especialmente em passagens bíblicas, sustenta que desde a transgressão de Adão abundariam o mal e a violência na esfera da liberdade natural. Dessa forma, para se conservarem, os homens concederiam “por uma aliança comum em obrigar-se uns aos outros contra a agressão recíproca, e a se defender em conjunto de qualquer um que perturbasse ou se opusesse a tal acordo. Daí vieram as vilas, cidades e repúblicas”³⁰⁸. O esquema argumentativo de Milton parece ser bem similar ao de Hobbes – defende o autor do *Paraíso perdido* que as sociedades civis seriam oriundas da livre decisão dos indivíduos, que se associariam com vistas a abandonar a situação originária de insegurança. Contudo, o republicano diferencia-se de Hobbes ao determinar a inexistência de uma alienação plena pelos associados de seu poder de autodefesa³⁰⁹. Com isso, o poeta defende que a autoridade política não seja transferida para o governante, ocorrendo na verdade apenas uma delegação de confiança. E, como consequência, o povo poderia retirar a autoridade do governante caso julgasse conveniente³¹⁰. Os homens, em suma, permaneceriam livres e iguais mesmo após o acordo de formação da vida política, que não lhes confiscaria o direito de se determinar.

³⁰⁷ Cf. BARROS, *O republicanismo inglês*, pp. 129-130, citando em nota John LILBOURNE, *The free-man's freedom vindicated* e Robert OVERTON, *As Arrow against all tyrants and tyranny*, ambos de 1646.

³⁰⁸ MILTON, *Escritos políticos*, pp. 12-13.

³⁰⁹ Cf. BARROS, *O republicanismo inglês*, p. 185.

³¹⁰ Cf. BARROS, *O republicanismo inglês*, p. 190.

Segundo Skinner, a ideia de um estado de natureza como um estado de liberdade é realmente um lugar comum no contexto de Hobbes. Seria o contrário da famosa passagem do primeiro livro da *Política* de Aristóteles que defende haver escravos por natureza. Já o *Digesto*, 1.5.4, discorda da naturalidade da escravidão – “ninguém é escravo naturalmente”³¹¹. Na época de Hobbes essa defesa da liberdade natural era bastante aceita. Está presente nos monarcômacos, como Althusius e Bêze, autores que Hobbes conhecia (Skinner inclusive apresenta as obras que estavam disponíveis nas bibliotecas que Hobbes consultava). E até mesmo defensores da monarquia absoluta usavam essa noção de liberdade natural, escritores como John Hayward, Adam Blackwood e John Barclay. Geralmente se atribui o uso da liberdade natural como direito natural em Hobbes por inspiração a partir de Hugo Grócio, mas Skinner relativiza essa suposta influência, pois em Grócio a liberdade natural seria apenas um entre muitos itens do direito de natureza³¹². A conclusão de Skinner é que a influência mais forte na associação entre *libertas* e *jus* deve ter sido a do jurista espanhol Fernando Vasquez: “se há algum autor a qual se pode dizer que Hobbes é devedor por sua tese de que a liberdade natural e o direito natural são uma única e mesma coisa, talvez seja Vasquez no livro 1 de sua *Controversiarum libri tres*”³¹³.

Mas, ainda na interpretação de Skinner, a noção de estado de natureza de Hobbes não é exatamente a mesma que a desses teóricos da época. Eles geralmente consideravam a condição natural como “pacífica e sociável”. Seguem Cícero na ideia de que a virtude que nos levaria à felicidade seria algo natural. Essa primeira era de virtude e felicidade teria terminado quando o instinto de dominação levou a humanidade a criar o governo para proteger os mais fracos. Hobbes afirma bem o contrário, ou seja, que a

³¹¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 53.

³¹² Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 54.

³¹³ SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 54.

liberdade natural seria um obstáculo para o que queremos. Haveria, assim, explicitamente, uma contradição entre o estado de liberdade natural e o desejo de conservação da vida (o que Skinner chega a chamar de um “paradoxo desesperado”) com uma identificação entre o estado de natureza e o estado de guerra³¹⁴.

Na produção de Hobbes anterior ao *Leviatã* já se encontram diversas das considerações do filósofo a respeito da liberdade como o direito natural que vige no estado de natureza. Assim, nos *Elementos* Hobbes defende que a liberdade natural equivale ao direito natural³¹⁵. Seria a necessidade natural o determinante para que o homem busque o que considera bom e especialmente o que colabore com sua preservação. Hobbes inicia sua argumentação partindo da constatação de que os homens são iguais na mera natureza – “e disso se seguirá inevitavelmente uma desconfiança geral na humanidade e um medo mútuo entre os homens”³¹⁶. O resultado disso é guerra: “é pela batalha que se decide quem é mais forte”³¹⁷. Como consequência, a razão diz para o homem fazer de tudo para se preservar.

Em *Do cidadão*, repetem-se em geral os pontos assumidos nos *Elementos*. Hobbes reconhece a liberdade existente antes da vida social como a liberdade de agir para perseguir os fins almejados, especialmente o de fugir da morte³¹⁸. Novamente há a identificação entre a liberdade e o direito natural, e também se repete a centralidade da reta razão na determinação do que é necessário para se escapar à morte³¹⁹. E, ainda ecoando os *Elementos*, no *Do cidadão* a liberdade é apontada como a

³¹⁴ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 55-56. Skinner refere-se mais especificamente aos *Elementos*, 14.11 e 14.12.

³¹⁵ HOBBS, *Elementos*, 14.6.

³¹⁶ HOBBS, *Elementos*, p. 68.

³¹⁷ HOBBS, *Elementos*, p. 68.

³¹⁸ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 7.18 e 8.2.

³¹⁹ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 1.7. A respeito dessas coincidências entre os *Elementos* e o *Do cidadão*, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 97-98.

causa da guerra de todos contra todos³²⁰. Também se mantém a oposição a Aristóteles, com a defesa por Hobbes de que os homens não são naturalmente sociáveis³²¹, pouco depois, e que são naturalmente iguais entre si³²². Novamente encontra-se a defesa do abandono da liberdade absoluta no estado de natureza para que se possa garantir a manutenção da vida e ainda certos confortos³²³. Mesmo reafirmando a possível existência do estado de natureza em tempos remotos, quando a vida humana teria sido selvagem, pobre e breve, no *Do cidadão* é inserida uma novidade que viria depois a ser repetida no *Leviatã*: a América como exemplo de local onde vigora o estado de natureza³²⁴. A esse respeito, a própria capa da edição original da obra é ilustrativa, ao representar índios em beligerância na parte relativa à liberdade³²⁵. Por fim, ainda emulando-se o conteúdo dos *Elementos*, no *Do cidadão* Hobbes argumenta pelo abandono da liberdade originária por meio da formação de um Estado supremo, instituído por um pacto ou por conquista, com o que se dividem as soberanias em governo por instituição³²⁶ e governo por aquisição³²⁷, também sendo possível a perda da liberdade por conta da escravidão³²⁸.

Tendo determinado a insegurança resultando da liberdade no estado de natureza, Hobbes prossegue a argumentação do *Leviatã* com vistas a obter a primeira lei fundamental da natureza, correspondente ao imperativo da busca da paz:

³²⁰ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 1.12.

³²¹ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 1.2.

³²² Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 1.3.

³²³ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 10.1. Em relação ao texto dos *Elementos*, SKINNER argumenta que a versão contida no *Do cidadão* possui uma escrita “mais clara e popular”. Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 99.

³²⁴ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 1.13.

³²⁵ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 102.

³²⁶ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 6 e 7.

³²⁷ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 8.

³²⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 107.

§ 4 (3) Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.*

A consequência aqui obtida é a lei de natureza, tomada enquanto preceito ou regra geral da razão. O raciocínio do filósofo entende que se a liberdade no estado de natureza é ruim, seu contrário deve ser bom. Ou seja, regra é bom e direito é ruim. Pois direito e liberdade conduzem à insegurança.

Essa lei de natureza manda que todo homem busque a paz. Isto é, que todo homem saia da situação de guerra, que saia da condição de liberdade plena característica do direito de natureza. A lei de natureza, assim, manda o homem abandonar a liberdade humana originária, prejudicial para a conservação do próprio homem. É a razão que diz que a liberdade no estado de natureza é ruim. É prejudicial e a razão determina que por isso deve ser impedida – e quem faz isso na natureza é a lei de natureza, uma vez que é a lei que impõe obrigações e impedimentos aos homens. E vigora na natureza a lei natural.

Essa primeira lei de natureza contém outro mandamento, o de que o homem que não conseguir a paz pode usar todas as vantagens de guerra. Portanto, pode tudo. Assim, se pode tudo trata-se de direito natural e da liberdade que lhe é própria.

Interessante que, considerando-se os dois ditames da primeira lei fundamental da natureza, um deles manda obstar a liberdade e o outro manda abusar dela. Apesar de parecerem antitéticos a princípio, tal oposição é perfeitamente compreensível, pois o uso adequado da liberdade no estado natural (se deve ser restrita ou se deve ser plenamente usufruída) depende sempre da paz e da possibilidade de conservação. Se puder haver paz, abandone-se a liberdade. Se não puder, que seja usada à vontade. O fundamento é sempre a preservação da vida. Se a liberdade estiver contra

ela, fora com a liberdade. Se a liberdade estiver a favor dela, viva a liberdade. Novamente se observa na passagem uma aproximação entre guerra (“todas as vantagens da guerra”) e liberdade.

O próprio Hobbes conclui explicando as relações entre os dois ditames dessa primeira lei natural:

§ 4 (4 e 5) A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*. A segunda encerra a suma³²⁹ do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*.

Como já adiantado por Hobbes, a lei de natureza é a que manda o homem procurar a paz. Sua segunda parte não corresponde à lei de natureza, mas sim ao direito de natureza, explicitando-se algo que não estava expresso nos períodos anteriores.

A partir do exposto acerca das relações entre liberdade como direito de natureza e a lei fundamental da natureza, é possível concluir que no estado de natureza a liberdade pode ser boa ou pode ser ruim. Ela não é nem boa e nem ruim em si, pois depende sempre da situação (a esse respeito, Hobbes é bem explícito na primeira parte do *Leviatã* ao negar a existência de um sumo bem). Se houver condições de paz, ela é ruim. Se não houver, ela é boa e deve ser usada sem reservas. A situação que é referência para o uso da liberdade no estado de natureza é o fundamento geral da teoria de Hobbes: a preservação da vida.

2.3. O abandono da liberdade

A vinculação da liberdade com a guerra é retomada e aprofundada por Hobbes também quando ele enuncia a segunda lei de natureza, pela qual o homem deve

³²⁹ Na edição revisada publicada pela Martins Fontes, Eunice Ostrensky traduz por “súmula”.

concordar em abrir mão de seu direito a todas as coisas (ou seja, à liberdade natural) se e somente se os demais homens concordarem em fazer o mesmo e, com isso, a paz for possível. Expõe o filósofo no *Leviatã*:

§ 5 (1) Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *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 coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.*

Entra em jogo a noção de renúncia de direito³³⁰, que irá guiar as considerações de Hobbes até o final do capítulo a respeito das condições de um acordo legítimo para que essa renúncia seja efetivada.

Além de tratar da renúncia ao direito a todas as coisas, Hobbes também menciona expressamente a liberdade. É um desenvolvimento, como bem indicado, a partir da primeira lei de natureza, que manda buscar a paz. O filósofo repete tal ditame antes de formular a lei dele derivado. Expõe ainda como é possível a execução dessa obtenção de paz: concordando-se, se for possível, em se abrir mão do direito a todas as coisas, ou seja, à liberdade humana no estado de natureza.

Tendo como axioma a preservação da vida, Hobbes envereda por um típico argumento dedutivo. Para haver preservação da vida, é necessário paz. Para haver paz, é necessário o abandono da liberdade correspondente ao direito a todas as coisas.

Curiosamente, portanto, para que o direito natural de alguém ter sua vida preservada seja efetivo, o direito natural a todas as coisas precisa ser suprimido.

³³⁰ Na edição da Editora Martins Fontes, a revisora Eunice Ostrensky substitui o verbo “renunciar” por “resignar”, correspondentes ao inglês “*lay down*”. Tal opção se justifica para que seja possível a diferenciação que Hobbes posteriormente faz entre “*lay down*” como gênero do qual “*renounce*” é espécie.

Segundo Tönnies, “o direito natural nos afasta do direito primitivo de cada um a todas as coisas, ou, o que é o mesmo, vem a limitar a originária liberdade igual e geral”³³¹. Isso encontra justificativa na própria condição limitada de exercício do direito natural de preservação da vida na situação de mera natureza, “porque esse proto-direito subjetivo não chega a ser generalizado mediante nenhum direito objetivo ou lei racional; não é mais do que a expressão da hipotética *falta* desses últimos ou de sua falta de eficácia”³³².

Esse necessário abandono da liberdade não pode ser uma decisão e uma execução individual. Pois de nada adianta um homem abrir mão de sua liberdade se os demais conservarem as suas. O importante é que todos renunciem juntos. É o que Hobbes torna a explicar na sequência:

§ 5 (2) Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra.

Nesse ponto do texto, Hobbes repete que a condição de natureza é condição de liberdade – um dado não explorado pelo filósofo no capítulo XIII mas tratado com bastante pormenor nesse capítulo XIV. Por isso, para uma adequada compreensão do estado de natureza em Hobbes, é necessária uma leitura atenta também do capítulo XIV, pois só é possível entender plenamente a natureza a partir da compreensão de suas leis e da liberdade que nela impera.

Na passagem o “porque” indica tratar-se agora da premissa da qual a segunda lei de natureza é conclusão. Ou seja: a base para a segunda lei de natureza é essa característica destrutiva da liberdade. A segunda lei de natureza deve-se, portanto,

³³¹ TÖNNIES, *Hobbes*, p. 242.

³³² TÖNNIES, *Hobbes*, p. 242.

à liberdade. E a liberdade humana no estado de natureza, por sua vez, tem como uma consequência a segunda lei de natureza.

A necessidade de ser uma renúncia coletiva ao direito é desenvolvida por Hobbes no trecho a seguir:

§ 5 (3) Mas se outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz.

É uma oposição e uma especificação ao que foi formulado anteriormente, como sinaliza a conjunção “mas”. Como anteriormente o filósofo apontou que o direito de natureza – um tipo de liberdade – é próprio da condição de guerra e que a saída seria abrir-se mão desse direito de natureza, agora Hobbes determina que seria contra sua finalidade – a obtenção de paz e conservação da vida – fazer isso sozinho, pois se os outros homens igualmente não fizessem isso o resultado seria certamente ruim, indo contra a paz almejada.

Por fim, Hobbes corrobora o que argumentou utilizando-se de dois brocardos, o primeiro bíblico e o segundo renascentista:

§ 5 (4) É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que te façam a ti*. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis alteri ne feceris*.

Como conclusão, Hobbes retoma a ideia já colocada na segunda lei de natureza, agora utilizando argumentos de autoridade. O que ele afirma deve ser aceito pois está de acordo com o texto bíblico e com a tradição do humanismo. É um reforço à ideia geral do parágrafo. A primeira citação encontra-se na Bíblia, em Mateus 7:12, e a segunda, em português significando “não faças aos outros o que não queres que te façam”, é do poeta italiano do século XV Elio Lampridio Cerva (também conhecido pelo nome latino

Aelius Lampridius Cervinus), no capítulo 51 de sua obra *Alexandri severi vita*, parte integrante das *Scriptores historiae Augustae*³³³. Hobbes, portanto, retoma duas diferentes fontes, que possuem o mesmo *sentido*, para atestar a validade de suas afirmações. Nas obras sistemáticas anteriores tal recurso às fontes bíblicas é muito mais comum.

No decorrer do capítulo XIV, a partir do sexto parágrafo, Hobbes lida com o tema dos contratos, necessário para explicar com exatidão sua teoria da transferência de direitos que conduz à formação do Estado civil e ao abandono do estado de natureza. É necessária uma fundamentação adequada à renúncia do direito de natureza para se poder determinar como é possível a renúncia à liberdade do estado de natureza.

Essas considerações são importantes para a compreensão da liberdade em Hobbes pois é por meio do pacto de união dos indivíduos com vistas à formação do Estado político que a liberdade do estado de natureza será substituída pela liberdade presente no Estado civil.

Dessa forma, Hobbes defende que renunciar a um direito é a mesma coisa que abrir mão da liberdade. O que é uma decorrência necessária da aproximação feita pelo filósofo entre direito e liberdade – se direito é liberdade, a renúncia a um deve implicar a renúncia a outro. Portanto, ficar sem direito é o mesmo que ficar sem liberdade:

§ 6 (1) *Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa.*

A construção de Hobbes, apesar de não haver muita dificuldade em compreender o conteúdo exposto, é um tanto hermética. Por privar-se da liberdade de negar um

³³³ Cf. nota do editor Noel Malcolm em *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, p. 201.

benefício o autor entende que é possível abrir mão do direito de negar alguma coisa a alguém. O restante do parágrafo é destinado à explicação mais detalhada desse procedimento. Depois disso, Hobbes pontua que um direito pode ser abandonado por meio de renúncia ou de transferência³³⁴. Hobbes procura deixar claro na passagem que a renúncia ou transferência de direito pode ser realizada em função do medo sem quaisquer problemas para sua validade (assunto ao qual o filósofo voltaria no capítulo XXI).

A renúncia ou transferência de um direito, não obstante, possui algumas condicionantes. O homem renuncia a um direito esperando que isso lhe proporcione algum bem. Por isso não é todo direito que pode ser abandonado ou transferido:

§ 8 (3 e 4) Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio.

Esse requisito possui importantes consequências para a liberdade do homem no Estado civil, que também encontrará limitações oriundas da finalidade pela qual a liberdade pode ou não ser considerada.

Assim, após definir contrato como a transferência mútua de direitos (§ 9) e o pacto ou convenção como o tipo de contrato em que o objeto é entregue após a celebração do contrato (no § 11 desse capítulo XIV do *Leviatã*, o que explica a preferência de Hobbes pela expressão “pacto de união” em oposição a “contrato social”), abordando ainda os sinais pelos quais um contrato pode ser celebrado ou conhecido, Hobbes estabelece mais algumas considerações a respeito da validade dos contratos. Por exemplo:

³³⁴ Entende-se aqui a opção que a revisora Eunice Ostrensky fez de substituir “renúncia” por “resignação”.

§ 18. Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo.

É tal consideração que posteriormente permite a Hobbes consolidar a liberdade no Estado político como uma liberdade efetiva, uma vez que a força é necessária para o impedimento ao movimento constituinte da liberdade.

O tema do medo reaparece, novamente como uma especificação que em nada pode alterar a validade de um acordo:

§ 18. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juízes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar de defender sua vida e seus meios de vida).

Devido a isso, o homem não pode se recusar a cumprir o pacto uma vez que esteja no âmbito do Estado civil:

§ 19. Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo.

Avançando na argumentação, o autor sustenta ainda que a transferência a um direito também garante direito aos meios para gozar esse direito (§ 21), que não se pode pactuar com os animais (§ 23) e nem com Deus (§ 23) e que o homem só fica livre de um pacto se o cumprir ou se for perdoado (§ 26). A aceitação de um pacto não

depende da existência de um Estado político, podendo ser feita sem problemas no estado de natureza a partir do medo de morte (§ 27).

Uma característica com consequências para a liberdade do súdito no Estado político é a nulidade de um contrato que eventualmente verse a respeito de uma negação da auto-defesa. Um pacto que o agente decida não se defender é sempre nulo, no entendimento de Hobbes:

§ 29. Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) 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 ao direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.

Por fim, Hobbes termina, evidentemente preparando o terreno para a formação do Estado civil a partir de um pacto de união, reafirmando o ponto de que apenas palavras não são suficientes para garantir um impedimento à liberdade. Contudo, diferentemente do que desenvolve no capítulo XXI, no final do capítulo XIV o reforço à palavra não é um reforço físico (como a espada representa no capítulo XXI), mas sim duas paixões – o medo, mais uma vez presente, e o orgulho. Nas palavras do filósofo:

§ 32. Dado que a força das palavras (conforme acima assinalei) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de reforçá-la. Estas são o medo das consequências de faltar à palavra dada, ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela.

Apesar de o orgulho aparecer junto com o medo, aquele não é suficiente para garantir a efetividade necessária. O que importa, ao fim das contas, é o medo:

§ 32. A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que dessa maneira se pode ofender. O medo do primeiro é, em cada homem, sua

própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil. Já o segundo não surge antes disso, ou pelo menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprirem suas promessas, dado que na condição de simples natureza a desigualdade do poder só é discernida na eventualidade da luta. De modo que antes da época da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, não há nada que seja capaz de reforçar qualquer pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte, a não ser o medo daquele poder invisível que todos veneram como Deus, e na qualidade de vingador de sua perfídia.

Tais temas serão retomados a partir das considerações realizadas sobre a liberdade do súdito, tratadas no próximo capítulo da presente tese.

A necessidade da existência de um acordo entre os indivíduos no estado de natureza para a formação do Estado político situa Hobbes, mais uma vez, contra Aristóteles³³⁵. É bastante conhecida a determinação do filósofo macedônio pela naturalidade da vida em sociedade, presente no início de sua *Política*³³⁶. Platão, por sua vez, apresenta a visão que a vida política não é natural, mas criada, dadas as necessidades próprias à manutenção e melhoria da vida³³⁷, por meio de um contrato³³⁸. Em Cícero o instrumento jurídico também é parte integrante da formação do Estado,

³³⁵ A esse respeito, cf. FRATESCHI, *A física da política*, pp. 19-22.

³³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1.2.

³³⁷ No segundo livro de *A república*, Sócrates começa por investigar o que é a justiça a partir de sua existência em uma cidade ideal, observando como ela é formada e concluindo que “uma cidade nasce, parece-me, porque cada um de nós não é auto-suficiente, mas carente de muitas coisas”. Cf. PLATÃO, *A república*, Livro II, 369c, p. 62. A primeira e maior necessidade seria a de alimentação, a segunda a de moradia e a terceira a de roupas.

³³⁸ A esse respeito, a seguinte passagem: “quando os homens, contra os outros, cometem injustiça e dela são vítimas, ao sentirem o gosto de uma e outra coisa, não são capazes de evitar uma e obter a outra, parece-lhes útil estabelecer um contrato que os proíba de mutuamente cometer injustiça e sofrê-la. E foi a partir de então que os homens começaram a estabelecer suas leis e convenções e a chamar legal e justo o prescrito pela lei”. Cf. PLATÃO, *A república*, Livro II, 359a, p. 49. Essa visão, exposta por Glauco e por Adimanto, ambos emulando Trasímaco, não difere muito da de Hobbes acerca da justiça.

mesmo que não se possa atribuir ao orador romano qualquer noção próxima a de um contratualismo, dada sua ênfase no caráter natural da vida comum³³⁹.

Nas obras de Hobbes anteriores ao *Leviatã* também é um ponto importante a questão do adequado abandono da situação insegura de liberdade no estado de natureza. Dessa forma, nos *Elementos*, avançando a argumentação, Hobbes defende que, com isso, a lei de natureza indica ao homem que abra mão de seu direito natural a todas as coisas, ou seja, da liberdade no estado de natureza. Quem determina que isso se processe é a razão. Deve ocorrer, por conseguinte, uma renúncia ao direito de fazer tudo, a ser efetivado por meio de um pacto. O pacto de formação do Estado civil serve para restringir a liberdade natural:

As promessas que são feitas tendo em vista um benefício recíproco são pactos ou sinais da vontade, que é o último ato de deliberação, por meio dos quais a liberdade de cumprir ou não cumprir é suprimida; e consequentemente tais promessas são obrigatórias. Pois, quando cessa a liberdade, inicia-se a obrigação³⁴⁰.

Pelo pacto, portanto, a liberdade própria da condição de natureza é suprimida. O fim da liberdade corresponde ao princípio da vida de obrigações civis.

É, pois, bem forte a concepção de que o fim da liberdade natural é necessário para a preservação da vida. Não faria sentido um pacto de transferência de poder que tenha como resultado um atentado contra a vida do pactuante:

³³⁹ A respeito de um contrato jurídico na formação do povo, Cícero afirma que “não existe povo a não ser que o mesmo esteja ligado por um consenso jurídico”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 3.45, p. 195. Conferir também o seguinte excerto a respeito da associação do povo por meio de um instrumento jurídico e da naturalidade da condição política do homem: “*res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem. É que esta espécie não vive isolada e solitária”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.39, p. 96.

³⁴⁰ HOBBS, *Elementos*, p. 75.

Deve-se, pois, transferir por meio de um pacto tanto quanto seja necessário para a obtenção disso [a segurança]; caso contrário, todo homem preserva sua liberdade natural para se defender³⁴¹.

Com essa transferência de poder, o poder político torna-se absoluto. Tão absoluto como era absoluta a liberdade antes de sua instituição:

A suma desses direitos de soberania, quais sejam, o uso absoluto da espada durante a paz e a guerra, a elaboração e ab-rogação das leis, a judicatura e a decisão supremas em todos os debates e deliberações da justiça, a nomeação de todos os magistrados e ministros, junto a outros direitos aí incluídos, torna o poder soberano na república não menos absoluto do que era absoluta, antes da república, a liberdade de cada homem fazer ou não fazer o que considerasse bom³⁴².

A liberdade do homem é transferida, pelo pacto, ao poder soberano, que com isso torna-se livre para agir como bem determinar e livre em relação também aos outros corpos políticos. Argumenta Hobbes que:

Assim como a razão nos ensina que um homem, considerado fora da sujeição às leis e a todos os pactos que são obrigados para os outros, está livre para fazer e desfazer, e deliberar quanto lhe aprouver (cada membro seu obedecendo à vontade do homem inteiro), e que tal liberdade nada mais é do que o seu poder natural, sem o qual ele não é melhor do que uma criatura inanimada nem capaz de ajudar a si mesmo; assim também a razão nos ensina que um corpo político, qualquer que seja o seu tipo, não estando submetido a nenhum outro corpo político nem obrigado por pactos, deveria ser livre e ser ajudado em todas as suas ações pelos seus membros, cada qual em seu lugar, ou pelo menos não sofrer resistência deles³⁴³.

No decorrer do texto, Hobbes volta a se referir eventualmente à liberdade, sempre como um conceito relacionado ao direito absoluto de autopreservação³⁴⁴. Ao tratar das formas de poder no interior do Estado político, Hobbes antecipa uma noção com que viria a trabalhar mais extensivamente nas obras

³⁴¹ HOBBS, *Elementos*, p. 108.

³⁴² HOBBS, *Elementos*, p. 110.

³⁴³ HOBBS, *Elementos*, p. 114.

³⁴⁴ Cf. HOBBS, *Elementos*, XXI, § 12.

posteriores: a ideia de oposição entre a condição de liberdade e a condição de se estar preso:

Deve-se supor que um mestre não tem menos direito sobre aqueles cujos corpos ele deixa em liberdade, do que sobre aqueles que mantém agrilhoados e encarcerados, ; e que exerce um domínio absoluto entre ambos³⁴⁵.

Ou seja, mesmo não enunciando diretamente, encontra-se em estado de crisálida a concepção de liberdade como corpórea.

³⁴⁵ HOBBS, *Elementos*, p. 126.

III. LIBERDADE NO ESTADO CIVIL

Em todas as suas obras de política, Hobbes concebe um esquema argumentativo direcionado à passagem do estado de natureza para o Estado civil. A passagem deve ser feita por meio do instituto que Hobbes denomina pacto de união. Por ele, os indivíduos presentes no estado de natureza, livres e autônomos, racionalmente dão-se conta de que o melhor a fazer, para garantir a sobrevivência de cada um, é abandonar o estado de natureza. Ou seja, é abandonar a situação de liberdade absoluta própria da condição natural. Perdendo-se em liberdade, ganha-se em segurança e possibilidade de sobrevivência. E a maneira de acabar com a liberdade característica do estado de natureza é pela renúncia ao direito natural de fazer tudo o que se desejar, em proveito de um ente mais forte que conseguiria impor a ordem e a segurança. É o Estado soberano.

Para a criação do Estado soberano, Hobbes propõe a transferência do direito natural a esse terceiro capaz de garantir a sobrevivência dos indivíduos. Esse terceiro recebe o poder de determinar o que pode e o que não pode então ser feito nessa nova condição. Esta nova condição, na qual os homens não são mais absolutamente livres, mas devem obediência a um terceiro, é a condição política ou civil. Por meio de suas leis, o Estado soberano determina o que é permitido e o que é proibido.

Nessa esfera de possibilidades de conduta, emerge, consequentemente, uma nova forma de liberdade. Não é mais a liberdade de agir sem impedimentos corpóreos e não é mais a liberdade de fazer tudo o que se desejar para a preservação. É a liberdade de agir conformemente o que determinou, por meio de suas leis, o Estado soberano. É a liberdade do homem no Estado civil.

Pode-se chamar essa liberdade de liberdade em sentido político, ou mesmo liberdade civil. É a concepção de liberdade como ausência de lei constringendo o súdito³⁴⁶.

3.1. Definição de liberdade civil

Tendo definido anteriormente no capítulo XXI do *Leviatã* a liberdade em geral e o homem livre, assim como as compatibilidades entre liberdade e medo e entre liberdade e necessidade, Hobbes passa então a considerar a liberdade a partir do ponto de vista dos súditos de um Estado civil. A liberdade no Estado civil somente é possível dentro da circunscrição dada pelas leis civis, motivo pelo qual o filósofo inicia sua exposição a partir de uma retomada da noção de lei civil:

(1) Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas *leis civis*, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos (XXI, § 5).

Tendo tratado antes da compatibilidade entre a liberdade e a necessidade, Hobbes estabelece agora uma especificação do assunto a partir da conjunção “mas”. Ou seja, vai tratar de um ponto específico em relação à liberdade – não mais a liberdade em geral, mas sim a liberdade humana na condição civil. O âmbito abordado a partir dessa passagem será, assim, o da política.

Para tanto, o filósofo retoma um conceito já discutido, anteriormente, no capítulo XIII do mesmo *Leviatã*: o objetivo humano de conseguir a paz. É por meio da paz que os homens almejam sua conservação. Nota-se que a passagem permite mais

³⁴⁶ Cf. BERNARDES, *Hobbes & a liberdade*, p. 25.

uma vez concluir que a paz não é um fim em si mesmo – a paz é perseguida pois com ela o homem pode ter o que realmente importa, sua própria conservação. É a conservação de si, e não a dos demais homens, o verdadeiro axioma da filosofia política de Hobbes.

Para ter paz, e com ela a almejada conservação de si, os homens constroem um homem artificial. É uma cadeia argumentativa a partir de causas e efeitos: para se conservar, o homem busca a paz; para buscar a paz, o homem cria um homem artificial. A noção de homem artificial é um dos pontos capitais da doutrina política de Hobbes. No *Leviatã*, ela aparece em dois lugares bastante relevantes: na própria capa do livro, bem como na sua introdução. Na capa do livro como a famosa imagem do grande homem, formado por uma miríade de pequenos homens, a zelar pela cidade. Na introdução como a analogia entre o homem natural e o homem artificial.

Tal homem artificial é chamado de Estado. Essa nomenclatura já foi exposta por Hobbes tanto na introdução como no capítulo XVII do *Leviatã*.

Além de criar o Estado, os homens criaram por meio de seu soberano representante as leis civis, ou cadeias artificiais. É curioso que o autor não estabelece nesse momento do texto uma relação de dependência entre as leis civis e o Estado civil. É como se fossem duas entidades criadas em paralelo – o homem criou tanto uma quanto outra. De fato, a partir do que foi estabelecido anteriormente na obra, uma só existe pela outra: o Estado existe para fazer as leis civis e as leis civis somente existem no e a partir do Estado.

A concepção de artificialidade é novamente empregada por Hobbes. Assim como o Estado civil é o homem artificial, as leis civis são as cadeias artificiais. Nesse ponto, torna-se de interesse comparar o que Hobbes defende no capítulo XXI

com o que havia exposto acerca do mesmo assunto na introdução. Nela, o filósofo assim se refere ao Estado e às leis civis:

Pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. (...). [Como a cada órgão do homem natural corresponde um órgão no homem artificial, correspondem], a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais³⁴⁷.

Se na introdução a lei civil é comparada a uma vontade artificial, no capítulo XXI da mesma obra ela é comparada a uma cadeia artificial. O que pode explicar a diferença de analogia é o ponto de vista adotado. Da perspectiva do Estado, a lei civil é sua vontade. Da perspectiva do súdito, a lei civil é uma cadeia.

Essas leis civis, ou cadeias artificiais, prendem os homens ao seu soberano. Essa prisão, evidentemente, é artificial. Uma vez que é prisão, é um constrangimento ou redução à liberdade. Uma vez que é artificial, não é um constrangimento diretamente corpóreo, característica da cadeia natural (dado o que Hobbes determinou anteriormente em relação ao uso impróprio do termo liberdade, uso próprio é só o da liberdade natural, ou seja, corporal). Trata-se de prisão artificial e imprópria justamente porque não é uma restrição física ou corpórea.

A metáfora da cadeia artificial é outro empréstimo que Hobbes faz da antiguidade clássica. Como demonstra Skinner em *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, trata-se de uma alusão a Luciano e sua fábula de Hércules, que prendia as orelhas dos homens a uma corrente, que representaria a eloquência e a capacidade persuasiva do semi-deus grego³⁴⁸.

³⁴⁷ HOBBS, *Leviatã*, introdução, p. 27.

³⁴⁸ Cf. SKINNER, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, p. 129.

No texto, Hobbes realça ainda que foram os próprios homens, por meio de pactos mútuos, que criaram essas cadeias artificiais. Isso parte da teoria do pacto de união de formação do Estado político e do conceito de representação política usado por Hobbes. Tal recomendação não será desprovida de consequências políticas no plano geral da obra do filósofo: no Estado, os homens não perdem a liberdade natural arbitrariamente ou tiranicamente, mas sim por opção. Eles escolhem um soberano que passa, então, a representar a vontade de todos e de cada um. A decisão do soberano é a decisão dos súditos. E por isso não lhes é permitida revolução contra um poder que eles próprios instituíram e que fala por eles. Mesmo que tal escolha seja devida ao medo, como clarificado no terceiro parágrafo do mesmo capítulo XXI do *Leviatã*.

Por fim, na passagem o autor faz incidir uma nova analogia, na comparação com a boca e com o ouvido. Determina que os homens, por meio de leis civis, prendem (notar o verbo utilizado) uma ponta da cadeia à boca do soberano e outra ponto ao ouvido deles próprios, os súditos (mesmo que não nomeados no texto). Ainda com consequências para a posição política de Hobbes está a especificação de que o soberano pode ser tanto um só quanto uma assembleia. Ou seja, a teoria aqui exposta é válida para toda e qualquer forma de governo.

No mesmo parágrafo quinto, Hobbes conclui com um complemento ao defendido anteriormente:

(2) Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los (XXI, § 5)³⁴⁹.

³⁴⁹ Skinner oferece a versão do texto presente no único manuscrito de Hobbes que restou, e que está de forma ligeiramente diferente da que foi publicada. A versão manuscrita é a seguinte: “esses laços comumente chamados deveres, e obrigações, são fracos, por sua própria natureza, contudo, podem ser feitos de maneira tal que se tornam resistentes pelo perigo, mas não pela dificuldade de rompê-los (BL Egerton MS 1910, fo. 70)”. Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 160.

Tendo determinado as leis civis como cadeias artificiais, Hobbes enfatiza agora que se trata de laços fracos por sua própria natureza. Ora, sua própria natureza é a de serem artificiais – é tudo o que o filósofo abordou a respeito delas até o presente momento do texto. Com isso, gera-se a impressão que seres artificiais seriam por natureza mais fracos que seres naturais. Contudo, tal noção vai de encontro com boa parte do sistema filosófico hobbesiano, tomando-se, a título de exemplo, a distinção entre o homem artificial e o homem natural, na qual o primeiro é imensamente mais forte que o segundo.

Entretanto, mesmo sendo laços fracos, ainda assim as leis civis podem servir para o que foram criadas. Enquanto laços fracos, as leis civis conseguem satisfazer seu objetivo, que é o de estabelecer o âmbito de impedimento à liberdade. Os seja, a fraqueza não altera a substância da lei civil, não comprometendo em nada sua eficácia. De modo que se pode concluir que a ênfase de Hobbes na fraqueza dessas leis seja para acentuar que não é cadeia ou laço propriamente dito – ou seja, não é uma restrição corporal à liberdade.

Não sendo uma restrição corporal à liberdade, de que forma as leis civis conseguem cumprir sua meta e restringir a liberdade? A leitura do original³⁵⁰ revela ser apenas um motivo: o perigo. É o perigo em relação ao rompimento que reforça a lei civil. Em tese é fácil quebrar uma lei civil: basta desobedecer ou desconsiderar. Mas o homem não a quebra em função do perigo da consequência – consequência que pode ser, no limite, algo físico e corpóreo, como uma prisão ou mesmo a morte.

³⁵⁰ A julgar pela tradução da edição da coleção “Os pensadores”, o filósofo pondera que de duas formas: pelo perigo e pela dificuldade de rompimento. Mas o sentido do texto original é o de “devido ao perigo, apesar de não ser difícil rompê-los”. Na edição da Penguin: “*These bonds in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of braking them*”. Cf. HOBBS, *Leviathan*, p. 264, copiado aqui com adaptação para o inglês contemporâneo. A edição revista da Editora Martins Fontes assim verte o trecho: “ainda que esses laços sejam fracos pela sua própria natureza, é no entanto possível mantê-los, pelo perigo, embora não pela dificuldade de os romper”. Cf. *Leviatã*, Martins Fontes, p. 181. O que está sem ambiguidade e muito mais próximo do texto original.

A partir disso, pode-se concluir que o motivo pelo qual as leis civis cumprem sua função é o perigo. Elas são fracas, entretanto, porque são facilmente rompidas. Com isso é possível compreender mais exatamente as razões de Hobbes ter destacados que são fracas as leis civis por sua natureza. Mesmo fracas, as leis civis são eficientes em função do perigo que os homens sentem de rompê-las, pois sabem dos grandes riscos que correm em caso de desobediência ao Estado soberano. Apesar de se referir ao conceito de perigo na passagem, Hobbes não havia o analisado anteriormente, tampouco abordado ainda o tema da sanção.

No geral, o quinto parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* atua como elo entre dois momentos argumentativos no texto. Tendo em vista que o último período do parágrafo quarto enfatiza que termina um momento importante de argumentação e que o início do sexto parágrafo demonstra iniciar-se outro bloco importante, o quinto parágrafo estabelece uma transição entre as duas ordens argumentativas. Seu tema é a lei civil e de que forma ela restringe a liberdade. Apesar de fraca e imprópria, não deixa de ser uma restrição – pois fundada no perigo – e com isso o resultado e a finalidade obtidos são os mesmos.

Ao analisar-se o conteúdo do quinto parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* com o título dado pelo editor original da obra – e presente nas boas edições estrangeiras e na edição brasileira da Editora Martins Fontes – é possível constatar um ponto discutível. Tal título evoca “cadeias artificiais ou acordos”, não mencionando lei civil. Apesar de a origem remota da lei civil estar pautada em um acordo, não são, contudo, sinônimos a lei e o acordo. Ambos restringem a liberdade, mas o acordo é celebrado por partes em igualdade de condição, ao passo que a lei civil é imposta de cima para baixo.

No parágrafo seguinte, o sexto do capítulo XXI, Hobbes chega enfim ao conceito de liberdade dos súditos ou liberdade civil³⁵¹. Desenvolvendo a restrição que havia utilizado na sequência anterior da argumentação, o autor inglês especifica que

(1) É unicamente em relação a esses laços que vou falar agora da *liberdade dos súditos* (XXI, § 6).

É sem dúvida o ponto fundamental do capítulo e do tema na obra de Hobbes. Inclusive a liberdade dos súditos confere o título ao capítulo XXI do *Leviatã*. No primeiro período do parágrafo sexto, o filósofo deixa claro que se trata de uma mudança de rumo, de uma passagem. Como se só agora, feitas as preparações nos parágrafos anteriores, começasse a análise pontual do tema.

Nessa análise pontual do tema, Hobbes destaca que a liberdade dos súditos existe, então, em função dos laços antes mencionados. Tais laços correspondem às leis civis, às cadeias artificiais, a que se referiu no parágrafo precedente. Observa-se, em primeiro lugar, a ênfase na relação entre a liberdade e a lei em Hobbes. São conceitos relacionais, os quais não podem ser compreendidos um sem o outro. Tão forte é a relação que Hobbes determina que somente tratará do tema da liberdade civil a partir da relação unicamente com as leis civis. Ou seja, irá desconsiderar qualquer outro tipo de relação. Deve ser notado, entretanto, que o autor não chegou a afirmar que a liberdade dos súditos exista apenas em relação às leis civis. O que afirmou é que irá tratar daquela somente em relação a estas – já que é possível conceber que a liberdade dos súditos possa ser constrangida também de outras formas, como pela restrição à liberdade em sentido próprio, ou seja, por correntes e por grades físicas. O autor, porém, não irá mais tratar desse sentido próprio de liberdade a partir de agora. Irá considerar apenas a liberdade que é constrangida pelas leis civis.

³⁵¹ O que corresponde ao título do parágrafo dado pelo editor original da obra: “§ 6. A liberdade dos súditos consiste em liberdade em relação a acordos (ou pactos)”.

Hobbes avança o desenvolvimento do conceito de liberdade civil da seguinte forma:

(2) Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse (XXI, § 6).

Como foi avisado no período anterior, o conteúdo aqui não se liga diretamente ao que foi abordado antes.

O período tem a forma de um argumento completo, formado por premissa e conclusão. Afirma-se como um fato, primeiramente, que não é possível que se regulem todas as ações dos homens. Ou seja, é impossível haver leis civis para controlar toda e qualquer ação de todo e qualquer súdito. Um truísmo tão óbvio que carece de maiores provas. Esse fato serve de premissa.

O fato enunciado serve de premissa para uma conclusão expressa de forma bastante direta: “segue-se necessariamente” que os homens têm liberdade de agir em tudo o que não for previsto pela lei. Tem-se aqui, ainda não formulado de modo expreso, o germe de uma definição de um novo sentido de liberdade: liberdade como possibilidade de ação de maneira não contrária à lei, liberdade como campo de ação que não contraria a regra colocada pelo Estado.

Como se configura tal liberdade como campo de ação que não contraria a regra colocada pelo Estado? Ora, justamente como “liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse”. Ou seja, é a liberdade que corresponde ao direito de natureza, objeto do início do capítulo XIV do mesmo *Leviatã*. A qual liberdade Hobbes se refere nessa passagem do capítulo XXI? São dois pontos.

Em primeiro lugar, à liberdade de usar a razão; em segundo lugar, a razão em questão é a liberdade de cada um, a razão de si próprio (e não, por oposição, a razão do Estado soberano). Com isso, compreende-se que, na ausência de lei, o súdito é livre para fazer o que sua própria razão determinar. A finalidade de tal uso da razão é explicitada: usar a razão para o que for mais favorável ao seu interesse.

Tal uso da razão adéqua-se bem ao que Hobbes entende como razão. Conforme presente no início do *Do corpo*, a razão é a capacidade de se calcularem relações de causa e efeito. No caso de seu uso na ausência de lei civil, o homem tem interesse em determinada coisa e a razão diz que para se obter essa determinada coisa deve-se fazer tal ação. Se a lei não proíbe, o homem pode sem constrangimentos fazer tal ação, indo assim de encontro a seu interesse.

O interesse humano encontra-se descrito por Hobbes em uma passagem clássica do capítulo XIII do *Leviatã*:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, 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 sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite), esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (XIII, § 3).

Assim, se cada homem quer sua própria conservação e seu deleite, pode-se obter isso se sua razão atuar de acordo com seu interesse.

Como a liberdade dos súditos abordada no capítulo XXI guarda semelhanças com o que Hobbes afirmou a respeito do direito de natureza no capítulo XIV do *Leviatã*³⁵², uma comparação entre as duas passagens oferece ao intérprete

³⁵² “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (XIV, § 1).

algumas conclusões interessantes. Comparando-se os dois textos, notam-se diversos pontos em comum, apesar de o trecho do capítulo XXI abordar a liberdade civil, isto é, a liberdade de se usar a razão para o próprio interesse desde que não limitada pela lei civil, e o trecho do capítulo XIV tratar da liberdade no estado de natureza. Esta liberdade natural é o que se chama de direito de natureza, consistindo na liberdade de se usar o próprio poder, da maneira que se quiser, para a própria conservação, ou seja, fazer o que a razão instruir que é adequado para esse fim. Em suma, os mesmos elementos centrais nos conceitos discutidos nos dois capítulos: em ambos a ideia de razão indicando o que se deve fazer para o próprio interesse (qual seja, a auto-conservação). Em relação às diferenças entre as duas abordagens, uma primeira e óbvia distinção reside no plano onde elas se aplicam: uma no âmbito da natureza, outra no âmbito do Estado político. Além disso, uma das liberdades é absoluta, pois não conhece limites, enquanto a outra conhece limites, que são as leis civis. Mas, dentro dos limites, equivalem-se. No capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes define a liberdade logo após definir o direito de natureza como uma liberdade de fazer o que a razão indicar para a própria conservação³⁵³. Assim como no início do capítulo XXI, Hobbes enfatiza a significação própria da palavra, indicando que deve haver também uma significação imprópria. Tal sentido próprio da liberdade corresponde à ausência de impedimento externo, assim como também presente no capítulo XXI. No trecho mencionado do capítulo XIV, Hobbes complementa essa informação acrescentando que são impedimentos que tiram o poder de se fazer o que se quiser. Tirando isso, contudo, sobre o poder que resta, e nesse plano o homem pode fazer o que sua razão deixar. Essa parte do complemento, que trata da razão, não está presente na definição inicial do capítulo XXI, aparecendo apenas no

³⁵³ “Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem” (XIV, § 2).

sexto parágrafo do capítulo XXI. De todo modo, o conteúdo abordado pelo filósofo no capítulo XIV aparece antes do capítulo XXI; ou seja, o leitor chega ao capítulo XXI já anteriormente informado, de forma que esse capítulo pode e deve ser visto como uma complementação ou retomada do que foi disposto no capítulo XIV.

Para uma compreensão completa da definição hobbesiana de liberdade do súdito, é importante entender exatamente o que Hobbes chama de súdito. Como recorrente em sua obra, há uma definição do conceito, presente no décimo-quarto parágrafo do capítulo XVII, no momento em que Hobbes distingue o soberano do súdito logo após definir o Estado. Hobbes define o Estado da seguinte forma:

A essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada uma como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum* (XVII, § 13).

Logo após, no parágrafo subsequente o filósofo conceitua o súdito:

Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são súditos (XVII, § 14).

Ou seja: o súdito é quem não é soberano. É quem não pode usar a força e o recurso de todos para assegurar a paz e a defesa. Trata-se de uma definição negativa: o súdito é definido não pelo que essencialmente é, mas por não pertencer à classe do soberano. A noção de súdito só existe, por conseguinte, no interior do Estado civil e em oposição à pessoa soberana.

Com essas informações é possível formular uma definição provisória de liberdade do súdito a partir dos escritos de Hobbes. Liberdade do súdito, até o parágrafo sexto do capítulo XXI do *Leviatã*, é o poder de fazer o que a razão sugerir, como o mais favorável a seu interesse, desde que seja uma ação não prevista pelas leis.

Não é uma compreensão a respeito da liberdade original de Hobbes. Em sua época, seu uso pode ser constatado, por exemplo, em Francis Bacon e em Santa Teresa D'Ávila. O chanceler inglês, na *Nova Atlântida*, após descrever o funcionamento da Casa de Salomão, refere-se à liberdade concedida pelo poder público para que os viajantes publiquem tudo aquilo que foi visto e ouvido: “confiro-vos a liberdade de publicá-lo [o relato das atividades da Casa de Salomão] pelo bem das outras nações”³⁵⁴. E a religiosa, logo ao início de seu *Livro da vida*, remete-se à liberdade como possibilidade de ação dentro dos limites do mando³⁵⁵, repetindo a mesma concepção adiante na obra³⁵⁶.

Anteriormente a Hobbes, também se encontram sentidos de liberdade a partir do espaço dado pela lei tanto na Idade Média como na Idade Antiga. Na literatura medieval da Inglaterra, há diversas alusões ao termo nesse sentido nos *Contos da Cantuária*, de Chaucer³⁵⁷. Na Antiguidade clássica, pode-se observar a liberdade circunscrita dessa maneira tanto em Agostinho como em Cícero. Agostinho, em *O livre-arbítrio*, ao tratar da legítima defesa, explora o significado da liberdade como possibilidade de ação não constrangida pela lei civil: “a lei não as obriga a matar [o

³⁵⁴ BACON, *Nova Atlântida*, pp. 253-254.

³⁵⁵ Na seguinte passagem: “quisera eu que, assim como me mandaram e me deram grande liberdade para escrever o modo de oração e as dádivas que o Senhor me fez, tivessem dado para, muito minuciosamente e com clareza, dizer os meus pecados e vida ruim”. Cf. Santa Teresa D'ÁVILA, *Livro da vida*, p. 35.

³⁵⁶ Na seguinte passagem: “vi por experiência que é melhor – sendo virtuosos e de hábitos santos – não ter nenhum estudo. Porque nem eles [os seus confessores] confiavam em si, sem perguntar a quem o tenha bom [está assim mesmo; tradução ruim], nem eu confiava. E um bom letrado nunca me enganou. Os outros também não deviam querer me enganar, apenas não sabiam muito. Eu achava que sim, e que não era obrigada a fazer mais do que acreditar neles, já que o que me diziam era mais relaxado e de mais liberdade. Porque se fosse algo rigoroso, eu sou tão ruim que procuraria outros”. Cf. Santa Teresa D'ÁVILA, *Livro da vida*, pp. 58-59.

³⁵⁷ Na seguinte passagem, por exemplo, aqui transcrita em prosa: “Nenhuma lei existe entre os amantes’. O amor é lei maior e mais completa. que toda lei humana sobre a Terra: por ele, a lei dos povos é quebrada e os decretos dos reis não valem nada”. Cf. CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 59. Também há ocorrências nas pp. 402-403: “Esse suave jugo, lorde, aceita; não é servo que serve ao nobre enlace, mas alto soberano (...). ‘Escuta-nos, é hora de casar!’. O marquês, ao ouvir esse pedido, sentiu seu coração amolecer. ‘Meus bons vassalos, meus leais amigos, querem que eu faça o que jamais pensei. Em minha liberdade me alegrei a vida toda, os laços evitando; devo ora renunciar ao que mais amo?’”. No mesmo sentido, cf. também p. 420 e p. 527.

agressor em caso de legítima defesa]. Deixa-lhes somente a possibilidade de o fazer. Ficam elas assim livres de não matar a ninguém, em defesa daqueles bens que poderiam perder contra a própria vontade e que devido a isso não deveriam amar com tanto apego”³⁵⁸. Cícero também concebe uma liberdade dada pela lei civil, ao tratar, em seu *Tratado da república*, das vantagens da filosofia: “e até dizem que Xenócrates, filósofo reputado entre os primeiros, tendo-lhe sido perguntado o que é que os discípulos lucravam com ele, respondeu que passavam a fazer de livre vontade o que eram obrigados a fazer por força das leis. Portanto, o cidadão que, por meio do seu poder e da sanção estabelecida pelas leis, a todos obriga a fazer aquilo que, com o seu ensinamento, o filósofo a poucos persuade a fazer”³⁵⁹. É um lugar comum da filosofia romana essa possibilidade de se manter livre em função da boa filosofia, muito explorado também por Epicteto em suas *Máximas*.

Sendo uma compreensão bastante comum, essa da liberdade no interior da lei civil, está presente na obra de Hobbes desde seus primeiros escritos sistemáticos de filosofia política, ainda que de forma não tão desenvolvida como a do *Leviatã*. Nos *Elementos*, como visto, o homem aceita abrir mão de sua liberdade no estado de natureza para se tornar um súdito do poder soberano, passando a seguir suas leis e assim melhor garantindo sua sobrevivência³⁶⁰. Na obra, Hobbes defende haver duas possibilidades de recusa à liberdade absoluta do estado de natureza e inserção na liberdade própria do âmbito civil. A submissão ao um poder soberano segundo Hobbes pode ser feita de duas formas: por meio de consentimento ou então quando um Estado é adquirido por outro em caráter de dominação³⁶¹. E em cada uma dessas formas, de

³⁵⁸ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 37.

³⁵⁹ CÍCERO, *Tratado da república*, 1.3, p. 74.

³⁶⁰ Cf. *Elementos*, 19.10.

³⁶¹ A respeito da influência de Bodin em Hobbes a esse respeito, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 63-64.

acordo com a construção dos *Elementos*, a liberdade a ser mantida pelo cerceamento da lei civil é diferente. Na primeira possibilidade, duas liberdades permanecem mesmo após o pacto de instituição do Estado – a liberdade de movimento e as liberdades necessárias para a preservação da vida, como o direito ao corpo, à água e ao ar³⁶². Além disso, deve permanecer para o súdito somente a liberdade concedida pelo poder soberano, ou seja, a liberdade circunscrita pela lei civil³⁶³.

De fato, nos *Elementos*, Hobbes já delinea os principais objetos de sua formulação de liberdade civil. Alguns temas são mantidos nas demais obras, outros abandonados e outros aprofundados e desenvolvidos. A discussão que Hobbes introduz a respeito da liberdade no Estado civil desenvolve-se em torno da abordagem do clássico tema das distintas formas de governo. No capítulo XXIII, “Do poder dos pais e do reino patrimonial”, após conceituar o homem livre³⁶⁴, na comparação entre as diferentes formas de governo o filósofo defende que na república a sujeição é a mesma, ou seja, que é igual à da monarquia no que tange à liberdade. De acordo com Hobbes, na república,

Embora se trate de uma sujeição, ao fazer livremente, chama a si mesmo de *homem livre*; com isso fica evidente que tal liberdade não é uma isenção da sujeição e obediência ao poder soberano, mas um estado em que se espera mais do que aqueles que foram subjugados pela força e pela conquista³⁶⁵.

Observa-se novamente, aqui, a oposição ressaltada pelo autor anteriormente entre liberdade e comando (ou servidão, ou sujeição). Ao avançar o raciocínio, Hobbes defende a identidade entre a liberdade nas duas formas de governo típicas de sua tipologia:

³⁶² Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 65-66.

³⁶³ Cf. HOBBS, *Elementos*, 29.5.

³⁶⁴ Cf. HOBBS, *Elementos*, XXIII, § 99.

³⁶⁵ HOBBS, *Elementos*, XXIII, § 9, p. 131.

Portanto, a liberdade nas repúblicas nada mais é do que a honra de usufruir a mesma igualdade que os outros súditos, e a servidão é o estado dos demais. Portanto, um homem livre pode, mais do que um servo, esperar por cargos de honra. E isso é tudo o que se pode entender por liberdade do súdito. Pois, em todos os outros sentidos, a liberdade é o estado daquele que não é súdito³⁶⁶.

Encontram-se, na passagem, considerações importantes a respeito da liberdade no Estado civil. Liberdade é definida aqui como a condição de quem não é súdito. É uma aproximação em relação à teoria clássica de liberdade, presente na tradição que Hobbes combate com firmeza no *Leviatã*. Mas tal formulação é aceitável, defende o filósofo, somente nos sentidos diversos dos quais ele ressaltou anteriormente na mesma passagem, quais sejam, os de liberdade como a capacidade de ter igualdade em relação aos outros súditos no que corresponde à possibilidade de obtenção de honrarias. Apenas isso, para Hobbes, marcaria a especificidade da liberdade em um governo republicano. Pois, em todos os outros quesitos, o homem livre aproxima-se do servo. Essa noção é desenvolvida no parágrafo seguinte:

Ora, quando um pai possui, além de filhos, também servos, segue-se que os filhos (não pelo direito de filho, mas pela indulgência natural dos pais) são homens livres³⁶⁷.

Ou seja, a liberdade, na condição de obediência, é determinada em função não de um direito natural de liberdade absoluta, mas sim da condescendência de quem manda em relação a quem obedece, valendo tanto na relação entre súdito e soberano como na relação entre filho e pai. O filho só é mais livre que o servo de seu pai se o seu pai assim consentir. Não é, então, a condição de nascimento que faz de um homem um homem livre, mas a quantidade de possibilidades de conduta não reguladas por quem pode

³⁶⁶ HOBBS, *Elementos*, XXIII, § 9, p. 131.

³⁶⁷ HOBBS, *Elementos*, XXIII, § 10, p. 131.

restringir seus comportamentos. Pode-se, a partir disso, inclusive imaginar-se uma situação em que um servo é mais livre que o filho de seu senhor.

Quando Hobbes passa a tratar diretamente da comparação entre diferentes tipos de governo, no capítulo XXIV dos *Elementos*, a presença ou ausência de liberdade é um dos critérios presentes na comparação. Nesse sentido, o autor acentua que a perda de liberdade não é exatamente um inconveniente se comparados os tipos de governo, uma vez que em todos eles a ausência da liberdade, como já afirmado, é a mesma. Pois perder a liberdade total presente na condição de natureza é a única maneira de o homem manter-se vivo. Tolamente, portanto, é que os homens acabam reclamando disso, conforme ilustra a seguinte passagem:

Mas, para cada homem em particular, estar privado dessa liberdade parece ser um grande inconveniente, pois cada qual a considera reservada para si mesmo, e não para os demais; assim, a liberdade aparece como a dominação dos outros; pois quando um homem está em liberdade e os demais em servidão, então é o primeiro que detém o governo. Nesse sentido, aquele que não compreende a honra como tal, chamando-a pelo simples nome de liberdade, considera um grande agravo e injúria o fato de lhe recusarem a liberdade³⁶⁸.

Nota-se, com isso, que na sequência argumentativa dos *Elementos* Hobbes opta por primeiramente afastar a concepção de que na república há mais liberdade do que na monarquia antes de discutir e desenvolver o tema da liberdade civil enquanto liberdade cedida pela lei civil.

No capítulo subsequente, como constante em suas primeiras obras, Hobbes esforça-se em buscar um reforço em sua argumentação a partir da presença de suas teses nos textos bíblicos. Nesse ponto, o autor utiliza diversas passagens das

³⁶⁸ HOBBS, *Elementos*, XXIV, § 2, p. 136.

Sagradas Escrituras para referendar o problema da visão que solicita liberdade de consciência para interpretação das Santas Escrituras a partir de suas razões³⁶⁹, em apoio à tese que denomina o capítulo, que “nas controvérsias religiosas os súditos não estão obrigados a seguir seus juízos privados”. Ao final do mesmo capítulo, o autor já admite que a lei é capaz de tornar o homem livre (pois, até então no texto dos *Elementos*, lei e liberdade eram tratadas como opostos inconciliáveis), esboçando sua tese de forma indireta:

E quando as leis deixam-no [o homem] entregue à sua própria liberdade, e apenas neste caso, tudo o que ele faz contra a sua consciência privada é pecado³⁷⁰.

Com o que o filósofo de Malmesbury avança criticando, como recorrente, que os homens almejam mais liberdade do que possuem:

Mas é uma verdade evidente, continuamente fornecida pela experiência, que os homens não buscam apenas a liberdade de consciência, mas também a liberdade de ação; e não só esta, mas ainda mais a liberdade de persuadir os outros a adotar suas opiniões; e não só isso, pois todo homem deseja que a autoridade soberana não admita nenhuma outra opinião exceto as que ele próprio defende³⁷¹.

Essa causa de descontentamento dos súditos, a falta de liberdade solicitada por eles, é retomada por Hobbes no capítulo XVII dos *Elementos*.

Assim, ao abordar as causas de rebelião no capítulo XVII dos *Elementos*, o tema da liberdade volta a ser central, havendo inclusive uma pouco usual distinção estabelecida por Hobbes entre os termos *freedom* e *liberty*. Dentre os diversos descontentamentos dos súditos, o terceiro deles é a ambição, a qual Hobbes relaciona

³⁶⁹ Cf. HOBBS, *Elementos*, XXV, § 2.

³⁷⁰ HOBBS, *Elementos*, XXV, p. 154.

³⁷¹ HOBBS, *Elementos*, XXV, § 13, pp. 154-155.

com a liberdade. Dadas as características naturais dos homens, estes acabam desejando sempre mais honra, como já adiantado pelo autor, e por isso terminam por considerar que são como escravos:

Ora, visto que a liberdade (*freedom*) não pode existir com a sujeição, que a liberdade (*liberty*) em uma república nada mais é do que o governo e a lei, e que por causa disso ela não pode ser dividida, segue-se que os homens devem ter expectativas comuns, e que isso não pode ocorrer senão em um estado popular ou em uma democracia. E Aristóteles diz bem (livro 6, capítulo 2 de sua *Política*): *O fundamento ou a intenção de uma democracia é a liberdade*; o que ele confirma com estas palavras: *Com efeito, os homens comumente dizem que ninguém pode partilhar da liberdade senão em uma república popular*. Portanto, em um estado monárquico, onde o poder soberano está absolutamente contido em um único homem, quem quer que reivindique a liberdade, reivindica (se se quiser deduzir daí, com todo o rigor) ter a soberania para si, ou ser colega daquele que a tem, ou ver a monarquia transformada em uma democracia³⁷².

De acordo com o trecho, *freedom* seria a liberdade que não pode de jeito nenhum estar presente conjuntamente com a sujeição (representada na passagem pela lei), ao passo que *liberty* seria justamente a liberdade que se encontra no governo e na lei. Alguns outros pontos importantes são a referência ao recurso argumentativo da dedução e a inesperada concordância com Aristóteles.

A liberdade, no capítulo seguinte, a respeito “Do dever dos que detêm o poder soberano”, ainda é tratada por Hobbes como uma das comodidades geralmente atribuídas à vida. Para discutir esse ponto o filósofo novamente aborda seu conceito de liberdade, com algumas consequências importantes:

³⁷² HOBBS, *Elementos*, XXVII, § 3, p. 165.

A comodidade da vida consiste na liberdade e na riqueza. Por liberdade eu entendo que não se proíba a alguém, sem necessidade, alguma coisa que lhe seja lícita pela lei de natureza, ou seja, que não haja nenhuma restrição à liberdade natural, senão naquilo que for necessário para o bem da república; e que os homens bem intencionados não caiam no perigo das leis, tal como se fossem ciladas, antes de estarem cientes delas. Compete também a essa liberdade o fato de que um homem possa passar comodamente de um lugar a outro, e não ser aprisionado ou confinado por dificuldades de acesso e falta de meios para o transporte de coisas necessárias³⁷³.

Novamente Hobbes associa liberdade à lei. Liberdade, aqui, mais uma vez conceituada como a ausência de proibição de ação em relação à lei. De início, Hobbes aborda a lei de natureza, com a qual o autor associa não a liberdade civil, mas, adequadamente, a liberdade natural. A proibição de ação, contudo, deve ser determinada apenas para o caso em que traz algum bem para a república. Ou seja: o soberano só deve restringir a liberdade natural, por meio de suas leis civis, no caso em que isso redunde em boas consequências para o Estado. Não deve constranger a liberdade de seus súditos imoderadamente. É, percebe-se, um absolutismo mitigado o de Hobbes³⁷⁴, uma vez que o soberano encontra limites à sua atuação. Ele avança dando alguns exemplos de como a liberdade não deve ser imotivadamente reduzida pelo soberano. Tais conselhos são dados em benefício do próprio governante, pois um abuso em suas prerrogativas pode acarretar a perda de seu poder.

Nesse ponto dos *Elementos*, fica claro que Hobbes muda sua perspectiva em relação ao trato da liberdade. O que se justifica pelo momento lógico em que se encontra a abordagem dos temas. Se antes Hobbes tratava do estado de natureza e agora

³⁷³ HOBBS, *Elementos*, XXVIII, § 4, pp. 175-176.

³⁷⁴ A esse respeito, cf. MATTOS, *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*, pp. 164 e 251.

trata do Estado civil, é apropriado que antes tenha tratado da liberdade natural (impossível de coexistir com alguma restrição) e agora trate da liberdade civil (que age no interior dos limites fixados pela lei).

No derradeiro capítulo dos *Elementos*, o décimo nono da segunda parte, intitulado “Da natureza das leis e dos seus tipos”, são mobilizados conceitos importantes para a compreensão da concepção hobbesiana de liberdade. A noção de liberdade emerge a partir da oposição entre lei e direito:

Confundem-se, frequentemente, os nomes *lex* e *jus*, isto é, lei e direito; no entanto, raramente existem duas palavras de significação tão contraditória como essas. Pois o direito é a liberdade que a lei nos deixa; e as leis são aquelas restrições pelas quais concordamos mutuamente em restringir a liberdade um do outro. Portanto, lei e direito não são menos diferentes do que restrição e liberdade, que são contrárias³⁷⁵.

O direito é visto como a liberdade deixada pela lei. Novamente liberdade no plano da liberdade civil, identificada como o direito em oposição à obrigação.

Pouco depois, na sequência do texto, a noção de liberdade é retomada na discussão do quanto cada esfera de lei restringe as ações dos homens:

Pois visto que as leis de Deus e da natureza permitem maior liberdade do que é permitida pela lei civil (já que as leis subordinadas obrigam ainda mais do que as leis superiores; a essência da lei não sendo soltar, mas ligar), um homem pode ser comandado a algo pela lei civil, em relação ao que a lei de natureza e a lei divina não comandam³⁷⁶.

Aqui, Hobbes distingue diferentes tipos de lei em função da liberdade constrangida por cada lei. As leis de natureza e de Deus permitem maior liberdade em relação à lei civil. Isso é explicado pela condição de que a lei civil não pode, jamais, ir contra a lei de

³⁷⁵ HOBBS, *Elementos*, segunda parte, cap. XIX, § 5, p. 181.

³⁷⁶ HOBBS, *Elementos*, segunda parte, cap. XIX, § 5, p. 181.

natureza e a lei de Deus. Mas pode restringir, a depender da decisão do soberano, a liberdade em um ponto que a lei de natureza e a lei de Deus não restringem.

Em conclusão, pode-se afirmar que a análise da liberdade presente nos *Elementos* traz em germe o conteúdo desenvolvido em maior grau no *Leviatã*.

O *Do cidadão* representa um avanço em relação à teoria da liberdade civil presente nos *Elementos*. Skinner chega a sugerir que a nova concepção de liberdade como falta de impedimentos físicos, já presente em *Do cidadão*, é que permite a Hobbes falar de uma liberdade civil, ou seja, a liberdade que o cidadão mantém mesmo após o ato de submissão ao Estado³⁷⁷. De fato, Hobbes defende na obra de 1642, a partir de sua definição de liberdade como ausência de impedimentos externos ao movimento, que todos os súditos que não se encontram acorrentados ou amarrados são livres³⁷⁸. Outra novidade relevante, enfatiza Skinner, é que o medo de castigo, por maior que seja, deve ser desconsiderado se uma ação for necessária para a manutenção da vida e da saúde³⁷⁹. Segue-se então que uma série de liberdades é mantida mesmo dentro do Estado civil. No *Do cidadão* Hobbes ainda passa a constatar um ponto que assumiria capital importância no *Leviatã*: a noção de que o soberano não pode legislar sobre todas as ações do súdito, o que acarreta que sempre deverá existir um número imenso de ações não controladas pela lei civil, ou seja, livres – é a situação chamada, no texto, de “liberdade inofensiva”³⁸⁰:

A liberdade dos súditos não consiste em estarem imunes às leis da cidade, ou em haver restrições que impeçam os detentores do poder supremo de fazer as leis que quiserem. Mas, como nunca os movimentos e ações dos súditos se vêem circunscritos, todos, por leis – nem poderiam sê-lo, devido à sua diversidade –,

³⁷⁷ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 116.

³⁷⁸ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 9.9.

³⁷⁹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 117.

³⁸⁰ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 13.15 e 13.16.

forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza de liberdade; e é neste sentido que se deve entender *liberdade* nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis; (...) assim, quanto mais coisas não forem determinadas pelas leis, de mais liberdade eles desfrutam³⁸¹.

Assim, em comparação com o *Leviatã*, e mesmo com os *Elementos*, não é muito extenso o tratamento que Hobbes confere à questão da liberdade civil. São somente algumas passagens que abordam a liberdade presente no interior do Estado civil. Apesar disso, a compreensão a respeito desse sentido de liberdade não difere em essência da presente nas demais obras sistemáticas.

A liberdade no Estado civil é tratada por Hobbes como liberdade civil, e encontra-se definida em uma passagem de *Do cidadão* em contraste com a liberdade natural:

Há outros impedimentos que são arbitrários, que não impedem de maneira absoluta o movimento, mas apenas por acidente, isto é, por nossa própria escolha; por exemplo, quem está num navio não se acha impedido dessa forma, porque pode jogar-se ao mar, se assim quiser. Também aqui, quanto maior o número de vias em que um homem possa mover-se, maior será a sua liberdade. E nisto consiste a liberdade civil; pois homem algum, seja ele súdito, filho ou servo, é impedido a tal ponto pelos castigos designados pela cidade, pelo pai ou senhor (por cruéis que sejam), que não possa fazer todas as coisas e utilizar todos os meios necessários à conservação de sua vida e saúde³⁸².

Na passagem, a liberdade civil é enquadrada dentro do gênero maior da liberdade enquanto ausência de impedimento. Entre as diferentes possibilidades de impedimento, está o impedimento arbitrário. Este consiste no impedimento acidental, ou seja, não

³⁸¹ HOBBS, *Do cidadão*, 13.15, p. 210.

³⁸² HOBBS, *Do cidadão*, Martins Fontes, p. 149.

constituente essencial da impossibilidade de movimento. É determinado arbitrariamente – como, aliás, tudo o que é próprio da esfera civil. Novamente como na liberdade natural, na liberdade civil a liberdade é determinada pela possibilidade de movimento – quanto mais movimento a ser realizado, mais liberdade.

A corroborar a definição, o exemplo apresentado é novamente o do homem no navio que tem a liberdade de decidir o que faz. O impedimento à liberdade também se manifesta e partir de um exemplo, o do homem que tem sua movimentação restrita pela possibilidade de castigos.

A comparação com as noções antigas de liberdade também se faz presente, quando Hobbes, no *Do cidadão*, estabelece uma indiferença entre as formas de governo a partir do critério da liberdade:

A liberdade dos súditos individuais não é menor sob um monarca do que quando governa o povo.

Assim, alguns imaginam que a monarquia seja mais inconveniente que a democracia, porque teria menos liberdade do que esta. Mas, se por liberdade eles querem dizer uma imunidade à submissão devida às leis, isto é, ao domínio do povo, então nem na democracia nem em nenhuma outra espécie de governo jamais há esse tipo de liberdade. E, se supuserem que a liberdade consista em haver menos leis, menos proibições, e que seja proibido apenas o que é imprescindível à paz, então nego que haja mais liberdade na democracia do que na monarquia; pois uma é tão compatível quanto a outra com uma tal liberdade. Pois, embora a palavra *liberdade* possa estar escrita em letras grandes e largas sobre as portas de uma cidade qualquer, não se refere à liberdade do súdito, mas à da própria cidade; e não há razão alguma para que seja mais correto escrever tal palavra nos muros de uma cidade governada pelo povo, do que numa regida por um monarca. Mas, quando os particulares ou os súditos reivindicam a liberdade, sob o seu nome eles não estão querendo a liberdade, mas a soberania (*dominion*), embora por ignorância não se dêem conta disso. Pois, se, como manda a lei de natureza, cada qual reconhecesse

a outrem a mesma liberdade que deseja para si, retornaria então aquele estado de natureza, no qual todos têm direito a tudo³⁸³.

Novamente está presente uma plêiade de temas usuais na abordagem hobbesiana da liberdade, que seriam posteriormente desenvolvidos no *Leviatã*.

A discussão aqui é pertinente à melhor forma de governo. Um tema clássico de filosofia política, com contribuições de praticamente todos os grandes filósofos desde os livros finais de *A república* de Platão. Hobbes submete o tema ao critério da liberdade. Pode a liberdade do cidadão determinar se uma forma de governo é melhor que outra? A resposta de Hobbes é negativa, contrariamente ao postulado por seus antecessores (como Platão, Aristóteles e os filósofos e historiadores romanos). A justificativa de Hobbes parte de sua definição de liberdade. Se esta consiste na possibilidade de agir sem impedimentos físicos, a liberdade é restrita tanto em uma forma de governo quanto em outra. A lei restringe a liberdade tanto na democracia popular quanto na tirania. Se o que se ambiciona por liberdade é imunidade ao constrangimento legal, é impossível, defende Hobbes, haver liberdade sob algum governo – qualquer que seja ele.

A crítica aos antigos se faz presente na passagem, bem como a imagem da placa com a mensagem de “liberdade” pregada na entrada da cidade. Temas ambos que serão desenvolvidos detalhadamente no *Leviatã*.

Na sequência do texto do *Leviatã*, Hobbes soma informações relevantes para complementar a definição a liberdade dos súditos:

(3) Porque tomando a liberdade em seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o

³⁸³ HOBBS, *Do cidadão*, p. 163.

fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam (XXI, § 6)³⁸⁴.

Hobbes, nessa passagem, explica o que postulou anteriormente, isto é, que liberdade é o campo de ação não restrito pelas leis. Inicia o trecho retomando a definição de liberdade em geral tratada no começo do capítulo – liberdade em sentido próprio, ou liberdade corpórea, é a liberdade que alguém tem de não estar constrangido fisicamente por correntes e prisões. Tendo inicialmente tratado de um sentido de liberdade (o sentido próprio) e depois de outro sentido (o impróprio), o filósofo agora relaciona os dois sentidos. O problema apontado por ele é que os homens cometem o equívoco de misturar os dois sentidos de liberdade. Tomam um pelo outro. Sabendo que liberdade é algo físico e corpóreo, torna-se, portanto, sem sentido alguém que não está amarrado clamar por mais liberdade³⁸⁵.

Em relação ao outro sentido de liberdade, se é também um absurdo clamar por ela, Hobbes dedica o período seguinte do parágrafo sexto do capítulo XXI do *Leviatã*:

(4) Por outro lado, entendendo a liberdade no sentido de isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens podem tornar-se senhores de suas vidas (XXI, § 6).

O filósofo argumenta que se querer mais liberdade no sentido originário (de restrição física) já era um absurdo, no sentido tratado agora (o de liberdade como isenção da lei) também continua sendo absurdo. Um absurdo a exigência da liberdade pela qual todos os homens podem ser senhores de sua vida. Absurdo porque a liberdade civil somente

³⁸⁴ No original em inglês Hobbes utiliza aqui indistintamente os termos “*liberty*” e “*freedom*”. A edição revista por Ostrenky também verte as ocorrências todas para “liberdade”.

³⁸⁵ A respeito da relação entre essas duas formas de liberdade – a do corpo e a do súdito – Pettit, seguindo as considerações de Skinner de que elas estariam profundamente contrastadas, defende que uma está na esfera da natureza e a outra na esfera artificial, e “que alguém esteja obstruído é um fato da natureza (...); que alguém esteja obrigado (sujeito à vontade de outro) é um fato social”. Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 140.

existe a partir dessa situação, situação em que um homem (o súdito) tem suas ações limitadas por outro (o soberano, homem artificial). Ir contra a liberdade nesse sentido é absurdo, porque a existência de restrição é justamente o que define a liberdade civil. Se não houver restrição dada pelo Estado, não há liberdade civil. Sem Estado civil não há liberdade civil. De forma que é realmente um absurdo desejar liberdade civil e não querer um Estado civil a regular as ações.

Observa-se claramente na passagem o Estado civil como a condição em que todos os homens são senhores da vida. O Estado é formado pela junção de todos os homens, como bem indicado na capa da edição original do *Leviatã*. Não é, assim, apenas um homem que regula a ação de outro homem, mas sim todos os homens. Inclusive, em última instância, o próprio homem cujas ações são reguladas, uma vez que, pelo pacto de união, as ações do soberano são as ações dos próprios homens que lhe conferem o poder.

O motivo de Hobbes atentar para tal condição na presente passagem está de acordo com o que talvez seja o próprio objetivo principal do livro: defender que o súdito não pode nunca ir contra seu soberano. Menos ainda se for para reclamar que não tem liberdade. O súdito que reclama que o soberano não lhe dá liberdade é, dentro do sistema político-filosófico de Hobbes, um contra-senso, um paradoxo, uma aberração lógica, uma irracionalidade, um absurdo.

Apesar de evidente absurdo, tal súplica por liberdade é deveras comum:

(5) Apesar do absurdo em que consiste, é isso que eles pedem, pois ignoram que as leis não têm poder algum para protegê-los, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens, encarregados de pôr as leis em execução (XXI, § 6).

Mesmo absurdo é o que muitos homens querem. O erro que eles cometem decorre de uma ignorância: ignoram que a lei sozinha não é capaz de proteger ninguém. A lei em si não vale nada, pois é necessária uma espada para garantir sua execução.

A lei por si mesma não tem valor algum porque não é algo físico. A espada tem valor porque é algo físico e corpóreo, isto é, adequadamente capaz de restringir a liberdade de movimento. Portanto, apenas falar não é suficiente. É necessário, para que a lei seja efetiva, que seja enunciada e feita cumprir no mundo concreto. E é isso que a espada faz. De modo que lei sem espada é inútil.

Com isso, a necessidade de reforço pela espada acaba sendo parte constitutiva da própria lei. A lei sozinha não vale nada, uma vez que não tem poder. A lei não pode ser somente um comando, pois se for somente um comando é inútil e, portanto, inexistente. A lei é, na verdade, um comando respaldado por uma espada. A lei sem espada é como uma flatulência, uma *flatum voice*. Fica evidente o necessário atrelamento da lei com sua execução – daí que o poder que legisla deve ser, em Hobbes, o mesmo poder que executa.

Também na capa original do *Leviatã* está presente a espada, na mão do soberano que, formado pelo aglutinamento dos súditos, zela pela preservação da cidade. De acordo com o próprio Hobbes, a espada é que coloca a lei em execução, é ela que faz valer a ação legal no mundo físico.

Na parte final do *Leviatã*, “Do reino das trevas”, Hobbes mais uma vez volta ao tema da liberdade dos súditos, agora contrastando sua visão novamente com a de Aristóteles:

Portanto, este é um outro erro da política de Aristóteles, a saber, que numa república bem ordenada não são os homens que governam, e sim as leis. Qual é o homem dotado dos seus sentidos naturais, muito embora não saiba ler nem escrever, que

não se encontra governado por aqueles que teme e que, acredita, o podem matar ou ferir, se ele não lhes obedecer? Ou que acredita que a lei o pode ferir, isto é, palavras e papel, sem as mãos e as espadas dos homens? E este pertence ao número dos erros perniciosos, pois induz os homens, sempre que eles não gostam de seus governantes, a aderir aos que lhe chamam tiranos e a pensar que é legítimo fazer guerra contra eles. E contudo são muitas vezes exaltados do púlpito pelo clero³⁸⁶.

Considerando o que foi afirmado a respeito da espada na mão do soberano em relação à teoria hobbesiana da liberdade, pode-se afirmar que a liberdade restrita pela lei é liberdade apenas em sentido impróprio. Mas a liberdade restrita pela espada é liberdade em sentido próprio – pois em sentido corpóreo, físico, natural. Então se pode concluir que a espada torna a restrição à liberdade de sentido impróprio em sentido próprio. Ela torna a lei uma restrição à liberdade em sentido próprio, não somente em sentido impróprio, já que restringe mesmo a liberdade, ou seja, fisicamente.

Note-se, ainda, que por fim Hobbes refere-se tanto a homem no singular como a homens no plural. Isto é, novamente para Hobbes é irrelevante quem ocupa o poder soberano, se um homem ou se alguns ou mesmo muitos. O que importa é que o soberano empunhe virilmente a espada e faça a lei ser cumprida. A espada, em suma, estabelece a relação entre a liberdade própria e a liberdade imprópria – é quem dá identidade a elas, é quem faz as duas converterem-se na mesma liberdade.

Do que foi argumentado, no capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes obtém ainda mais uma conclusão:

(6) Portanto a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu³⁸⁷: como a

³⁸⁶ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 568, Martins Fontes.

³⁸⁷ Aqui se observa um problema na edição revista da tradução lançada pela editora Martins Fontes. Onde consta “permitiu” na edição da coleção “Os pensadores” consta “preteriu” na versão revisada, termo que designa algo bastante diferente. No original inglês da obra o termo usado é “*prætermitted*”, que significa deixar acontecer ou não se opor. Ou seja, mais próximo de “permitiu” do que de “preteriu”. Poderia ser também traduzido por “determinou” ou mesmo por “pré-determinou” – considerando-se que o que a lei determinou ou não é a esfera da liberdade.

liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes (XXI, § 6).

Inequivocamente a conclusão de um argumento, que retoma como premissa o conteúdo da introdução, ou seja, a definição de liberdade dos súditos como a possibilidade de agir desde que não contrariamente ao que diz a lei do soberano. Tem-se, assim, inclusive outra maneira de se definir a liberdade dos súditos: a liberdade dos súditos consiste nas ações permitidas (ou determinadas, ou mesmo, por extensão, preteridas ou proibidas) pelo soberano. Regulando as ações dos súditos, com isso o soberano delimita sua liberdade. A primeira parte do período é, assim, apenas uma retomada em outros termos da definição de liberdade do súdito, não avançando ainda a argumentação.

A segunda parte do período trata-se de uma demonstração do que foi afirmado anteriormente. É uma consequência do que Hobbes postulou antes. Postulando o que é a liberdade do súdito, o filósofo dá como consequência a prova disso, a sua demonstração.

A demonstração é feita por meio de exemplos. Hobbes elenca uma série de situações concretas de liberdades dos súditos para mostrar que o que apresentou estava correto. O rol de exemplos fornecido por Hobbes não é exaustivo, uma vez que termina com “e coisas semelhantes”. É uma lista exemplificativa de espécies de liberdade dos súditos. Podem-se dividir os exemplos em dois gêneros – liberdades comerciais e liberdades privadas. O primeiro exemplo é o da liberdade de compra e venda e de contratar. Serve inclusive como argumento para os intérpretes que insistem em ver Hobbes como um precursor direto do liberalismo. O soberano, pela lei, concede aos súditos liberdade comercial – o bom burguês gosta, como Strauss continuamente afirma. Os demais exemplos podem ser enquadrados como liberdades não comerciais,

mas de se levar a vida conforme se queira: liberdades de escolher a própria casa, a alimentação a profissão e o ensino dos filhos. No capítulo XLVII do *Leviatã* Hobbes mais uma vez volta ao tema e acrescenta outra liberdade do súdito em espécie: a liberdade de culto³⁸⁸.

Esses exemplos de liberdades concedidas pelo soberano por meio da lei civil são retomados por Hobbes em uma situação mais fática no *Behemoth*. Neste diálogo, o filósofo inglês menciona algumas liberdades que foram usadas para a destruição da soberania e outras que foram solicitadas ao poder soberano no decorrer dos eventos abordados. Assim, a liberdade religiosa é uma concessão da lei civil, sendo utilizada por uma das espécies de sedutores do povo³⁸⁹. E Hobbes também trata no livro de história, ainda que de passagem, da liberdade de consciência e da liberdade de comércio³⁹⁰.

Tendo encerrado o parágrafo sexto do capítulo XXI do *Leviatã* com exemplos, corroborando o que apresentou em termos conceituais anteriormente, pode-se afirmar que a tese defendida pelo filósofo é a de que a liberdade do súdito está na isenção da lei. Ao abordar esse ponto, Hobbes mobiliza conceitos importantes de sua filosofia, como os diferentes tipos de liberdade, a relação entre liberdade e lei, a razão, o Estado e a soberania.

³⁸⁸ Cf. BARROS, *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*, p. 25. E SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 158. Nesse ponto, Hobbes é quase um teórico dos direitos humanos, um defensor de liberdades individuais, dos direitos humanos de primeira geração. Os exemplos são eloquentes para designar Hobbes como um partidário dos direitos do receituário liberal.

³⁸⁹ Como na seguinte passagem: “não eram poucos os que, sem se manifestarem no começo dos distúrbios, logo depois se declararam favoráveis a uma certa liberdade de religião. E esses eram de opiniões diferentes uns dos outros. Alguns deles, por desejarem todas as congregações livres e independentes entre si, foram chamados de Independentes”. Cf. HOBBS, *Behemoth*, p. 33. Outra passagem a respeito de liberdade religiosa encontra-se, na mesma obra, na p. 218: “os rebeldes se haviam associado numa confederação; (...) por meio da qual concordavam, em virtude de lhes ser concedida liberdade para o exercício de sua religião, em serem fiéis ao rei e em prestar-lhe assistência”.

³⁹⁰ Cf., a respeito de liberdade de comércio, HOBBS, *Behemoth*, p. 231. E, a respeito de liberdade de consciência, p. 225 e pp. 243-244.

A soberania e tais temas são novamente utilizados por Hobbes na sequência da argumentação, a partir do extenso sétimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*. Neste parágrafo Hobbes repete o procedimento argumentativo do parágrafo imediatamente anterior, teorizando inicialmente e depois corroborando o afirmado com exemplos. Assim o filósofo prossegue sua exposição:

(1) Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte (XXI, § 7).

Na passagem, Hobbes de início deixa claro que deve se opor ou ao menos estabelecer uma limitação ao que desenvolveu anteriormente, a partir do “todavia” no começo do período. Desenvolveu anteriormente que a liberdade do súdito é a isenção da lei e que a liberdade do súdito está nas ações que o soberano não proibiu, também abordando o absurdo que é a postulação de mais liberdade dentro do Estado – tanto porque quem fornece a liberdade é o próprio cidadão, por meio de seu representante, quanto porque não faz sentido liberdade civil sem Estado civil.

Trata-se, efetivamente, de uma limitação ou complementação³⁹¹, mais do que uma oposição. Não é porque o soberano represente o cidadão que ele deve fazer o que o cidadão quer. O cidadão deve fazer o que o soberano manda. O soberano pode decidir tudo – incluindo-se vida e morte. Assim, da existência de uma liberdade civil, liberdade do súdito, não se segue que o soberano tenha por isso menos liberdade.

A compatibilidade entre liberdade e poder soberano é um tema importante e que tem traços anteriores a Hobbes, mesmo que as premissas sejam diferentes e a noção de soberania não estivesse plenamente determinada. Na Idade Média, Dante defende, por exemplo, que a monarquia é quem propicia o governo mais

³⁹¹ Além do conteúdo do texto, também é possível concluir por uma complementação, de modo algum por uma oposição ao que foi estabelecido previamente. No original em inglês está “*nevertheless*”, que os dois tradutores verteram para “todavia”. Contudo, “*nevertheless*” não é o mesmo que “*but*”; é mais sutil e menos opositivo. Teria aqui na oração um caráter de “apesar de”.

livre, com base na autoridade de Aristóteles³⁹². E Epicteto, na antiguidade tardia, procurava deixar claro que a liberdade seria plenamente compatível com a obediência ao imperador³⁹³.

Tendo disposto sua tese, como numa introdução ao tema, no restante do parágrafo Hobbes a desenvolve:

(2) Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sub nenhum pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria (XXI, § 7)³⁹⁴.

Aqui, Hobbes explica a razão de o soberano manter seu poder de vida e morte mesmo com a existência da necessária liberdade do súdito. O filósofo deixa claro, na passagem, mais uma vez, que o soberano é representante dos súditos. Ou seja, age em nome deles. As ações do soberano são as ações dos súditos.

Como Hobbes justifica isso? O soberano ainda conserva seu poder de vida e morte (ou seja, o poder supremo ou soberano) porque ele pode fazer tudo. Nada do que ele faz é injusto ou injurioso. Se nada que ele faz é injusto, então não é injusto ele determinar a vida e a morte dos súditos. O soberano pode tudo.

Assim, Hobbes aqui desenvolve mais uma compatibilidade, coisa que ele já havia tratado nos parágrafos três e quatro do presente capítulo XXI. Se nesses parágrafos ele lida com as compatibilidades em relação à liberdade natural, aqui, no

³⁹² Cf. Dante ALIGHIERI, *Da monarquia*, p. 143, referindo-se à *Metafísica* de Aristóteles, I.2.

³⁹³ A esse respeito: “162. Ensinam os filósofos que o homem é livre. Ensinam, por conseguinte, a menosprezar a autoridade do imperador? Não. Nenhum filósofo ensina os discípulos a revoltar-se contra o seu Príncipe, nem a subtrair a autoridade dele nada do que lhe será submetido. Tomai, eis o meu corpo, os meus bens, a minha reputação, minha família; entrego-vo-los; e se achardes que ensino alguém a retê-los, matai-me; sou um rebelde. não é isso que ensino aos homens; ensino-lhes apenas a conservar a independência das suas opiniões, de que os fez donos exclusivos a Divindade”. EPICETETO, *Máximas*, p. 49.

³⁹⁴ Nesse ponto, ambas as versões em português do texto utilizadas alteram a pontuação do original em inglês. Neste, segue-se um ponto-e-vírgula. Os dois tradutores decidiram por dividir o período em dois por meio de um ponto.

sétimo parágrafo, é discutida uma compatibilidade da outra liberdade, a liberdade do súdito. A liberdade civil é compatível com a soberania.

Na sequência, Hobbes avança justificando o que desenvolveu:

(3) Porque³⁹⁵ cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e consequente, ente obrigado a respeitar as leis de natureza (XXI, § 7).

Trata-se, nessa passagem, de uma explicação da explicação anterior. Hobbes explica novamente por que todos os atos do soberano são justos. É algo que o filósofo tinha procurado provar anteriormente no *Leviatã*.

Na questão da liberdade, o trecho consistiu apenas em uma retomada do já destacado por Hobbes. Ainda assim, foram recuperados dois conceitos relevantes da filosofia hobbesiana: Deus e a lei de natureza. O soberano não está submetido a nada – apenas a Deus e à lei de natureza determinada por Deus.

Com essa retomada Hobbes pode enfim concluir seu raciocínio:

(4) Portanto pode ocorrer, e frequentemente ocorre nos Estados³⁹⁶, que um súdito seja condenado à morte por ordem do poder soberano, e apesar disso nenhum deles ter feito mal ao outro (XXI, § 7).

Trata-se da conclusão de mais um argumento. Em todo o capítulo o estilo de Hobbes é recorrente: lança premissas, axiomas, e a partir delas tira as consequências. Na presente passagem, sendo a conclusão de um raciocínio, a premissa é o que foi afirmado

³⁹⁵ Da comparação com o original em inglês, observa-se que esse “porque” corresponde a “because”, ao passo que o “porque” com que é iniciado o período anterior é “for”. Este “for” é menos intenso que “because”, indicando mais um “pois”. Apesar disso, ambos os tradutores vertem por “porque”. Além disso, no original a separação do período anterior com o presente é por meio de ponto-e-vírgula, e não com ponto. Como a passagem em análise é mais uma revisão do que um avanço no argumento, as traduções poderiam sem prejuízo de compreensão ter mantido o ponto-e-vírgula.

³⁹⁶ No original o termo é o usual “Commonwealth”, vertida para “repúblicas” na edição revisada da Martins Fontes. E novamente uma discrepância na pontuação em relação ao inglês original: neste termina-se o período com dois pontos, e não com ponto final.

anteriormente, ou seja, que nada que o soberano faz é injusto, e por isso a liberdade do súdito em nada limita o poder absoluto do soberano.

Dessa premissa Hobbes determina que pode ocorrer e ocorre de um soberano condenar um súdito à morte. E mesmo assim nenhum precisa ter feito mal ao outro. Isso é possível pois, do lado do súdito, este pode ser condenado à morte pelo soberano de acordo com a vontade do soberano, sem necessidade de maiores justificativas por parte do soberano, mesmo sem ter feito mal algum a ninguém; e do lado do soberano, como nada do que este faz é um mal, pois suas ações é que determinam o bem e o mal, mandar alguém para a morte também não é um mal. Tudo o que o soberano faz e diz é bom. O bem é justamente isso – é o que o soberano determina que é.

Com a passagem analisada, termina a parte explicativa ou conceitual do período, iniciando-se na sequência o argumento fático:

(5) Como quando Jefte levou sua filha a ser sacrificada, caso este, assim como todos os casos semelhantes, em que quem assim morreu tinha liberdade para praticar a ação pela qual, não obstante, foi sem injúria condenado à morte (XXI,§ 7).

O exemplo tem, como os anteriores, o fito de corroborar a tese de Hobbes de que se o governante mandar matar alguém sem motivo ainda assim não é errado. A passagem, entretanto, não é de todo destituída de ambiguidade, pois não se sabe, pelo texto de Hobbes, se a injúria é do soberano que manda matar Jefte ou de Jefte que não fez nada de errado³⁹⁷.

³⁹⁷ Na passagem, o texto parece algo confuso na tradução da coleção “Os pensadores”. Diz que quem morreu tinha liberdade para praticar a ação, mas não fica claro se está falando da filha, que morreu sacrificada pelo pai ou de Jefte condenado à morte pelo soberano por ter mandado a filha para o holocausto. Uma consulta ao original em inglês resolve essa ambiguidade, observando-se aí que “*He*” (“ele”, ou seja, Jefte) foi condenado à morte. Nesse ponto, a revisão publicada pela Martins Fontes mantém o sentido ambíguo. Em outro ponto, contudo, essa edição revista da Martins Fontes resolve o que parece ser outra passagem de significado incerto. No final do período o texto é vertido para “foi sem causar dano condenado à morte”, o que muda o entendimento do texto, pois na opção da coleção “Os

Hobbes no prosseguimento estende o exemplo:

(6) O mesmo vale também para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente (XXI, § 7).

Se antes era o poder soberano, agora se especifica o caso de um príncipe soberano. O que se compreende a partir do seguimento do texto, que aborda o caso de Davi. É uma especificação do caso geral. No período anterior tratava-se do poder soberano como um todo, o que poderia incluir inclusive uma assembleia. Agora trata-se de um príncipe a corporificar o poder soberano. Se ele matar alguém, não é injusto. Mesmo se a vítima for um inocente. Mesmo se Davi matar Urias:

(7) Embora o ato seja contrário à lei de natureza, por ser contrário à equidade, como foi o caso de Davi ao matar Urias³⁹⁸; contudo, não foi uma injúria feita a Urias, e sim a Deus (XXI, § 7).

Novamente Hobbes recorre a um exemplo bíblico. Há ainda mais uma especificação em relação à situação anterior. Nesta, Hobbes trata de quando o soberano mata o súdito. No presente caso, não é propriamente “matar”, mas sim “mandar à morte”, como ocorreu com Davi e Urias.

Na situação entre Davi e Urias, Hobbes pode estabelecer mais uma vez uma relação entre liberdade e lei. Contudo, não é entre qualquer lei e qualquer liberdade; trata-se, isso sim, da relação que ocorre entre a liberdade civil e a lei natural.

O exemplo empregado por Hobbes tem como função demonstrar a especificação realizada no parágrafo anterior. Matar alguém sem motivo seria contra a lei de natureza, uma vez que é uma prática contra a equidade. A partir disso, agir contra

pensadores” a impressão é que não havia injúria por parte do soberano ao condenar Jefe à morte, ao passo que na edição da Martins Fontes é expresso que Jefe foi condenado à morte sem ter feito nada para merecer tal pena. A consulta ao original mostra que o texto de Hobbes realmente oferece mais de uma possibilidade de interpretação: “*without Injury put to death*”, não se sabendo se a injúria é do soberano que manda matar Jefe ou de Jefe que não fez nada de errado. Essa ambiguidade do original é mantida na tradução da coleção “Os pensadores”.

³⁹⁸ O original em inglês mantém entre parênteses essa primeira alusão a Urias.

a lei de natureza, no caso do soberano, é agir contra Deus. Portanto, matar um inocente sem motivo, para o soberano, é caso de injúria. Não se trata de injúria em relação à vítima, pois o soberano nunca pratica injustiça contra um súdito seu; trata-se de injúria em relação a Deus, a quem inclusive o soberano está submetido.

A conclusão é que o soberano não tem liberdade de agir contrariamente à lei de natureza. Um problema que pode ser levantado a esse respeito é que quem esclarece o que é exatamente a lei de natureza é o próprio soberano. Sendo este quem a esclarece, por meio de suas leis civis, então pode-se concluir que ele nunca atua contra ela.

O exemplo refere-se à conhecida passagem bíblica em que o rei Davi desejava uma mulher, casada com Urias. Para a possuir, o rei enviou o marido dela para a guerra na linha de frente, visando a sua morte e a consequente viuvez e disponibilidade para fornicção. Intento que foi bem sucedido, mesmo que causando injúria a Deus. Mas, como Hobbes prossegue, não a Urias:

(8) Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias (XXI, § 7).

Trata-se, a passagem, da justificativa do período anterior. Davi é soberano de Urias, portanto representante de suas ações, de modo que tudo o que Davi faz é autorizado por Urias. Logo, não é errado lhe mandar à morte.

Se não foi uma injúria a Urias, o mesmo não pode, entretanto, ser dito em relação a Deus:

(9) E a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda iniquidade pela lei de natureza (XXI, § 7).

Na passagem acima, Hobbes explicita por que Davi pecou em relação a Deus. Um eventual problema na argumentação de Hobbes, já levantado, diz respeito à impossibilidade de um soberano agir contrariamente ao estabelecido pela lei de

natureza, dado que é justamente o soberano quem esclarece o que a lei de natureza determina. Mas, contra isso, o próprio Hobbes resolve o problema na sequência do texto:

(10) Distinção que o próprio Davi confirmou de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: *Somente contra vós pequei* (XXI, § 7).

Hobbes desenvolve a distinção entre o pecado contra Urias e o pecado contra Deus. Com o teor do trecho, Hobbes resolve o problema aventado da impossibilidade de o soberano atentar contra a lei de natureza, por ser seu único intérprete qualificado. Pois se o próprio Davi arrependeu-se e reconheceu que pecou, então ele, como o único intérprete autorizado da lei de natureza, pode mesmo ter pecado. Ele mesmo afirmou que o que fez era iniquidade.

Tendo resolvido o exemplo de Davi, Hobbes segue a argumentação remetendo-se a outro exemplo:

(11) Da mesma maneira o povo de Atenas, quando baniu por dez anos o homem mais poderoso do Estado, não considerou haver cometido nenhuma injustiça e contudo nunca procurou saber que crime havia ele cometido, mas apenas o mal que poderia fazer (XXI, § 7).

Em relação a esse novo exemplo, uma primeira constatação é a possibilidade, retomada por Hobbes, de que o poder soberano seja exercido não somente por um monarca, mas também por uma assembleia popular.

Hobbes recorre agora não à Bíblia, mas à outra fonte da cultura ocidental: a cultura grega. Trata-se do mecanismo do ostracismo, pelo qual os gregos decidiam quem deveria ser banido ou exilado.

Em relação ao exemplo anterior, a diferença encontra-se na pessoa que exerce a soberania: aqui é o povo em conjunto, e não um soberano personalizado.

Apesar desse contraste, a situação geral é a mesma: determinado indivíduo sofre uma penalidade sem haver cometido nada de errado e, apesar disso, quem aplica a penalidade não incorre em erro algum.

Na sequência do parágrafo, Hobbes prossegue desenvolvendo o exemplo do povo ateniense praticando o ostracismo:

(12) Mais, ordenaram o banimento daqueles que não conheciam; e cada cidadão levando para a praça do mercado sua concha de ostra, tendo escrito o nome daquele a quem desejava banir, sem realmente chegar a acusá-lo, umas vezes bania um Aristides, por sua reputação de Justiça, e outras vezes um ridículo bufão, como Hipérbolo, apenas como gracejo (XXI, § 7).

No período acima, Hobbes deixa claro a que situação específica estava se referindo. Trata-se do caso famoso de Aristides, o justo, vítima de ostracismo. A ocorrência deu-se nos eventos circundantes às guerras médicas, entre gregos e persas, descritas na *História* de Heródoto e depois retomadas nas *Vidas paralelas* de Plutarco. A invasão dos persas opôs em Atenas Aristides a Temístocles, que defendia o recurso às batalhas navais como estratégia para vitória dos atenienses. Com Aristides banido, Temístocles pôde dar prosseguimento a seu plano, o que levou à derrota dos persas e ao consequente fortalecimento de Atenas.

Hobbes afirma que o povo de Atenas baniu quem não conhecia, justificando a assertiva com os casos de Aristides e de Hipérbolo, a quem conheciam. Como explicar? O fato é que, de acordo com a teoria de Hobbes, não há necessidade de falta para que alguém seja castigado pelo soberano. E menos ainda do conhecimento de alguma falta para haver um castigo como o ostracismo. O soberano pode banir a quem quiser, pois quaisquer motivos, como atestado nos exemplos de Aristides e Hipérbolo.

A sequência dos acontecimentos é narrada na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, que Hobbes traduziu do grego para o inglês. Derrotados os persas, seguiu-se uma guerra civil entre atenienses e seus aliados da Liga de Delos contra espartanos e seus aliados da Liga do Peloponeso. No final do primeiro livro da obra de Tucídides, é descrito o ocaso de Temístocles, que também, assim como seu antigo adversário político Aristides, sofreu o ostracismo por parte do povo de Atenas. Durante as últimas tentativas de negociação entre atenienses e espartanos, a que se seguiu a eclosão da guerra, os atenienses defendem que os espartanos corrijam a mácula feita contra o herói espartano Pausânias, acusado de seguir os costumes dos medos (os persas). Ao que os espartanos pediram que o ateniense Temístocles, também acusado de seguir os costumes dos medos, sofresse a mesma pena. Com isso, Temístocles foi perseguido por atenienses e espartanos durante seu ostracismo³⁹⁹.

A explicação da situação é oferecida por Hobbes no período final do parágrafo:

(13) Contudo, é impossível dizer que o povo soberano de Atenas carecia de direito para bani-los, ou que a cada ateniense faltava a liberdade de gracejar, ou de ser justo (XXI, § 7).

Trata-se de uma oposição a que se possa ter considerado injusto o que os atenienses fizeram contra Aristides.

Novamente muito claro que Hobbes concebe perfeitamente a possibilidade de que o povo seja soberano. No decorrer de sua obra, nota-se que Hobbes foi tornando-se cada vez menos contrário ao republicanismo. A ponto inclusive de aceitar a regência de Cromwell.

³⁹⁹ Cf. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro I, CXXXV, 2. Na edição Martins Fontes, p. 181. Os dias finais de Tucídides no banimento são descritos até CXXXVIII.

Nesse último período, Hobbes não acrescenta nenhum conteúdo relevante ao que anteriormente defendeu. Repete apenas o já aclarado e fecha o argumento. É ressaltada a ideia que o poder soberano dos atenienses de banir quem quiserem não exclui a liberdade dos súditos. Pois o que exclui a liberdade no sentido impróprio é uma lei. Não havendo lei, pode-se fazer o que se quiser. Com isso, o fato de o soberano poder penalizar mesmo sem haver lei não acaba com tal liberdade.

O sétimo parágrafo, em suma, apresenta duas partes bem divididas: primeiramente Hobbes desenvolve uma teoria e a seguir a corrobora por meio de dois exemplos. O tema do sétimo parágrafo é uma consequência do que foi apresentando anteriormente. Depois de o filósofo ter tratado de liberdade natural e especificado a liberdade do súdito, no sétimo parágrafo ele assevera que a liberdade do súdito não limita de forma alguma o poder soberano.

IV. A CRÍTICA À LIBERDADE DOS ANTIGOS

O caráter polêmico é uma constante em toda a produção filosófica de Hobbes. Ele viu-se envolvido durante praticamente a vida inteira em disputas e combates intelectuais. Enfrentou seus contemporâneos e criticou os clássicos em diversas áreas, da matemática à teologia. Em suas obras de filosofia sistemática, é sempre frequente a crítica aos antigos e medievais, muitas vezes antes mesmo da exposição de suas ideias próprias. Como usual entre os autores do século XVII, não deixa de haver imensos ataques à escolástica e ao pensamento aristotélico.

A questão da liberdade não foge a essa regra. Com efeito, é possível argumentar – e essa tem sido uma alegação constante entre os atuais intérpretes do pensador de Malmesbury – que Hobbes cria e desenvolve sua concepção de liberdade em franca oposição a outras visões.

E esse enfrentamento não seria apenas uma mera disputa intelectual, pois Hobbes com frequência anuncia a periculosidade das ideias errôneas, que poderia facilmente redundar em conflitos civis e derramamento de sangue. Em especial as falsas noções sobre a liberdade.

No *Leviatã*, o combate à visão contrária ocupa um lugar pouco usual, localizando-se no centro da análise a respeito da liberdade. São dois parágrafos, o oitavo e o nono, no capítulo XXI da obra, que trata da liberdade dos súditos. Nesses dois parágrafos, Hobbes procura desacreditar uma teoria da liberdade muito em voga em sua época, que defendia somente ser possível a liberdade do indivíduo se este vivesse sob um Estado também livre (ou seja, popular, democrático ou republicano).

O parágrafo oitavo do capítulo XXI do *Leviatã* desenvolve as consequências a partir da definição de liberdade do súdito, exposta em momento anterior do texto. É um parágrafo grande, formado por oito períodos, intitulado “A liberdade louvada pelos autores é a liberdade dos soberanos, não a dos indivíduos”. Pode ser dividido em dois grandes blocos, o primeiro com a exposição da visão de Hobbes e o segundo com exemplos a confirmar a validade de sua tese.

O primeiro bloco é complexo e bastante importante para a teoria acerca da liberdade presente no *Leviatã*:

(1) A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas 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 liberdade do Estado⁴⁰⁰; a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de Estado. (2) E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. (3) Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai nem propriedade de bens e terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim, também nos Estados⁴⁰¹ que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. (4) Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda a volta (XXI, § 8).

A presente conclusão é de que os antigos e os influenciados por eles louvam não a liberdade dos súditos, mas sim a liberdade dos soberanos. Com isso, Hobbes é levado a analisar, em oposição à liberdade dos súditos, qual seria a liberdade do Estado soberano.

⁴⁰⁰ No original em inglês: “*Common-wealth*”. Na versão de Eunice Ostrensky: “república”. O mesmo na ocorrência seguinte. No texto latino, os usuais “*Civitates*” e “*Civitati*”.

⁴⁰¹ No original em inglês, uma ocorrência pouco usual: “*States and Common-wealths*”. Na versão da editora Martins Fontes constam “Estados e repúblicas”.

Esta liberdade é a mesma liberdade humana que existe no estado de natureza, ou seja, a liberdade de se fazer o que a vontade quiser.

Afirma Hobbes que a referida liberdade dos soberanos é bastante honrada em livros de história e de filosofia de gregos e romanos. Mesmo não mencionando ainda quais livros, pode-se considerar que Hobbes trata aqui principalmente de Aristóteles e de Cícero, pensadores os quais o filósofo inglês aborda em passagens posteriores. Os autores influenciados pelos antigos também não são nominados, mas é possível supor que se tratam dos republicanos da época de Hobbes, como John Milton e James Harrington, e da época imediatamente anterior, como os italianos do Renascimento. Hobbes acentua que eles sofreram influência dos antigos não somente por seus escritos, mas também por seus discursos. O que indica que devem ser não só pensadores, mas também ativistas. São os que receberam ou aprenderam tudo o que sabem de política dos antigos – exatamente a quem Hobbes deplora.

Trata-se, no primeiro período, da mesma liberdade do caso em que não há lei civil ou Estado – ou seja, a da condição de natureza. Hobbes recorre assim a um tema já abordado no capítulo XIII *Leviatã*, qual seja, que os Estados encontram-se em estado de natureza entre si, por não haver nenhum terceiro acima deles com poder suficiente para constranger suas ações:

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência, vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vêm como consequência aquela miséria

que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados (*Leviatã*, XIII, § 12).

Comparando-se as duas passagens, algumas distinções sutis podem ser observadas. No capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes aborda a liberdade dos Estados, ao passo que no capítulo XIII da mesma obra o filósofo não discute propriamente liberdade (a não ser na menção ao final do trecho), mas a condição de guerra de todos contra todos. Apesar disso, sabe-se que a condição de guerra de todos contra todos é justamente decorrência da condição da liberdade humana ilimitada no estado de natureza, conforme o autor argumenta no início do capítulo XIV da mesma obra. Se no capítulo XXI Hobbes fala em liberdade dos Estados, no capítulo XIII ele menciona liberdade dos reis e dos soberanos. Mesmo com essas diferenças, o teor similar nas duas ocorrências: o autor está lidando com a liberdade do ente soberano, que tanto pode ser referido como um rei quanto como um Estado.

Evidenciam-se, nas passagens, distinções estipuladas por Hobbes acerca da liberdade. O termo é empregado em diferentes sentidos: no sentido de liberdade humana no estado de natureza (de não haver oposição física para se fazer o que a vontade quiser) e de liberdade humana no Estado civil (de não haver oposição legal para se fazer o que a vontade quiser). Na presente passagem, Hobbes aclara que não podem ser confundidas essas diferentes liberdades, sendo perigoso confundir a liberdade no estado de natureza com a liberdade dentro do Estado civil. A louvada pelos antigos é a primeira, e não a segunda.

Hobbes inicia aqui sua crítica à concepção de liberdade defendida pelos autores republicanos de sua época, que desenvolve em maior detalhe no parágrafo

seguinte da obra⁴⁰². A mesma crítica é feita pelo autor inglês também no *Behemoth* e, em estado mais embrionário, nas demais obras sistemáticas de política⁴⁰³.

A posição de Hobbes é defendida na sequência desse oitavo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*. O autor avança em um período bastante curto, o segundo, em que é possível observar o método de Hobbes em ato. Tendo postulado uma concepção, o autor anuncia agora que dela irá obter os seus efeitos. Trata-se, tal expediente, do uso da filosofia como o estabelecimento das relações de causa e efeito, tal como conceituada no início do *Do corpo*: “2. A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos”⁴⁰⁴. Também se observa, nesse plano, a influência da metodologia emprestada da clássica geometria euclidiana e da moderna física galilaica, ambas partindo de axiomas ou primeiros princípios dos quais são obtidas conclusões por meio de deduções⁴⁰⁵.

Os efeitos a serem mencionados são os decorrentes do que Hobbes tratou anteriormente, ou seja, de que a liberdade do Estado não pode ser confundida com a liberdade do súdito. Os efeitos são abordados na sequência, no terceiro período. Hobbes inicia retomando, sem novidades, o conteúdo presente no capítulo XIII do mesmo *Leviatã*: o estado de liberdade é o estado sem segurança nem condições de se ter nada. É o estado de guerra de todos contra todos. O filósofo de Malmesbury acentua no trecho

⁴⁰² Ou neo-romanos, na expressão anteriormente empregada por Skinner.

⁴⁰³ Cf. HOBBS, *Behemoth*, pp. 26, 28, 30-31 e 43 da edição em inglês de 1969 (mencionado por Skinner em *Liberdade antes do liberalismo*).

⁴⁰⁴ HOBBS, *Do corpo*, p. 19. Itálicos no original. Pode-se comparar com a definição anterior de filosofia (o *Leviatã* data de 1651, o *Do corpo* de 1655) presente na parte final do *Leviatã*: “por FILOSOFIA entende-se o conhecimento adquirido por raciocínio partindo do modo de geração de qualquer coisa e alcançando as propriedades; ou partindo das propriedades e alcançando algum possível modo de geração delas, com a finalidade de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, os efeitos que a vida humana exige”. Itálicos no original. Cf. *Leviatã*, XLVI, p. 553, Martins Fontes.

⁴⁰⁵ Cf. MATTOS, *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*, pp. 39-40.

os direitos de propriedade (o que vale como mais um argumento para quem defende um Hobbes precursor direto do liberalismo). Ele defende que, da mesma forma que os indivíduos podem fazer o que quiserem no estado de natureza, os Estados também possuem liberdade plena de agir conforme o que considerem melhor.

Na sequência, Hobbes continua aproveitando no quarto período noções já expressas, mais uma vez não apresentando nada de novo, repetindo inclusive a expressão “guerra perpétua”. Trata-se do mesmo conteúdo abordado no capítulo XIII do *Leviatã*.

Desse modo, a primeira parte do oitavo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* deve ser vista como uma retomada de temas anteriormente desenvolvidos por Hobbes, com o objetivo de preparar o ataque a concepções de liberdade distintas da sua.

A relação entre o que está sendo retomado e o tema próprio do oitavo parágrafo do capítulo XXI, ou seja, a concepção de liberdade dos antigos, é feita a partir dos períodos seguintes:

(5) Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. (6) Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha liberdade de resistir a um povo, ou de invadi-lo. (7) Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *libertas*; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. (8) Quer o Estado⁴⁰⁶ seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (XXI, § 8).

São exemplos mais concretos do que os mencionados anteriormente. No quinto período, trata-se da situação específica de Atenas e de Roma. Assim, se no quinto período do oitavo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes mencionou casos concretos, no

⁴⁰⁶ Na opção adotada na versão da editora Martins Fontes, “*Common-wealth*” é vertida por “república”. Neste caso fica evidente a limitação dessa opção, uma vez que a noção de uma república monárquica soa como um oxímoro em português.

sexto período ele os explica. A explicação conforma-se à teoria já esboçada pelo filósofo: a liberdade não é do súdito em relação a seu soberano representante, e sim do soberano representante em relação a outros povos. A liberdade presente nos casos de Atenas e de Roma é do Estado, não do indivíduo.

Após explorar ocorrências da tese defendida em casos da história antiga, Hobbes segue trazendo o tema para o início da modernidade, na Itália renascentista. Apesar da diferença em relação à situação temporal anterior (relativa a casos da antiguidade), o exemplo moderno de Lucca⁴⁰⁷ participa com as mesmas características gerais do argumento: a liberdade defendida pelos republicanos é a liberdade do Estado, não a liberdade do indivíduo submetido ao poder soberano.

Nesse novo exemplo é realizada também uma comparação, relativa a duas formas de governo: uma republicana, ilustrada por Lucca, e outra monárquica, ilustrada por Constantinopla. Apesar da variação nos regimes constitucionais, em ambas as situações a liberdade é a mesma⁴⁰⁸.

A teoria das formas de governo utilizada por Hobbes na passagem não é a clássica tripartida com formas legítimas e degradadas da *Política* de Aristóteles, mas sim a encontrada em *O príncipe* de Maquiavel. Nesta teoria, presente nas primeiras linhas da obra maquiaveliana, os Estados todos que existem ou existiram são divididos em repúblicas ou em monarquias⁴⁰⁹.

A defesa no *Leviatã* de que a liberdade é a mesma independentemente da forma de governo contém alguma evolução em relação aos escritos anteriores de

⁴⁰⁷ De acordo com Tuck, que chama o texto em análise de “uma passagem memorável” de Hobbes, a inscrição na entrada de Lucca subsiste até hoje. Cf. TUCK, *Hobbes*, edição inglesa, p. 86. Já Noel Malcolm, em nota na edição da Oxford University Press do *Leviathan*, informa que a placa foi grafada na Porta San Pietro de Lucca em 1566. Cf. *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, p. 332.

⁴⁰⁸ Cf. PETTIT, *Liberty and Leviathan*, pp. 148-149.

⁴⁰⁹ Cf. MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 12.

Hobbes. Nos *Elementos*, a mais antiga obra sistemática de filosofia política, Hobbes trata o súdito como um servo ou escravo do soberano⁴¹⁰. Já o *Do cidadão* aproxima-se do *Leviatã* ao defender que todos que vivem em um Estado civil, mesmo que absoluto, desfrutam da mesma liberdade, na medida em que obedecem às leis e não se encontram amarrados⁴¹¹.

Assim como a inspiração para a teoria das formas de governo, a concepção de liberdade aqui discutida também veio, segundo Skinner e Alberto Ribeiro G. de Barros, da experiência de Roma⁴¹². Sendo uma noção de origem romana, é curioso que Hobbes a remonte posteriormente até Aristóteles (o que todavia é bem compreensível, como será mostrado oportunamente). De qualquer forma, Skinner, em *Liberdade antes do liberalismo*, defende que ela é oriunda do direito romano, encontrando-se bem cristalizada no texto do *Digesto*. Liberdade nessa concepção existe sempre e somente como um pólo em relação à escravidão: o contrário de escravidão, na ordem civil, seria a liberdade. A noção de escravidão dos neo-romanos (como John Milton e Sidney) vem do *Digesto*, a qual foi apropriada pelos moralistas e historiadores de Roma⁴¹³. A oposição entre liberdade e escravidão, como um estatuto civil, é oriunda especialmente na rubrica *De statu hominis* do *Digesto*, em que se lê que a mais fundamental diferenciação no direito das gentes é a que divide os homens em livres e escravos⁴¹⁴. A liberdade, portanto, é a situação de quem não é submetido à servidão,

⁴¹⁰ “Sombriamente”, comenta SKINNER em *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 120.

⁴¹¹ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 9.9. A esse respeito, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 121.

⁴¹² Por isso o historiador britânico a chamava de concepção neo-romana de liberdade (e posteriormente, como visto, conformou-se a intitulá-la concepção republicana de liberdade). A respeito da raiz no direito romano da liberdade como o *status* de quem não é escravo, ou seja, de quem não é sujeito à dominação arbitrária de outro, em especial no *Digesto* e nas *Institutas*, cf. BARROS, *O republicanismo inglês*, pp. 19-20.

⁴¹³ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 41.

⁴¹⁴ *Digesto*, I.5.3, v. I. Citado por SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 42. SKINNER, em *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 10, comenta que “a *libertas* desfrutada pelos homens livres consiste

sendo o escravo conceituado como “alguém que, contrariamente à natureza, é tornado propriedade de alguém mais”⁴¹⁵. Interessante perceber que, mesmo diferente da teoria hobbesiana de liberdade, nessa também a liberdade sempre se dá por oposição (no caso de Hobbes, oposição a um impedimento externo e corpóreo ao movimento ou a uma lei civil). Assim, mesmo que o constrangimento físico não esteja na essência da definição romana de escravidão, ele não deixa de estar indiretamente presente: o que retira a liberdade do escravo não é, no sentido romano, o constrangimento físico, ou mesmo mera ameaça, mas o fato de que, sendo o escravo propriedade do seu senhor, ele pode ser diretamente oprimido por seu proprietário⁴¹⁶. Não se trata, assim, de uma oposição física somente em ato a da falta de liberdade para os romanos, mas também em potência. É pela possibilidade de ser constrangido fisicamente que alguém é tido como escravo. Ou seja, como não-livre. E, por oposição, livre é a pessoa que não pode ser forçada fisicamente a agir de determinada forma. Tal posição era defendida no contexto político e ideológico de Hobbes, segundo Skinner, especialmente por James Harrington em sua obra *Oceana*⁴¹⁷.

Essa noção de liberdade como oposição à condição civil de escravidão, não obstante, pode ser encontrada em fontes mais remotas que o direito romano. Hobbes não comete nenhuma extravagância ao mencionar os gregos: é uma concepção que, de fato, remonta pelo menos até a Grécia clássica. Na *Ilíada* de Homero já é possível encontrar uma ocorrência, quando Príamo tenta convencer Heitor a não enfrentar Aquiles⁴¹⁸. E mesmo não sendo o uso mais comum do termo em Platão, é possível notar

no fato de estarem ‘sob o seu próprio poder’ em oposição a estarem ‘sob o poder de outrem’”, citando o *Digesto*, 1.6.4.

⁴¹⁵ *Digesto*, I.5.4, v. I. Citado por SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 42.

⁴¹⁶ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 42.

⁴¹⁷ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 12, e PETTIT, *Liberty and Leviathan*, p. 132.

⁴¹⁸ No seguinte trecho do Canto XXI: “quer Zeus que no extremo da vida cansada por modo triste pereça, depois de infortúnios sem conta: mortos os filhos queridos, as filhas privadas do dia da liberdade, violado

seu emprego tanto em *A república*⁴¹⁹ como no *Mênon*⁴²⁰. E em Aristóteles a liberdade (*eleutheria*) também é compreendida sobremaneira como a independência da pessoa que não é submetida a outra nos planos político e social⁴²¹.

Entre os moralistas romanos, o conceito de liberdade como o de oposição à condição de escravo é observado, por exemplo, em Epicteto. Por mais que não seja o uso principal na obra do estóico, o autor refere-se a ele nesse sentido em algumas de suas *Máximas*⁴²². Na filosofia romana, Marco Túlio Cícero também compreende a liberdade como estatuto civil do cidadão em oposição ao do escravo em ao menos três ocasiões no texto que restou do *Tratado da república*⁴²³. E Agostinho de Hipona também reconhece esse sentido de liberdade em *O livre-arbítrio*⁴²⁴.

Na Idade Média inglesa, mais próxima a Hobbes, tal significado de liberdade permaneceu sendo utilizado. Geoffrey Chaucer, nos *Contos da Cantuária*, por exemplo, escreve que “outros dizem que o que mais amamos é sermos livres, sem senhor ou amos”⁴²⁵ e que “sendo espírito esse Deus só quer ser livre e voejar; jamais mulher alguma aceitou bem a servidão”⁴²⁶. E mesmo mais próxima da época de Hobbes

o recinto sagrado dos tálamos, os meus netinhos jogados ao solo durante a refrega, e em servidão, pelos duros Aqueus arrastadas, as noras”. Cf. HOMERO, *Ilíada*, v. 63, p. 483.

⁴¹⁹ Na seguinte passagem do Livro I: “se da injustiça é próprio suscitar ódio onde quer que exista, será que, vindo a existir entre homens livres e escravos, não os fará odiarem-se uns aos outros, rebelarem-se e serem incapazes de agir em comum?”. Cf. PLATÃO, *A república*, Livro I, 351e, p. 39.

⁴²⁰ Cf. *Mênon*, pp. 71-72.

⁴²¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131a 28. Mencionado por GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 383.

⁴²² Especialmente na seguinte máxima: “5. Sacode enfim o jugo e, livre da servidão, levanta ao céu o rosto para dizer ao teu deus: ‘Serve-te de mim como te agrada; nenhum feito me será odioso, se justificar a tua misericórdia para com os homens’”. E também as máximas 57, 102 e 103. Cf. EPICTETO, *Máximas*, p. 10, p. 22 e p. 31.

⁴²³ Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.30, p. 92; 1.36, p. 96; 4.4, pp. 203-204.

⁴²⁴ Na seguinte passagem: “em seguida, está o bem da liberdade. Sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna. Neste momento, eu refiro-me àquela liberdade dos que se julgam livres por não ter ninguém como senhores seus; ou aquela que é desejada por todos os que aspiram a ser libertados de seus senhores”. Cf. SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 65.

⁴²⁵ CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 352.

⁴²⁶ CHAUCER, *Contos da Cantuária*, p. 504. Cf. também ocorrência na p. 143.

Santa Teresa D'Ávila inicia o *Livro da vida* tratando a liberdade com esse significado de oposição à escravidão⁴²⁷.

Na Inglaterra medieval e moderna, de acordo com Skinner, a concepção de liberdade do *Digesto* foi acolhida pelo direito inglês, estando presente na Magna Carta de 1215. Também é possível encontrá-la na obra do jurista Henry de Bracton, do século XIII⁴²⁸.

E o próprio Hobbes chega a usar o termo nesse sentido, em uma passagem do *Behemoth*:

A meu ver, essa contribuição para o pagamento de seus conquistadores mostrava alguma marca de servidão, enquanto o ingresso na união os tornava livres, conferindo-lhes privilégios iguais aos dos ingleses⁴²⁹.

É a situação dos escoceses, buscando liberdade para deixarem de estar em servidão. Na filosofia política sistemática de Hobbes anterior ao *Leviatã*, a noção de escravidão ou servidão já é contrastada com a visão dos antigos gregos e romanos. Nos *Elementos*, o filósofo inglês defende que escravo é apenas quem perdeu a liberdade natural por encontrar-se impedido fisicamente de agir segundo sua vontade. Se não há impedimento físico, como correntes ou prisões, Hobbes afirma que o correto é chamar não de escravo, mas de servo. Por isso o escravo está em situação de natureza – e de guerra – em relação a seu dono, podendo se libertar e até mesmo matar seu proprietário⁴³⁰. Essa

⁴²⁷ Na seguinte passagem: “meu pai era de muita caridade com os pobres e pena dos enfermos, e também dos criados. Tanta que nunca se conseguiu convencê-lo a ter escravos, porque tinha muita pena deles. E estando uma vez em casa uma escrava de um irmão dele, tratava-a como a seus filhos. Dizia que, porque não era livre, não aguentava de tanta pena”. Cf. Santa Teresa D'ÁVILA, *Livro da vida*, p. 37.

⁴²⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 10-11. O texto de Bracton chama-se *De legibus et consuetudinibus Anglica*.

⁴²⁹ HOBBS, *Behemoth*, p. 228.

⁴³⁰ Cf. HOBBS, *Elementos*, 22.3. A respeito, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 57-58.

situação do súdito visto como escravo é, entretanto, bastante mitigada em *Do cidadão*⁴³¹.

A respeito dessa crítica de Hobbes aos autores que se identificam com os antigos gregos e romanos, Skinner, em *Liberdade antes do liberalismo*, discorda dessa crítica. Hobbes defende que a teoria da liberdade dos neo-romanos não é aceitável, uma vez que se trata da liberdade de Estados, e não de indivíduos. A respeito disso, o historiador contemporâneo considera que os republicanos não tratavam somente da liberdade no plano do Estado. O que eles sustentavam é que a liberdade individual só seria possível realmente se fosse usufruída em um Estado igualmente livre⁴³². Apesar disso, Skinner não despreza totalmente a crítica de Hobbes, uma vez que este deixa claro que não é uma inferência direta e evidente a que condiciona a liberdade do cidadão à liberdade de sua república⁴³³.

Desse modo, a primeira parte da crítica de Hobbes à concepção de liberdade dos antigos, conforme desenvolvida no parágrafo oitavo do capítulo XXI do *Leviatã*, foi construída de acordo com a clássica estrutura aristotélica. Inicia-se com a enunciação de uma tese, seguindo-se a demonstração por meio de exemplos e de argumentos, para enfim concluir com uma retomada da introdução. A conclusão é, portanto, em retorno à tese principal do parágrafo, qual seja, a de que a liberdade em um Estado é sempre a mesma, independentemente da forma de governo.

⁴³¹ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 9.9. A respeito, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 120-121.

⁴³² Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 56.

⁴³³ Cf. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p. 61. O mesmo tema da crítica de Hobbes à concepção de liberdade dos antigos é enfrentado por Berlin em *Dois conceitos de liberdade*. Na sua terceira observação a respeito de Stuart Mill, no final do primeiro tópico do ensaio, Berlin defende que a liberdade negativa não é compatível com autocracias. Porém, no fundo, não há ligação necessária entre a liberdade individual e a democracia. Pode haver um tirano que concede ampla liberdade individual e também uma democracia que a restringe bastante. Mesmo que a referência de Berlin seja a Stuart Mill, o mesmo pode ser aplicado a Hobbes. O ponto é retomado na parte final do texto de Berlin, ao enfatizar que a liberdade positiva pode redundar em tirania da maioria, a partir das experiências revolucionárias como a Revolução Francesa, consequência percebida pelos liberais do século XIX. Cf. BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*, p. 163,

Na sequência da crítica de Hobbes, há uma grande continuidade entre o argumentado no oitavo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* e o desenvolvido no parágrafo seguinte. Continuidade a ponto de o nono parágrafo não merecer um título próprio que o distinga do parágrafo anterior. É um grande e relevante parágrafo, dividido em nove períodos, no qual Hobbes avança o combate à concepção de liberdade dos antigos, que de acordo com o pensador inglês erravam ao confundir a liberdade dos indivíduos com a liberdade do Estado. O primeiro período desenvolve diretamente o conteúdo prévio:

(1) Mas é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato aquilo que é apenas direito do Estado⁴³⁴ (XXI, § 9).

Trata-se, de fato, de continuação do tema anterior, ou seja, de que a liberdade é a mesma em qualquer forma de governo. Apesar de o início do texto iniciar com uma conjunção adversativa⁴³⁵, o que dá impressão de oposição em relação ao conteúdo prévio, o sentido é mais de especificação do que de negação (um sentido de “apesar disso” ou de “não obstante”).

Hobbes avança enfatizando que a liberdade é causadora de ilusões, é um nome especioso. Ou seja, ela possui aparência enganadora, é uma palavra traiçoeira, uma sereia homérica que provoca enganos a partir de seu caráter atraente e sedutor.

Contudo, apesar de não haver distinção entre liberdade nos diferentes tipos de Estado (seja monárquico, seja popular), os homens ainda assim se enganam a respeito. O engano se dá, defende o filósofo, por dois motivos distintos. O primeiro é

⁴³⁴ No original em inglês, o termo utilizado é “*Publique*”, uma ocorrência bastante rara. Eunice Ostrensky verte “*right of the Publique*” por “direito comum”.

⁴³⁵ O que está de acordo com o original em inglês, “*but*”.

em função do nome sedutor da liberdade. O segundo é devido à falta de capacidade dos homens de distinguirem diferentes sentidos da mesma palavra. São erros bastante valorizados por Hobbes, que dedica à questão do significado das palavras parte considerável da base de seu sistema filosófico, como presente na primeira parte do *Leviatã* e em *Do corpo*.

Assim, com esse engano a respeito do verdadeiro caráter da liberdade, ocorre a consequência indesejável: enganando-se a respeito da liberdade, os homens terminam por considerar que é seu o que em verdade é do Estado. Pensam ser direito inato e herança pessoal o que é direito do Estado, direito do público.

O autor inglês continua desenvolvendo o mesmo tema:

(2) E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo (XXI, § 9).

No período acima, Hobbes aponta mais um motivo para o engano a respeito da verdadeira liberdade e mais uma consequência indesejável. O novo motivo de engano é a confirmação pelos escritos de autores de reputação. A autoridade de autores antigos não é, segundo Hobbes, suficiente para gerar verdade. Como o filósofo afirma no capítulo XLVI do *Leviatã*, que tem como título e trata justamente “Das trevas resultantes da vã filosofia”,

Nem [é verdade] aquilo que se obtém por raciocínio de autoridade dos livros, porque não é por raciocínio de causa e efeito, nem de efeito para a causa, e não é conhecimento, mas crença⁴³⁶.

⁴³⁶ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 554, Martins Fontes.

De modo que nada vale a autoridade de pensadores antigos se ela não estiver respaldada pelo verdadeiro raciocínio filosófico, isto é, a cadeia de deduções a partir de primeiros princípios certos e inquestionáveis.

A nova consequência ruim são sedições e mudanças de governo – que são justamente os grandes inimigos de Hobbes. Um caso particular de sedição e mudança de governo é discutido com bastante detalhe por Hobbes no *Behemoth* – trata-se das guerras civis pelas quais passou a Inglaterra em meados do século XVII. Hobbes atribui imenso poder aos sedutores do povo. E a quarta espécie deles é justamente formada pelos que defendiam uma falsa concepção de liberdade, exatamente a dos que louvavam as antigas repúblicas:

Quarto, havia um número excessivamente grande de homens da melhor espécie, educados de tal modo que, tendo lido em sua juventude os livros de homens célebres das antigas repúblicas grega e romana acerca de sua política e de seus feitos – livros nos quais o governo popular era enaltecido pelo glorioso nome de liberdade, e a monarquia desgraçada pelo nome de tirania –, apaixonaram-se por suas formas de governo⁴³⁷.

Essa mesma remissão feita aos autores gregos e romanos é uma constante em todo o *Behemoth*. A falsa noção de liberdade contaminou a Inglaterra por influência sobretudo dos presbiterianos, liderados por certos fidalgos e alguns ministros, que pregavam um governo popular:

E assim como estes [os presbiterianos], do púlpito, aliciavam o público para suas opiniões e para uma aversão ao governo eclesiástico, cânones, e ao Livro Comum de Preces, aqueles outros o fizeram apaixonar-se pela democracia, através de suas arengas no Parlamento e de seus discursos e suas conversas com

⁴³⁷ HOBBS, *Behemoth*, p. 33. É bastante curioso, entretanto, notar que o próprio Hobbes chega a usar o termo “tirania” no sentido que ele defende ser inadequado, numa passagem nas pp. 53-54 do *Behemoth* (qual seja: “por que ousariam fazer guerra, como fizeram, contra o papa, e, alguns deles, a arrancá-lo de Roma como prisioneiro? Houvessem eles, porém, desejado libertar-se dessa tirania, teriam chegado a um acordo quanto a tornar-se, cada um deles, chefe da Igreja dentro de seus respectivos domínios, a exemplo do que fizera Henrique VIII”). A tradutora Eunice Ostrensky infere em nota que o motivo disso é o fato de a obra ser histórica e, portanto, retórica.

gente do interior, continuamente exaltando a liberdade e invectivando a tirania, assim levando o povo a inferir por si mesmo que tal tirania era o atual governo do Estado. (...) Os fidalgos invejavam o conselho privado do rei e os principais cortesãos, a quem julgavam menos sábios que eles. Pois é muito penoso para os homens, que já têm, todos eles, em alta conta sua própria sagacidade, quando também adquiriram a erudição da universidade, persuadir-se de que lhes falte alguma capacidade necessária para o governo de uma república, sobretudo por terem lido as gloriosas histórias e as sentenciosas políticas dos antigos governos populares dos gregos e romanos, entre os quais os reis eram odiados e estigmatizados com o nome de tiranos, e o governo popular (ainda que tirano algum tivesse sido tão cruel quanto uma assembleia popular) aprovado pelo nome de liberdade⁴³⁸.

De modo que a (falsa) liberdade atuou nas Guerras civis como peça de propaganda revolucionária. São muito frequentes no texto de Hobbes as invectivas contra os ministros presbiterianos que pregavam pelo governo popular: “os fidalgos democratas os receberam [os ministros presbiterianos] em seus conselhos com a intenção de transformar o governo monárquico em popular, a que chamavam de liberdade”⁴³⁹.

No *Leviatã*, o filósofo prossegue sua argumentação especificando a quem está se referindo:

(3) Nestas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do Estado⁴⁴⁰, de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares⁴⁴¹, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza os

⁴³⁸ HOBBS, *Behemoth*, pp. 56-57.

⁴³⁹ HOBBS, *Behemoth*, p. 61. Outras passagens em que Hobbes aborda a posição dos que defendem a liberdade como oposição ao poder arbitrário do soberano encontram-se, no *Behemoth*, em p. 108, p. 128 e p. 207.

⁴⁴⁰ No original em inglês, “*Rights of Common-wealths*”. Na edição da Martins Fontes está vertido para “direitos da república”. Difere do período anterior, em que consta no original “*rights of the Publique*”.

⁴⁴¹ No original em inglês, “*Popular States*”. Na edição da Martins Fontes também constam “Estados populares”.

transcreviam para seus livros a partir da prática de seus próprios Estados⁴⁴², que eram populares⁴⁴³ (XXI, § 9).

Hobbes aqui aprofunda sua análise da visão de liberdade a ser repelida. Inicia restringindo o foco do debate para o Ocidente. Nesta parte do mundo, Hobbes afirma, a instrução dos homens acerca de assuntos políticos é recebida especialmente de autores gregos e romanos. São nomeados dois autores em especial: Aristóteles e Cícero. Um representa a tradição ateniense e o outro a tradição romana. A cada um corresponde um dos povos – gregos e romanos – mencionados no parágrafo anterior.

Hobbes ainda especifica o que entende por assuntos políticos. São a instituição e os direitos do Estado. Em outras palavras, como o Estado é formado e o que ele pode ou não pode fazer.

Os autores gregos e romanos referidos viviam, segundo o filósofo de Malmesbury, em Estados populares. O que o filósofo inglês denomina “Estados populares” corresponde ao que os gregos consideravam democracia e os romanos, república.

Tais autores clássicos equivocam-se ao analisar os assuntos políticos por um problema de método. Hobbes explica por que eles estão errados e determina ainda o que seria o certo. Tais autores erram porque tiram suas teorias da prática de seus Estados, que eram populares. Isso é errado. O certo seria o que eles não fizeram, que é obter a teoria a partir dos princípios da natureza. Tal é justamente o projeto filosófico de Hobbes, mencionado explicitamente, por exemplo, na epístola dedicatória dos

⁴⁴² No original em inglês, “*Practice of their own Common-Wealths*”. Ou seja, nos dois últimos períodos Hobbes utiliza três termos diferentes para se referir ao ente soberano: *Publique*, *State* e *Common-wealth*. Os equivalentes no texto em latim são “*Políticos*”, “*Status*” e “*Civitatis*”.

⁴⁴³ O original em inglês não separa esse período do seguinte; entre eles há separação por meio de ponto-e-vírgula. A edição da Martins Fontes separa por meio de travessão.

*Elementos*⁴⁴⁴. O erro é, assim, partir da prática, e não dos princípios. A filosofia só chega à verdade quando atenta aos princípios, seguindo a já referida inspiração da geometria euclidiana e da física galilaica.

Essa crítica de Hobbes ao conhecimento obtido pela experiência prática é concorde à epistemologia do filósofo apresentada na primeira parte do *Leviatã*, “Do homem”, desenvolvida sobretudo em seu terceiro capítulo, “Da sequência ou cadeia de imaginações”. O filósofo argumenta que é o acúmulo de experiência, definida anteriormente como “muita memória, ou a memória de muitas coisas”⁴⁴⁵, de um homem que lhe permite possuir prudência (também chamada de previdência, previsão e eventualmente sabedoria), a partir da “suposição do futuro tirada da experiência dos tempos passados”⁴⁴⁶. Essa prudência obtida da experiência, contudo, não é um conhecimento plenamente confiável. São pensamentos e conjecturas considerados por Hobbes muito falaciosos, uma vez que é bastante difícil a observação de todas as causas e circunstâncias que concorrem para determinada ação. O próprio futuro não passa de mera ficção do espírito, não sendo possível, com isso, a obtenção de conclusões universais ou necessárias tendo como base a experiência passada. A experiência não permite conclusões, mas apenas conjecturas, inexistindo “certeza suficiente”⁴⁴⁷. É dessa ausência de precisão que se abre espaço para a retórica, dominada por falácias lógicas, sendo a democracia o regime mais sensível a tais sofismas, como mostra a seguinte

⁴⁴⁴ Na seguinte passagem: “o único meio para submeter essa doutrina [sobre a justiça e a política] às regras e à infalibilidade da razão consiste, primeiramente, em estabelecer como fundamento princípios tais que a paixão, não podendo deles duvidar, não procure desordená-los; e, em seguida, construir gradativamente sobre eles a verdade das causas segundo a lei de natureza (que até aqui tem sido construída no ar), até que o todo se torne inexpugnável”. Cf. *Elementos*, Epístola Dedicatória, p. LXXXIX.

⁴⁴⁵ HOBBS, *Leviatã*, II, 4, p. 19, Martins Fontes. Memória, por sua vez, definida no parágrafo anterior, significa a sensação “evanescente, antiga e passada”.

⁴⁴⁶ HOBBS, *Leviatã*, III, 10, p. 28, Martins Fontes.

⁴⁴⁷ Cf. HOBBS, *Leviatã*, III, 7, p. 27, Martins Fontes. Nos *Elementos*, Hobbes é ainda mais enfático: “a experiência nada conclui universalmente”. Cf. *Elementos*, I, 4, 10.

passagem do *Behemoth*: “a imprudência é quase tudo nas assembleias democráticas; é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente”⁴⁴⁸.

Hobbes segue no *Leviatã* enfatizando por meio de uma analogia qual o método inadequado usado pelos antigos para tratar dos temas políticos:

(4) Tal como os gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática do tempo, ou as regras da poesia a partir dos poemas de Homero e Virgílio (XXI, § 9).

Assim como, no período anterior, os autores antigos criavam suas teorias a partir da prática observada, os gramáticos também chegam às regras a partir da prática. A crítica aqui segue pautando-se no método geométrico de inspiração galilaica e euclidiana sempre defendido por Hobbes: devem-se tirar conclusões não do que se vê na prática, mas sim dos princípios racionais.

No período em questão, são duas situações. Primeiramente, as regras gramaticais, dadas a partir do que as pessoas falam em determinado tempo. Em segundo lugar, as regras poéticas, dadas pelos modelos de Homero e de Virgílio. Novamente, um autor grego e um romano.

A seguir, a argumentação avança em direção a especificações cada vez mais detalhadas:

(5) E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua *Política* (livro 6, cap. 2): *Na democracia deve supor-se a liberdade: porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em nenhuma outra forma de governo* (XXI, § 9).

São dois pontos importantes no período destacado: o motivo pelo qual se defendia a concepção equivocada de liberdade e a citação de Aristóteles.

⁴⁴⁸ HOBBS, *Behemoth*, p. 111.

Por que razão se ensinava em Atenas que na democracia todos eram livres e na monarquia todos eram escravos? Hobbes responde que não é por um motivo de ordem teórica, e sim algo de ordem prática – é para que não mudassem a forma de governo que lá havia, que era democrática. Ou seja, é uma razão mesquinha, do mundo prático e cotidiano, e não teórica. Na passagem Hobbes utiliza o termo “democracia”, próprio aos gregos, em oposição ao termo “governo popular” grafado anteriormente.

É pouco usual Hobbes citar diretamente um autor, indicando ainda a obra e a referência da citação. Como utiliza esse expediente na passagem destacada, é de se concluir que se trata de um trecho de grande relevância. Por que tal citação? Para corroborar e reforçar o que foi expresso anteriormente. Com isso, fica bem registrada a posição que Hobbes está combatendo. O filósofo inglês destaca explicitamente o que defende seu adversário para em seguida poder demonstrar como ele está errado.

A citação em questão está na *Política* de Aristóteles. Os capítulos I a III do livro VI da obra tratam precisamente da democracia. Os títulos dados pelos editores são os seguintes: “Diferenças entre as várias espécies de democracias; a liberdade é o princípio básico da democracia; diferença básica entre a democracia e as oligarquias; espécies de democracia: instituição e preservação de uma democracia”⁴⁴⁹. Constata-se que, de fato, para Aristóteles o princípio básico da democracia é a liberdade (assim como para Platão, em *A república*, livro VIII) – exatamente o que Hobbes menciona e critica. O capítulo I do livro VI começa, como é típico nas obras de Aristóteles, por dizer o que vai ser feito. Ainda no capítulo I o Estagirita determina a liberdade como princípio da democracia: “um princípio fundamental da forma democrática de governo é a liberdade – a liberdade, segundo a opinião dominante, somente pode ser desfrutada

⁴⁴⁹ A edição utilizada é a da editora da UnB, com tradução de Mario da Gama Kury.

nessa forma de governo, pois diz-se que ela é o objetivo de toda a democracia”⁴⁵⁰. Seguindo a prática de sua época, Aristóteles prossegue abordando o governo popular e afirma ainda que na democracia todos governam igualmente (isto é, nela há não só liberdade, mas também igualdade). No capítulo II do mesmo livro VI da *Política*, Aristóteles explica – fundando-se em exemplos práticos, inclusive o de Atenas – que a melhor das quatro formas de democracia é a formada por agricultores, justamente a mais antiga. Apesar de o tema da democracia ser de fato desenvolvido no início do livro VI da *Política*, nele não é possível localizar a citação feita por Hobbes do texto (nem mesmo nos capítulos subsequentes do livro).

A passagem citada por Hobbes não apenas caracteriza a democracia como o governo dos homens livres, mas – e mais importante ainda – afirma que nas outras formas de governo não há liberdade. Esse descontentamento por parte de Hobbes está presente também no *Behemoth*, como na seguinte passagem: “B. não vejo como um súdito, que está preso às leis, possa ter mais liberdade numa forma de governo que em outra. A. Seja como for, para o povo, que compreende por liberdade apenas a permissão de fazer o que quer, não era um título ingrato”⁴⁵¹.

A ausência do trecho de Aristóteles como citado por Hobbes talvez se explique pela notoriamente complicada edição da obra do Estagirita, com um estabelecimento de texto difícil de ser executado. Ou ainda talvez se explique por uma liberdade de Hobbes em relação ao conteúdo da obra aristotélica⁴⁵².

⁴⁵⁰ ARISTÓTELES, *Política*, Livro VI, capítulo I, 1317b, p. 204 da edição da UnB.

⁴⁵¹ HOBBS, *Behemoth*, p. 213. A esse respeito, cf. a nota da tradutora Eunice Ostrensky: “Hobbes critica, aqui, a ideia aristotélica de que a liberdade dos cidadãos varia conforme a forma de governo. Para o filósofo grego, a democracia seria o regime em que mais se desfruta a liberdade, já que há alternância no poder entre o conjunto dos cidadãos, em obediência ao princípio de compensação (veja-se, por exemplo, *Política*, IV, 1317B, 15-17)”.

⁴⁵² A esse respeito, o editor da edição da Oxford University Press, Noel Malcolm, infere que Hobbes provavelmente se refere ao trecho presente em *Política*, VI.2, 1317a40-1317b1.

O pensamento sedicioso inspirado em Aristóteles tem como fonte, para Hobbes, especialmente as universidades. No capítulo XLVI do *Leviatã*, o filósofo inglês define a universidade como “uma reunião e uma incorporação, sob um governo, de muitas escolas públicas, numa única cidade”⁴⁵³. E logo após a definição Hobbes se queixa de que o que é ensinado lá, para as três profissões (teologia, direito e medicina) não é propriamente filosofia, mas mera “aristotelia”, serva do catolicismo. No *Behemoth* Hobbes desenvolve em detalhe a perniciosidade de tais ideias, que só vieram a ensejar sedição e tumulto:

B. Mas como se beneficiariam da doutrina de Aristóteles, nessas imposturas?

A. Serviram-se mais de sua obscuridade que de sua doutrina, já que nenhum dos escritos dos filósofos da Antiguidade compara-se aos de Aristóteles quanto à capacidade de confundir e enredar os homens com palavras, e de alimentar controvérsias, as quais devem ser concluídas segundo a determinação da Igreja romana⁴⁵⁴.

A causa imediata seria a instituição das universidades pelo papa, nas quais as teorias aristotélicas serviriam de inspiração para a falsa liberdade defendida pelos democratas:

B. Vejo o uso que fazem da lógica, física e metafísica de Aristóteles. Mas não vejo como sua política pode servir a seus intentos.

A. Nem eu. Julgo que a eles não tenha proporcionado bem algum, ainda que a nós proporcionasse muito mal, por acidente. Pois, fartando-se enfim da insolência dos sacerdotes, e examinando a verdade das doutrinas a eles impostas, os homens começaram a buscar o sentido das Escrituras, as quais existiam nas línguas cultas; e como consequência, por estudarem o grego e o latim, familiarizaram-se com os princípios democráticos de Aristóteles e Cícero, e pelo amor à sua eloquência mais e mais apaixonaram-se por sua política, até redundar na rebelião que ora falamos⁴⁵⁵.

⁴⁵³ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 558, Martins Fontes.

⁴⁵⁴ HOBBS, *Behemoth*, p. 80.

⁴⁵⁵ HOBBS, *Behemoth*, pp. 82-83.

A força destrutiva do poder educativo das universidades é sempre realçada no texto, com ênfase no desastre causado pela abolição da paz:

Deveriam então punir muitos dos que foram educados nas universidades. Pois essas questões curiosas sobre a teologia principiaram nas universidades, assim como todas as questões políticas relativas aos direitos do governo civil e eclesiástico; lá se guarnecem de argumentos em favor da liberdade nas obras de Aristóteles, Platão, Cícero, Sêneca, e nas histórias de Roma e da Grécia, para suas disputas contra o necessário poder dos seus soberanos. Por isso, desespero de qualquer paz duradora entre nós, até que as universidades daqui concentrem e orientem seus estudos em estabelecê-la, ou seja, em ensinar absoluta obediência às leis do rei e a seus editos⁴⁵⁶.

É um tanto estranho encontrar, na passagem acima, entre os pensadores antigos o nome de Platão⁴⁵⁷, uma vez que o filósofo ateniense – usualmente bastante elogiado pelo autor inglês – postula a democracia entre as formas mais degradadas de governo no Livro VIII da *República*.

Por oposição a tais doutrinas erradas (por princípio) e perniciosas (por consequência) acerca do caráter da liberdade, Hobbes defende uma reforma curricular, em que se ensine sua própria doutrina sobre a liberdade: “que a nobreza e a pequena nobreza saibam que a liberdade de um Estado não consiste em estar isento das leis de seu próprio país, sejam elas editadas por uma assembleia ou por um monarca, mas em estar isento da coerção e insolência de seus próximos”⁴⁵⁸. Esse plano de Hobbes, de que sua própria filosofia é que deveria ser ensinada nas universidades, é presente também na parte final do *Leviatã*.

A obra de Aristóteles não é a única a servir de contraponto à doutrina de Hobbes, como pode ser visto na passagem seguinte do *Leviatã*:

⁴⁵⁶ HOBBS, *Behemoth*, p. 95.

⁴⁵⁷ Cf. comentário em nota da tradutora Eunice Ostrensky, em *Behemoth*, p. 95.

⁴⁵⁸ HOBBS, *Behemoth*, p. 98.

(6) Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar entre si a soberania de Roma, e depois por seus sucessores (XXI, § 9).

Nessa sequência de texto Hobbes segue a mesma linha do período anterior. Se no anterior o filósofo inglês desenvolve a posição dos gregos a partir de Aristóteles, aqui vêm Cícero e a posição dos romanos.

Assim como Aristóteles e os gregos baseavam sua doutrina não nos princípios, mas na prática de seu povo, com os romanos – e em particular com Cícero – ocorre o mesmo. Os romanos não gostavam do regime constitucional monárquico com base em suas experiências desagradáveis com a dinastia dos Tarquínios⁴⁵⁹. Eram ensinados a odiar a monarquia, tanto pelos que a depuseram como pelos que os sucederam. Essa passagem do regime monárquico para o republicano é um dos pontos fundamentais da história de Roma⁴⁶⁰. Na obra de Cícero, as considerações acerca da liberdade como característica definidora do regime republicano estão presentes sobretudo no *Tratado da república*. O pensador romano, de fato, determina a liberdade como marca distintiva do governo popular:

Em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo. E nada consegue ser mais doce do que ela, e se ela não for igual, nem sequer é liberdade! Mas como é que ela pode ser igual, já nem digo num reino, onde a servidão nem sequer é oculta ou gera

⁴⁵⁹ Cícero mesmo acentua esse ponto, ao escrever que “após a expulsão de Tarquínio, o povo como que exultou na espantosa insolência da sua liberdade!”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.62, p. 116.

⁴⁶⁰ E Cícero vincula a deposição dos Tarquínios à passagem para a liberdade do povo em contraste com a servidão degradante, que inclusive resultou em estupro de uma donzela, que era enfrentada na monarquia: “assim, tendo o seu [de Tarquínio soberbo] filho mais velho violado Lucrecia, filha de Tricipitino, esposa de Colatino, e tendo-se essa mulher pudica e nobre, por causa da ofensa, a si própria com a morte castigado, então um homem eminente pelo gênio e pela virtude, Lúcio Bruto, afastou dos seus concidadãos aquele jugo injusto de uma dura servidão. E, apesar de mero particular, amparou todo o Estado e, pela primeira vez nesta cidade, ensinou que quando se trata de conservar a liberdade dos cidadãos, não há mais particulares”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 2.46, p. 149.

dúvida, mas naquelas cidades onde, de nome, todos são livres?⁴⁶¹

Essa associação entre liberdade e república é uma constante em toda a obra⁴⁶², sendo a liberdade como oposição à servidão aproveitada por Cícero de diferentes formas⁴⁶³. Cícero não somente associa a liberdade à inexistência de tirania ou servidão, mas argumenta em determinado momento do diálogo em defesa do governo popular, dada a insistência do povo em ser livre, isto é, em não servir ninguém⁴⁶⁴. E, por oposição à liberdade essencial à república, a monarquia é atacada por ser o regime da servidão⁴⁶⁵. Os ataques de Hobbes a Cícero talvez sejam mais comedidos que os desferidos contra Aristóteles pois o orador romano, apesar de em certos momentos lisonjear o governo republicano, defende em conclusão que o ideal não é a democracia ou governo popular, mas sim um governo misto⁴⁶⁶. E o porta-voz de Cícero no diálogo, Cipião, termina seu raciocínio a respeito da melhor forma de governo concluindo que, se não for possível a

⁴⁶¹ CÍCERO, *Tratado da república*, 1.47, pp. 102-103.

⁴⁶² A esse respeito: “se, porém, os povos conservam os seus direitos, garantem que nada existe de mais vantajoso, de mais livre, de mais feliz, uma vez que eles são senhores das leis, dos tribunais, da guerra, da paz, dos tratados, da vida de cada um, da riqueza. Consideram que, formalmente, esta é a única [forma de constituição] que se pode chamar Coisa Pública, isto é, Coisa do Povo. E que, por isso, em povos livres é costume haver reclamação de liberdade para a Coisa do Povo sob a dominação de reis e de *patres* ‘patrícios, senadores’”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.48, p. 103.

⁴⁶³ Por exemplo, ao recorrer a uma situação específica de Siracusa: “de fato, quem pode realmente considerar que, quando manobrava para tirar a liberdade aos seus concidadãos, Dionísio fazia mais do que o seu concidadão Arquimedes”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.28, p. 90.

⁴⁶⁴ A esse respeito: “Eis que o povo clama, em alta gritaria, que não quer obedecer nem a um só nem a uns poucos! Que nem para as feras existe coisa mais doce que a liberdade! Dela todos estão privados, quer sirvam um rei quer sirvam *optimates* ‘aristocratas’! Em suma: os reis seduzem-nos pela sua afeição, os *optimates* ‘aristocratas’ pela sua capacidade de conselho, os povos pela sua liberdade, de tal modo que, comparando-os, se torna difícil escolher o que se prefere”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.55, p. 108. Cf. também 1.49, p. 104.

⁴⁶⁵ Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.50, p. 105. A influência maior em Cícero é, como se pode esperar a partir do título de sua obra, Platão, a quem cita diretamente (Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.66, p. 119, citando *A república*, 562c-563e) e a quem procura complementar a argumentação com base na vantagem desfrutada pela experiência romana. Assim, Cícero acaba, em conclusão, por compartilhar as críticas de Platão ao regime puramente popular ou democrático. Da mesma forma que Platão, Cícero nota que do exagero (a *hybris* dos gregos, a desmedida) de liberdade nasce a libertinagem, que por sua vez redundava em tirania. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.6, pp. 120-121.

⁴⁶⁶ Com características que reúnem o que há de melhor nas três formas consagradas, monarquia, aristocracia e democracia: “a não existir numa cidade esse equitativo balanço, seja de direitos, seja de obrigações, seja de cargos, de modo a haver bastante poder nas magistraturas, autoridade no conselho de cidadãos de primeira e liberdade no povo, não pode conservar-se inalterável a forma de constituição”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 2.57, p. 155.

existência de um regime estável por ser formado pela mistura das três formas clássicas, o ideal não seria o governo republicano, mas sim o monárquico⁴⁶⁷.

No *Behemoth* a crítica a Cícero e aos demais romanos defensores do republicanismo também não é tão contundente como a refrega contra Aristóteles, mas não deixa de ser explorada: “a essas loucuras devo acrescentar a loucura desses homens astutos que, julgando-se políticos competentes graças à leitura de Túlio [Cícero], Sêneca ou outros anti-monarquistas, mostram seu descontentamento quando não são chamados para a administração do Estado”⁴⁶⁸. São esses autores que denigrem a realeza, independentemente do que ela vier ou não a fazer: “como pode ser bom súdito da monarquia aquele cujos princípios são extraídos dos inimigos dela, tais como Cícero, Sêneca, Catão e outros políticos de Roma, além de Aristóteles de Atenas, que o mais das vezes falam de reis unicamente como lobos e outros animais de rapina?”⁴⁶⁹.

O capítulo XLVI do *Leviatã* reverbera o ataque à filosofia dos gregos e romanos, novamente mencionando Aristóteles e Cícero. Apesar de poupar Platão, “que foi o melhor filósofo dos gregos”, Hobbes deplora a filosofia natural antiga como “mais um sonho que uma ciência (...), exposta numa linguagem sem sentido e insignificante”, similar à “sua lógica, que deveria ser o método de raciocinar, [mas] nada mais é do que armadilhas de palavras e invenções de como confundir os que intentarem propô-las”. O ataque à filosofia moral e política consegue ser ainda mais virulento: de acordo com Hobbes, “sua filosofia moral não passa de uma descrição de suas próprias paixões”, e, com isso,

⁴⁶⁷ A esse respeito: “sendo assim, dos três primeiros tipos [monárquico, aristocrático e popular], em meu entender, o preferível é de longe o régio; mas ao régio será preferível um que seja equilibrado e temperado com as três primeiras formas de constituição”. Cf. CÍCERO, *Tratado da república*, 1.69, p. 122. No terceiro livro da obra, Cícero ainda afirma que “eu prefiro um reino a um povo livre”. Cf. *Tratado da república*, 3.46, p. 195.

⁴⁶⁸ HOBBS, *Behemoth*, p. 210.

⁴⁶⁹ HOBBS, *Behemoth*, p. 214.

Em conclusão, nada há de absurdo que algum dos antigos filósofos não tenha defendido (como diz *Cícero*, que era um deles). E acredito que dificilmente se pode afirmar alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a *metafísica de Aristóteles*, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse na sua *Política*, nem mais ignorante do que uma grande parte da sua *Ética*⁴⁷⁰.

O curioso é que Hobbes chega mesmo a sugerir, a esse respeito, que Aristóteles teria incorrido em erros propositalmente, para fugir do mesmo destino que teve Sócrates⁴⁷¹. Em todo caso, seria mesmo Aristóteles o principal responsável pelos problemas enfrentados na Inglaterra de Hobbes, sobretudo a partir do domínio de suas teorias no interior das universidades, a ponto de o filósofo inglês declarar, jocosamente, que “quanto ao estudo da filosofia [nas universidades da época], não tinha outro lugar senão o de criada da religião romana [isto é, o catolicismo, outro alvo frequente das investidas hobbesianas], e como a autoridade de Aristóteles é a única em curso nela, esse estudo não é propriamente filosofia (cuja natureza não depende de autores) mas aristotelia”⁴⁷².

O penúltimo capítulo do *Leviatã* oferece ainda um bom complemento às argumentações desenvolvidas no capítulo XXI da obra. Ainda no plano de abordar os problemas gerados pela “vã filosofia” dos antigos (chamados nesse ponto do texto pejorativamente de “filósofos pagãos”) e especialmente de Aristóteles, Hobbes retoma a questão da liberdade e da submissão a diferentes tipos de governo. Dessa forma, o pensador de Malmesbury defende que

Com a filosofia de Aristóteles aprenderam a chamar todas as repúblicas que não fossem populares (como era naquele tempo a república de Atenas) *tirantias*. A todos os reis chamavam tiranos, e à aristocracia dos trinta governadores ali estabelecidos pelos lacedemônios que os subjugaram, os trinta tiranos.

⁴⁷⁰ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, pp. 556-557, Martins Fontes.

⁴⁷¹ Na seguinte passagem, após mencionar a metafísica aristotélica: “pode ser que este [Aristóteles] soubesse tratar-se de uma falsa filosofia, as escreveu-a como algo consonante e corroborativo da sua religião, temendo o destino de Sócrates”. Cf. *Leviatã*, XLVI, p. 562.

⁴⁷² HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 558, Martins Fontes.

Igualmente aprenderam a chamar à condição do povo sob a democracia *liberdade*⁴⁷³.

Mais uma vez Hobbes defende não haver distinção entre formas puras e degradadas de governo. A diferença entre uma tirania e uma monarquia, para ele, é meramente verbal – quem apóia o governo o considera monarquia, quem o deplora o considera tirania. Também se repete no trecho a constatação de que para os gregos antigos a nota distintiva do governo democrático seria a liberdade – o que Hobbes anteriormente esforçou-se por destruir, de forma que no capítulo XLVI apenas a menciona como erro crasso. O filósofo prossegue reconsiderando nesse capítulo XLVI o que havia argumentado no capítulo XXI, recorrendo especialmente às considerações sobre gregos e romanos:

Originariamente um *tirano* significava simplesmente um *monarca*⁴⁷⁴, mas, quando mais tarde, na maior parte da Grécia, essa forma de governo foi abolida, o nome começou a significar não apenas a coisa, como antes, mas com ela o ódio que os Estados populares lhe votavam. Do mesmo modo, também o nome de rei se tornou odioso depois da deposição dos reis em Roma, sendo uma coisa natural a todos os homens conceberem uma falta a ser expressa em qualquer atributo que se dá por despeito a um grande inimigo. E quando os mesmos homens ficaram descontentes com os que detêm a administração da democracia ou aristocracia, não vão procurar nomes ignominiosos com os quais possam exprimir a sua cólera, mas imediatamente chamam uma de *anarquia* e outra de *oligarquia*, ou *tiranía de alguns*⁴⁷⁵.

É interessante perceber que Hobbes volta a esse tema uma terceira vez, na “Revisão e conclusão” do *Leviatã*. Neste ponto, o autor repete o que defendeu previamente, acrescentando mais uma consideração:

E porque o nome de tirania não significa nem mais nem menos do que o nome de soberania, esteja ela em um ou em muitos

⁴⁷³ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 567-568, Martins Fontes.

⁴⁷⁴ De fato, o nome em grego da tragédia de Sófocles *Édipo rei* é *Édipo tyrannos*.

⁴⁷⁵ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 568, Martins Fontes.

homens, a não ser que quem usa a primeira palavra esteja zangado com aqueles que chama tiranos, penso que a tolerância de um ódio professo da tirania é uma tolerância do ódio à república em geral, e uma outra má semente, não muito diferente da primeira⁴⁷⁶.

Ou seja, após rememorar o que havia defendido, Hobbes acrescenta que um ódio à tirania não deve ser tolerado, da mesma forma que não se deve tolerar o ódio ao poder soberano em geral. A razão é a usual: o risco de sedição.

E na sequência do texto do capítulo XLVI Hobbes retoma a noção de que um governo, arbitrário que seja, é necessário caso se queira escapar à guerra inerente ao estado de natureza:

E o que ofende o povo não é outra coisa senão ser governado, não como cada um o faria, mas como o representante público, quer se trate de um homem ou uma assembleia de homens, julgar conveniente, isto é, por meio de um governo arbitrário. Esta é a razão por que atribuem maus epítetos aos seus superiores, desconhecendo sempre (até talvez um pouco depois de uma guerra civil) que sem esse governo arbitrário tal guerra seria perpétua e que são os homens e as armas, não as palavras e as promessas, que fazem a força e o poder das leis⁴⁷⁷.

Nessas passagens do capítulo XLVI, Hobbes não precisa fundamentar sua própria visão, como é levado a fazer no capítulo XXI, uma vez que o objetivo não é demonstrar qual a visão correta a respeito dos temas, mas sim quais as visões errôneas. Mas que Hobbes precise retomar o assunto na parte final do *Leviatã*, “Do reino das trevas”, é mais um forte indício da importância do combate à concepção republicana de liberdade.

A concepção defendida por Aristóteles de que a liberdade é a característica do governo não despótico, contudo, não é uma criação do Estagirita. Ela pode remontar até mesmo ao texto mais antigo da história que sobreviveu, o épico

⁴⁷⁶ HOBBS, *Leviatã*, “Revisão e conclusão”, pp. 586-587, Martins Fontes.

⁴⁷⁷ HOBBS, *Leviatã*, XLVI, p. 568, Martins Fontes.

mesopotâmico *Gilgamesh*⁴⁷⁸. E, curiosamente, o grande aliado de Hobbes contra a democracia, Tucídides, compreende a liberdade nesse sentido de oposição à tirania. A seguinte passagem do Livro I da *História da Guerra do Peloponeso* ilustra essa concepção esboçada: “XVIII. (...) A Lacedemônia, depois da ocupação dos dórios que hoje a habitam, embora tenham sofrido as mais longas lutas civis que conhecemos, desde os tempos mais remotos, viveu sob o regime da lei e sempre esteve livre da tirania.⁴⁷⁹ (...) Depois que a Hélada ficou livre da tirania, não muitos anos depois, deu-se em Maratona a batalha entre medos e atenienses”⁴⁸⁰. A liberdade propriamente como situação de ausência de tirania tem lugar no texto a partir do parágrafo CXXII:

Ou sofremos merecidamente ou os toleramos por covardia e nos mostramos inferiores aos nossos pais que libertaram a Hélada. Nós, nem a nós mesmos garantimos a liberdade, deixamos que uma cidade se imponha como um tirano e consideramos nosso dever depor os que como soberanos governam uma só cidade⁴⁸¹.

E depois o conceito torna-se algo frequente, sendo repetido nos parágrafos seguintes, como nos exemplos abaixo:

CXXIV. (...) Se o que há de mais inabalável, tanto para as cidades como para os indivíduos, é a comunidade de interesses, não hesiteis em prestar socorro aos habitantes de Potidéia (...) e em reivindicar a liberdade dos outros (...). CXXIV. (...). 3. (...) Desfechemos o ataque, e a submetamos [a cidade que se impôs como um tirano, isto é, Atenas], vivamos nós próprios um

⁴⁷⁸ Na seguinte passagem (aqui transposta para prosa): “*The Young men of Uruk He harries without warrant. Gilgamesh lets no son go free to his father. By day and by night his tyranny grows harsher, Gilgamesh, [the guide of the teeming people!]*. Cf. *Gilgamesh*, p. 3.

⁴⁷⁹ No original grego, “regime de lei” é “*eunomete*”. E “livre da tirania” é “*atiranneitos*” – o que não corresponde exatamente a “livre da tirania”, mas sim a “não-tirania”. Não há, nessa passagem, termo equivalente a “livre” no texto grego. O tradutor Gama Kury, na edição da UnB, opta por “livre de tiranos”.

⁴⁸⁰ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, p. 25, Martins Fontes. Em regra, é usada nesta tese a edição da Martins Fontes. Os casos em que a edição da UnB é utilizada são sempre referidos em nota. Em relação à passagem, pouco depois Tucídides repete a construção, ao narrar que na guerra contra os medos (os persas) os gregos “se tinham libertado do Rei [da Pérsia]”. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, I, XVIII, 2, p. 27.

⁴⁸¹ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, CXXII, 3, p. 161. O termo grego no original é “*eleuterosan*”.

futuro sem riscos e libertemos os helenos atualmente escravizados⁴⁸².

Com isso, é possível concluir que, na obra de Tucídides, a liberdade é característica apenas de cidades (ou Estados, as *polis* gregas), e nunca de pessoas ou cidadãos. Quando Tucídides aborda o cidadão privado (o *idiota*), nunca é com referência a sua liberdade.

E entre Tucídides e Aristóteles a liberdade é considerada no sentido de característica própria do governo popular, em que não há tirania, também na obra de Platão (por mais que nele a concepção adquira em geral outro sentido, como visto oportunamente). Quando o filósofo ateniense analisa as formas degradadas de governo, a partir do Livro VIII de *A república*, a liberdade é mencionada como a primeira característica do regime democrático: “em primeiro lugar, os homens não são livres nessa cidade [a democrática]? Não vigora em toda a cidade a liberdade e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela fazer o que se queira? – É isso que dizem, disse”⁴⁸³. Na sequência da argumentação, Platão desenvolve que a democracia teria a possibilidade até de ser a mais bela das formas de governo, mas pelo exercício do governo seus defeitos – como a soberba e o desprezo pela educação – acabam preponderando. A liberdade degrada em libertinagem⁴⁸⁴.

Em Hobbes, interessante ainda observar ainda que, tanto na passagem acima analisada do capítulo XXI do *Leviatã* como no terceiro parágrafo do capítulo, o pensador de Malmesbury qualifica a posição dos seus adversários como meras

⁴⁸² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, CXXIV, pp. 163-165. Os termos gregos são, na primeira ocorrência, “*eleuterian*” e, na segunda, “*eleuterosomen*”. O termo para “indivíduo” é “*idiotais*”, que designa o homem privado ou o cidadão plebeu. E o termo para “escravizados” é “*dedoulomenos*”.

⁴⁸³ PLATÃO, *A república*, VIII, 527b, p. 326.

⁴⁸⁴ A esse respeito, bem como a influência da ideia em Aristóteles, cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 48.

“opiniões”. Tais opiniões, não obstante, não deixam de conduzir a consequências desastrosas:

(7) Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seu soberano⁴⁸⁵. (8) E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue⁴⁸⁶ (XXI, § 9).

Retornando agora para a unidade entre autores gregos e latinos, os homens acabaram, lendo-os, por se habituar a querer fazer tumultos e até mesmo controlar seus soberanos, sob uma “falsa aparência de liberdade”.

Na situação concreta da Inglaterra do tempo de Hobbes, é de se notar a irritação que o filósofo transparece quando analisa a afirmação do Parlamento Rabo de que este, com a revolução, teria tornado a nação um Estado livre:

A. Poucas foram as ações do Rabo no país durante esse ano, salvo se considerar-se que no início converteu a Inglaterra num Estado Livre mediante um ato que assim discorre:

Fica promulgado e declarado por este Parlamento e por sua autoridade que o povo da Inglaterra e todos os domínios e territórios a ele pertencentes são, serão e por este instrumento estão constituídos, criados e declarados como uma república e um Estado Livre etc.

B. O que queriam dizer por Estado Livre e uma república? O povo não mais estava sujeito a leis? Não, não poderiam entender isso, porque o Parlamento pretendia governá-lo por suas próprias leis e punir os que as violassem. Queriam dizer que a Inglaterra não estava sujeita a qualquer reino ou república estrangeiros? Isso não precisaria ser promulgado, uma vez que nenhum rei ou povo tinha a pretensão de ser seu senhor. O que então queriam dizer?

A. Queriam dizer que nem este rei, nem qualquer outro rei, nem qualquer outra pessoa, mas unicamente eles próprios seriam

⁴⁸⁵ No texto original em inglês não termina aqui o período: este prossegue a partir de um ponto-e-vírgula. Na versão da editora Martins Fontes a separação se dá por meio de uma vírgula.

⁴⁸⁶ Em inglês o texto novamente prossegue a partir de outro ponto-e-vírgula.

senhores do povo. E assim o disporiam em termos claros, pudesse o povo ser iludido tão facilmente com palavras inteligíveis como o é com palavras ininteligíveis⁴⁸⁷.

De fato, é bem possível compreender os desenvolvimentos da teoria hobbesiana a respeito da liberdade com base nos conflitos existentes na Inglaterra durante as revoluções da década de 1640. O próprio texto do *Leviatã*, com as diferenças em relação às visões anteriores, pode ser visto desse modo. Strauss sustenta, a respeito, a existência de duas grandes tradições na época: a primeira, monárquica, defendida que a monarquia seria a única forma natural e por isso legítima de governo; a segunda, democrática, postulava que a legitimidade política estaria no decreto do povo soberano⁴⁸⁸. Para o filósofo alemão, Hobbes estaria inserido entre esses dois pólos, ao unir as tradições opostas em sua distinção entre os tipos de Estado político, usando astuciosamente argumentos dos democratas para convencê-los que a monarquia seria o melhor regime⁴⁸⁹.

Essa tentativa de aclarar a argumentação de Hobbes com base nos contextos ideológicos e políticos de sua época tem sido uma constante há algumas décadas. Skinner, por exemplo, vem publicando diversos textos a respeito, cuja visão encontra-se cristalizada no livro *Hobbes e a liberdade republicana*, em que o historiador da Universidade de Cambridge defende que Hobbes desenvolve sua própria teoria da liberdade em reação direta à teoria republicana, durante a década de 1640, havendo desde uma simples crítica à teoria alternativa nos *Elementos*, por ela ser confusa e ilusória, até chegar a um coroamento no *Leviatã*⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ HOBBS, *Behemoth*, p. 220.

⁴⁸⁸ Cf. STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, p. 65.

⁴⁸⁹ Cf. STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, p. 65. SKINNER defende ideia semelhante em *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 191.

⁴⁹⁰ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 13.

De acordo com Skinner, na época de Hobbes havia quem achasse a submissão absoluta ao governante uma forma de servidão e de escravidão. Hobbes estaria bem ciente de seus argumentos e lutaria contra eles. Eles também defendiam que há certas situações em que se poderia ser governado sem a perda de liberdade. Haveria, para esses teóricos, dois tipos de governo: um que governava sobre homens livres e outro que transformava os governados em servos⁴⁹¹.

São três, ainda segundo Skinner, as correntes de pensamento na época acerca das relações entre liberdade e servidão. A primeira é composta pelos chamados monarquistas moderados ou constitucionais. Para eles, seria possível viver com submissão a um rei sem perder a liberdade. Essa primeira classe era formada especialmente pelos juristas da coroa. Combatiam os membros da Câmara dos Comuns, que defendiam que o rei estava extrapolando no uso arbitrário do poder e, por isso, reduzindo os súditos à servidão. Os monarquistas moderados inspiravam-se sobretudo nas ideias de Jean Bodin, que defendia haver um tipo de monarquia senhorial, em que os homens não viveriam livres, e um tipo de monarquia legal ou régia, no qual não haveria colisão entre soberania e liberdade dos súditos⁴⁹².

A segunda posição era mais radical, defendendo somente ser possível a liberdade sob uma monarquia mista (com elementos de monarquia, aristocracia e democracia). Hobbes se refere a ela nos *Elementos*⁴⁹³. Bodin ataca essa forma de constituição mista, em especial na figura de um cardeal dela defensor chamado Gasparo Contarini. Os ingleses que endossavam tais teses eram John Ponet, John Aylmer e Sir

⁴⁹¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 70.

⁴⁹² Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 70-71.

⁴⁹³ Cf. HOBBS, *Elementos*, 20.15.

Thomas Smith. Eles queriam que o direito de legislar fosse dividido entre o rei e as duas câmaras. Hobbes, curiosamente, não chega a combater diretamente esses ingleses⁴⁹⁴.

A terceira corrente, por sua vez, era ainda mais radical. Defendia que somente seria possível ser livre em uma forma exclusiva de Estado, aquela em que somente as leis mandam e todos dão consentimento a essas leis. Somente seria aceitável a democracia ou uma república autogovernante. A inspiração dessa posição vem da antiguidade, dos gregos e dos romanos. Ironicamente, um nome importante é Tucídides (e alguma coisa também a partir do livro III da *História* de Heródoto), para quem um Estado seria livre se fosse governado pelos próprios cidadãos e não estivesse submetido a outro Estado. Um exemplo eloquente dessa posição estaria contido no livro II da *História da Guerra do Peloponeso*, em especial na conhecida oração fúnebre de Péricles. A liberdade pessoal, segundo essa concepção, só seria possível em uma cidade livre. Na Inglaterra da época de Hobbes, contudo, a maior influência seria justamente a da *Política* de Aristóteles, com o conceito de democracia como o Estado fundamentado na liberdade. Também desfrutavam de bastante influência os historiadores romanos, como no livro II da *História* de Tito Lívio e nos *Anais* de Tácito, para quem era odiosa a ideia de um rei e o Estado romano só teria ficado livre com a expulsão dos Tarquínios. Dois ingleses entusiasmados com essas noções foram Richard Beacon e Thomas Scott. Mas uma importância ainda maior deveu-se à leitura dos *Discorsi*, 2.2, de Maquiavel, que contrastava Estados livres com tiranias, defendendo ser impossível viver em liberdade sob um príncipe⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 72-74.

⁴⁹⁵ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 75-79.

Essas três tradições são atacadas por Hobbes já desde os *Elementos* de 1640. Primeiramente Hobbes enfrenta os defensores do governo misto⁴⁹⁶. Ora, afirma Hobbes, se há um governo misto, por que a submissão seria atenuada? Se as partes do governo estão em acordo, a submissão permanece; se estão em desacordo, voltamos para o estado de natureza. Haveria, de acordo com Hobbes e com apoio em Bodin⁴⁹⁷, um problema na divisão da soberania, que seria, por natureza, indivisível⁴⁹⁸. Mas o problema maior seria, para Hobbes, a noção de que seria possível ficar livre sob um governo – em todo e qualquer governo há sujeição e, portanto, perda de liberdade⁴⁹⁹. Há confusão no raciocínio de quem julga haver liberdade sob um governo – o que há é outra coisa. No caso da democracia ou Estado livre, o que há é soberania. Hobbes recorre inclusive a Aristóteles nesse ponto, no livro VI da *Política*: a verdadeira condição da democracia é que, segundo Hobbes, nela é o povo quem desfruta da soberania⁵⁰⁰.

Hobbes, ainda nos *Elementos*, segue seu ataque abordando a possibilidade de haver liberdade mesmo sob um rei soberano. Hobbes defende ser mera confusão a opinião de que um rei poderia ser limitado pelas leis do país que rege⁵⁰¹. Pois a soberania é algo necessariamente absoluto, e se é absoluto não pode ser limitada, mesmo por leis: quem determina a lei não pode estar abaixo da lei. Hobbes, nesse sentido, não aceita nem a divisão de Bodin entre monarquia legal e monarquia tirânica. Os que defendem serem livres os homens sob uma monarquia querem, na verdade,

⁴⁹⁶ Cf. HOBBS, *Elementos*, 20.16.

⁴⁹⁷ Cf. HOBBS, *Elementos*, 20.15 e 27.7.

⁴⁹⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 81-82.

⁴⁹⁹ Cf. HOBBS, *Elementos*, 20.15 e 23.9.

⁵⁰⁰ Cf. HOBBS, *Elementos*, 20.3 e 27.3. Também cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 83-84.

⁵⁰¹ Cf. HOBBS, *Elementos*, 27.6.

privilégios⁵⁰². Skinner conclui que Hobbes, nesse ponto, fica mais próximo dos defensores do direito divino dos reis⁵⁰³.

Já em *Do cidadão*, de 1642, as críticas de Hobbes aos adversários são muito mais sucintas do que as presentes nos *Elementos*. Há uma crítica geral aos defensores do governo misto, desprezando-se que esse regime mude alguma coisa em relação à liberdade dos súditos⁵⁰⁴. Também há uma crítica na obra aos adversários que defendem que na democracia a liberdade se mantém, e aqui Hobbes fala com escárnio de Aristóteles e de todos os demais que confundem liberdade do povo com soberania do povo⁵⁰⁵.

No *Leviatã*, contudo, Hobbes muda de postura em relação às obras anteriores, na posição de Skinner (Pettit, contudo, tende a discordar). Novos inimigos requerem novas críticas – e, especialmente, a força desses novos inimigos requerem não apenas novas críticas, mas também a formulação de uma definição alternativa de liberdade, que lhes seja superior. Skinner enfatiza essas razões externas que teriam levado Hobbes a alterar o conceito de liberdade. A obra de 1651 seria, assim, um poderoso ataque contra os novos inimigos do governo absoluto⁵⁰⁶. Quem são eles? Os adversários nomeados na parte final do *Leviatã*, formados tanto pelo clero (tanto o papista como o presbiteriano) e pelos seguidores dos autores pagãos, os democráticos e republicanos seguidores de gregos e romanos. São os grupos que seriam posteriormente atacados por Hobbes também no *Behemoth*. O erro a ser combatido é a velha conhecida

⁵⁰² Cf. HOBBS, *Elementos*, 23.9.

⁵⁰³ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 84-87.

⁵⁰⁴ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 7.4.

⁵⁰⁵ Cf. HOBBS, *Do cidadão*, 10.8. E cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 108-109.

⁵⁰⁶ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 134.

de Hobbes ideia de que a liberdade só seria possível na democracia e que na monarquia todos seriam escravos⁵⁰⁷.

A diferença é que, após a publicação de *Do cidadão* em 1642, tais argumentos democratizantes teriam ficado cada vez mais estridentes na Inglaterra. Exemplos são nomes como John Marsh, um anônimo autor de *A sovereign save* e William Prynne. Todos enfatizam que os ingleses são livres e que o rei não pode fazer o que quiser com eles. Mas nenhum deles chega ao ponto de defender um regime republicano para a Inglaterra. O argumento pela república torna-se mais robusto e vigoroso especialmente após a execução de Carlos I. Em uma declaração publicada em 1649, defendeu-se que a monarquia equivale à tirania e que é necessário um Estado livre, ou seja, uma república, para os homens serem livres⁵⁰⁸.

Esses novos defensores do republicanismo são ainda mais ousados, defende Skinner, no ataque à monarquia. O nome mais importante é o de John Milton, autor do *Tenure of kings and magistrates*, que justifica, apenas duas semanas depois da execução de Carlos I em 1649, o direito do povo de matar seu rei. Milton acabou ganhando um cargo de Secretário de Estado. Ele defende também em outros textos o ponto usual de que só é possível a liberdade no interior de um Estado livre. Outro propagandista da república é o também poeta John Hall, defensor das mesmas ideias de Milton e que coloca Hobbes nominalmente como um inimigo⁵⁰⁹.

A partir disso, Skinner defende em *Hobbes contra a liberdade republicana* que o antirrepublicanismo é um tema maior do *Leviatã*⁵¹⁰. Em suma, Hobbes tentaria, na segunda parte da obra, desacreditar os argumentos de Hall e de seus

⁵⁰⁷ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 134-136.

⁵⁰⁸ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 137-138.

⁵⁰⁹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 139-141.

⁵¹⁰ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 142.

companheiros. Se nas obras anteriores Hobbes defendia que os adversários confundiam liberdade com esperança social e com participação na soberania, no *Leviatã* abandona essas noções. Oferece agora uma definição formal de homem livre, em seu estilo científico – a nova definição hobbesiana de homem livre (a ser oportunamente analisada nesta tese) é qualificada por Skinner como um “desaforo mais exorbitante” endereçado aos republicanos, algo “extraordinariamente polêmico”⁵¹¹. Pois os adversários consideravam que a mera existência de um poder arbitrário, com a possibilidade mesmo que não exercida de sujeição seria suficiente para acabar com a liberdade. E essa concepção de liberdade como antitética a um poder arbitrário tornou-se cada vez mais forte nos anos 1640. Exemplos eloquentes são os de John Goodwin e dos *levellers* (niveladores), liderados por John Lilburne e Richard Overton, que pregavam contra as duas câmaras do parlamento⁵¹².

Hobbes não foi o único adversário dos republicanos ingleses. A defesa de Carlos I em 1649 já dizia que a liberdade estava em ter um governo e leis que permitiam que a vida e os bens das pessoas fossem delas próprios, e não que elas participassem do governo. Outros defensores da monarquia – como Robert Filmer – também combatiam a liberdade republicana, com apoio no clássico Claudiano, defendendo que ser livre é ser governado por um rei piedoso. Outros a sustentarem essa posição foram Sir John Hayward e até mesmo o bispo John Bramhall, adversário de Hobbes em polêmica acerca do livre-arbítrio. Segundo Skinner, o problema com esses monarquistas todos é que não conseguem dizer qual o erro da argumentação republicana – quem consegue fazer isso é justamente Hobbes no *Leviatã*⁵¹³. E é para combater os republicanos

⁵¹¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 145.

⁵¹² Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 145-147.

⁵¹³ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 147-149. A respeito, cf. o seguinte trecho de SKINNER: “antes dele [de Hobbes], ninguém havia oferecido uma definição explícita sobre o que significa ser um homem livre em competição direta com a definição avançada pelos pensadores da

ingleses, segue argumentando Skinner, que Hobbes sempre enfatiza a manutenção da liberdade sob qualquer governo⁵¹⁴.

Destaca-se, também, o respeito que Hobbes tem pelo poder da leitura de autores gregos e romanos, que teria a capacidade de influir direta e drasticamente no correr dos acontecimentos contemporâneos. A publicação de sua tradução da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, em 1628, teve como justificativa dada pelo próprio Hobbes em sua autobiografia exatamente a tentativa de influenciar as mentes da época a respeito dos perigos de um governo popular⁵¹⁵.

Essa influência perniciosa geraria nos acontecimentos contemporâneos um hábito duplo. Hábito tanto de se fazerem tumultos como de se querer controlar as ações do soberano. Duas formas de conduta rechaçadas com veemência por toda a teoria hobbesiana (e que são objeto de crítica por ocasião dos eventos concretos que levaram à deposição da monarquia inglesa no retrato hobbesiano do *Behemoth*).

No oitavo período do parágrafo, continuando a abordagem, Hobbes acresce às duas consequências ruins já tratadas mais uma, agora uma consequência obtida a partir de uma dessas consequências. Essa terceira consequência diz que os homens passam a querer controlar os controladores. Trata-se de uma referência à conhecida expressão latina “*Quis custodiet ipsos custodes?*”, em inglês normalmente traduzida por “*Who will watch the watchmen?*”⁵¹⁶ e em português podendo ser vertida

liberdade republicana e suas referências clássicas. Mas Hobbes estabelece tão claramente quanto possível que ser um homem livre nada tem a ver com o ter que viver *sui iuris*, ou o ter que viver independentemente da vontade de outrem; isso significa simplesmente não estar incapacitado por impedimentos externos a agir segundo vontade e poderes próprios. Ele é, portanto, o primeiro a responder aos teóricos republicanos oferecendo uma definição alternativa na qual a presença da liberdade é inteiramente construída como ausência de impedimento e não como ausência de dependência”. *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 149.

⁵¹⁴ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 156.

⁵¹⁵ Cf. FINN, *Compreender Hobbes*, p. 17.

⁵¹⁶ Expressão que serviu de mote para o título da obra de Allan Moore *Watchmen*, que deu origem ao filme de mesmo nome.

para “Quem controla os controladores?”⁵¹⁷. Ela remonta em germe ao livro III de *A república* de Platão, mas a primeira menção que sobreviveu com as palavras exatas está nas *Sátiras* de Juvenal⁵¹⁸.

Dessa terceira consequência é obtida uma quarta: querendo-se controlar os controladores, o que se segue é um grande derramamento de sangue. O que obviamente é um imenso mal para Hobbes, que insiste aqui na perniciosidade que é ler Aristóteles e Cícero.

A cadeia de raciocínio de Hobbes é encerrada com mais uma consequência:

(9) E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina (XXI, § 9).

Ainda extraindo conclusões a partir da tese levantada, nesse final de parágrafo Hobbes não apresenta nada de substancialmente novo. É, assim, uma conclusão a partir do afirmado: se a teoria falsa de liberdade levou a derramamento de muito sangue, conclui aqui Hobbes que o aprendizado dela é algo a se lamentar.

É uma postura bastante curiosa essa expressa por Hobbes em relação aos textos clássicos. Ele tinha verdadeira devoção por eles ao longo de toda sua longa vida, tendo traduzido-os desde a adolescência (quando fez uma versão da *Medéia* de Eurípedes para versos latinos aos catorze anos) até seus últimos anos (quando verteu, com mais de noventa anos, tanto a *Ilíada* quanto a *Odisséia* de Homero para o inglês). Mesmo assim, apesar do imenso valor que Hobbes devotava aos clássicos, o filósofo termina o nono parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* enfatizando que esse valor empalidece face aos desastrosos resultados provocados pela sua leitura. É um assunto,

⁵¹⁷ A expressão é ainda aproveitada por Bobbio na argumentação do ensaio “A democracia e o poder invisível”, presente em *O futuro da democracia*.

⁵¹⁸ Cf. JUVENAL, *Sátiras*, sátira VI, vv. 347-348.

como visto, presente também na parte final do *Leviatã* e que percorre todo o *Behemoth*. Novamente a compreensão hobbesiana de que as coisas não são boas ou más em si mesmas, mas dependem sempre da finalidade a qual servem.

A leitura do nono parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* mostra que nele Hobbes aborda o tema da concepção grega e romana de liberdade, problematizando-a e defendendo a tese de que tal concepção grega e romana de liberdade é equivocada e conduz a derramamento de sangue. Os argumentos mobilizados pelo autor inglês incluem o sedutor nome de liberdade como fonte de engano, a dificuldade dos homens em distinguir o verdadeiro do falso, com o erro reforçado ainda pela autoridade dos autores gregos e romanos. Estes autores gregos e romanos recebem grande destaque no desenvolvimento do texto. Suas teorias são erradas por um motivo de método: elas usam como base não os princípios racionais, mas sim a prática e os interesses do tempo de seus autores. Uma especificação pouco usual é executada por Hobbes em relação especialmente a Aristóteles, mas também a Cícero, ainda que em menor grau. Por fim, na conclusão Hobbes retoma o quão prejudicial é a concepção antiga e por isso ela deve ser evitada. É um tema que voltaria a ser destacado na parte final do *Leviatã*.

Em contexto, o nono parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* é decorrência e continuação do parágrafo anterior. Os dois participam de um mesmo bloco argumentativo, de polêmica contra as teorias anteriores de liberdade, com o objetivo de reforçar a validade da nova proposta de Hobbes.

Em conclusão, pode-se afirmar que a tentativa de Hobbes de desacreditar a teoria dos republicanos foi muito bem sucedida⁵¹⁹. Skinner chega mesmo a afirmar a esse respeito que “Hobbes é o mais formidável inimigo da teoria republicana da

⁵¹⁹ Pettit afirma que foi a teoria hobbesiana de liberdade que “ajudou a inverter a dominância do modo rival de conceituar liberdade que tem sido associado a seus oponentes neo-romanos ou republicanos”. Cf. *Liberty and Leviathan*, p. 131.

liberdade, e seus esforços para desacreditá-la constituem um momento que fez época na história do pensamento político de língua inglesa”⁵²⁰ e conclui seu livro a respeito da contenda de Hobbes contra os republicanos consentindo que “Hobbes venceu a batalha”⁵²¹.

⁵²⁰ SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, pp. 12-13.

⁵²¹ Cf. SKINNER, *Hobbes e a liberdade republicana*, p. 197.

V. LIBERDADE DE RESISTIR AO SOBERANO

Hobbes estabelece ainda outra modalidade de liberdade no *Leviatã*. Trata-se da liberdade que o súdito possui de, com justiça, desobedecer às ordens de seu soberano. O filósofo inclusive a chama de “a verdadeira liberdade do súdito”. A análise do tema inicia-se em meados do capítulo XXI do *Leviatã*, após Hobbes combater a liberdade dos autores identificados com o republicanismo. O décimo parágrafo traz como título “Como medir a liberdade dos súditos”:

(1) Passando agora concretamente à verdadeira liberdade dos súditos⁵²², ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso saber quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado⁵²³ (XXI, § 10).

Trata-se de um parágrafo relevante para a continuidade do desenvolvimento do tema. Indica, inicialmente, uma mudança de rumo, uma mudança de assunto. Também – o que é deveras importante – indica o que Hobbes chama “a verdadeira liberdade dos súditos”, o que gera uma boa discussão e carrega consequências interessantes.

Se antes Hobbes estava a refutar a teoria antiga a respeito da liberdade, agora o filósofo inglês passa a esboçar sua visão concernente ao assunto. É um expediente muito comum na obra do autor: primeiro ele recusa a tradição (o que realizou, aqui no capítulo XXI do *Leviatã*, nos parágrafos oito e nove) e depois apresenta sua nova proposta, oriunda de seu novo método.

Um ponto de destaque é que Hobbes indica que está passando agora à análise “concretamente”. Ou seja: o que foi abordado até agora em relação à liberdade dos súditos foi feito em termos abstratos e gerais. Mesmo o rol das liberdades que o

⁵²² No original em inglês: “*the true Liberty of a Subject*”.

⁵²³ No original em inglês: “*Common-Wealth*”. Na versão da editora Martins Fontes: “república”. Em relação à pontuação, o original utiliza ponto-e-vírgula.

súdito possui de atuar na esfera permitida pela lei civil não demandou mais que alguns poucos exemplos por parte de filósofo. A partir desse momento, o tratamento recorre a questões concretas, isto é, determina quais os problemas concretos que a nova concepção de liberdade acarreta.

Mais uma vez encontra-se o que seria a verdadeira liberdade dos súditos. Não é, como visto anteriormente, a liberdade que só os cidadãos de democracia ou de Estados populares desfrutam – esta é a falsa liberdade. A verdadeira corresponde ao que os súditos podem fazer ou recusar mesmo que contrariamente ao estipulado pelo soberano. Posteriormente será explicitado o que é necessário determinar para se saber disso.

Um primeiro elemento da definição em tela é seu caráter bastante genérico. São coisas. O que é tão amplo e geral que é passível de incluir quaisquer objetos ou ideias.

Não são, inobstante, todas as coisas. São, enquanto segundo elemento da nova definição de liberdade dos súditos, as coisas ordenadas pelo soberano. E o que são essas coisas ordenadas pelo soberano? São, como Hobbes bem enfatiza no *Leviatã*, as leis civis. Como Hobbes também enfatiza em sua teoria, tudo o que é ordenado pelo soberano é, por definição, justo e legítimo.

Apesar da justiça e legitimidade de todas as coisas ordenadas pelo soberano, Hobbes a partir desse momento argumentativo esboça um limite para a validade das leis civis. Como a conjunção “embora” indica, apesar de o soberano ordenar, certas coisas podem não ser cumpridas. Tendo-se em vista o que o filósofo estipulou anteriormente, pode parecer haver nessa limitação uma aparente contradição, uma vez que ficou bem estabelecido que tudo o que o soberano ordena é válido, justo e

legítimo e, por isso, deve ser obrigatoriamente cumprido. Se, contudo, há uma limitação a esse poder de comando do soberano, qual é ela? E qual seu fundamento filosófico?

Hobbes é bastante claro, no trecho em análise, que há coisas que mesmo ordenadas pelo soberano podem ser descumpridas pelos súditos sem injustiça. Se é sem injustiça, quer dizer que é legítimo, é justo, que o súdito não faça alguma coisa que o soberano designar. O filósofo ainda não determinou exatamente quais espécies de coisas são essas, mas pontua que o súdito não tem obrigação de fazer tudo o que o soberano comandar. Dessa forma, o súdito pode decidir se faz ou não. Ele é, nesse sentido, livre.

O súdito é livre, assim, em um sentido novo. Dentro do campo da liberdade humana já se encontrava no sistema de Hobbes duas espécies de liberdade: a liberdade do homem na condição de natureza e a liberdade dentro do espaço aberto deixado pelas leis civis. Agora emerge um terceiro sentido de liberdade humana: a liberdade para se atuar contra as ordens do próprio soberano – e, o que não pode ser olvidado, agir contrariamente ao soberano de forma justa. A pergunta, entretanto, ainda subsiste: quais ações são essas que o súdito pode executar contrariando de forma justa as ordens de seu soberano?

Para respondê-la, Hobbes precisa recorrer a um recuo argumentativo. Seu embasamento depende do exame do fundamento da própria instituição da soberania, ou seja, deve-se voltar a examinar “quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado”. É uma teoria elaborada pelo filósofo em um ponto anterior do seu sistema, em dois momentos do *Leviatã*. Na segunda parte do capítulo XIV do livro, intitulado justamente “Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos”, há uma passagem extensa a respeito da transmissão de direitos. Nesse momento do texto, Hobbes considera os contratos em geral. Posteriormente, no capítulo XVII do *Leviatã*, de nome “Das causas, geração e definição de um Estado”, o autor aplica o que

apresentou no capítulo XIV para chegar ao conceito de Estado. Agora, Hobbes é chamado a retomar o que defendeu nesses dois momentos – pois, para saber o que o súdito deve ou não fazer, deve-se saber com precisão o que ele se comprometeu a fazer quando se tornou súdito, isto é, quando o Estado foi criado⁵²⁴.

Hobbes tem todo o cuidado ao realizar esse embasamento para poder lidar a contento com um conflito lógico que poderia ser aventado contra sua tese. Pois o filósofo estipulou que o soberano tem o direito de fazer absolutamente tudo o que bem lhe entender, com justiça. E o súdito, por sua vez, tem o direito de desobedecer a certas ordens do soberano, com justiça também. Parece haver, assim, um conflito iminente entre a justiça da ordem do soberano e a justiça da desobediência do súdito. É dele que Hobbes necessita dar conta.

No trecho em questão, primeiro período do décimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes declara que é preciso saber quais direitos foram transferidos com a criação do Estado. No décimo-terceiro parágrafo do mencionado capítulo XVII encontra-se a esse respeito a seguinte passagem: um homem deve falar, para cada outro homem, “cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”. O que é, portanto, transferido? É transferido o direito de se governar, ou seja, de fazer o que se quiser, ou seja, a liberdade natural. É transferido isso para a nova entidade a ser criada com o pacto, o Estado soberano. Que por esse motivo fica assim definida no mesmo parágrafo do mesmo capítulo XVII: “uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instruída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente,

⁵²⁴ Cf. HOBBS, *Leviatã*, XVII, § 14.

para assegurar a paz e a defesa comum”. Neste trecho, não está explícita nenhuma limitação ao poder do soberano. Mas há, entretanto, a finalidade da soberania: a paz e a defesa comum. Uma interpretação possível poderia dizer que se o que o soberano fizer for contra a paz e a defesa comum, então ele não estaria cumprindo o acordo e poderia, por isso, ser desobedecido. Mas tal raciocínio não se sustenta, pois o soberano não é parte do acordo. Ele não deve nada a ninguém. Quem realiza o acordo é a multidão de homens em estado de natureza. O soberano é criado com o acordo, ele não é umas das partes do acordo. Devido a tal razão ele não pode desobedecer ou descumprir, uma vez que não se comprometeu a nada. Retomando-se o trecho citado do capítulo XVII, deve-se notar que o que é cedido e transferido é o direito de autogoverno. Em outras palavras, o direito de liberdade irrestrita. É isso que é transferido e nada mais. De forma que o contraente abre mão de sua liberdade plena, mas não abre mão de outras coisas. Não abre mão de sua vida na celebração do pacto de união. Não somente não abre mão de sua vida como o próprio pacto fundamenta-se na necessidade de a proteger, axioma basilar de todo o sistema filosófico-político hobbesiano. O indivíduo cede sua liberdade, mas não cede sua vida. O soberano existe apenas para proteger a vida dos indivíduos que o compõem. Dessa forma, já é possível adiantar, com base no disposto anteriormente no *Leviatã* e antes de Hobbes formular explicitamente, a permanência do direito à vida, mesmo após o ingresso na vida civil. Sendo assim, o soberano não poderia ordenar nada que fosse contra a vida de seus súditos. Tais considerações, entretanto, não terminam por resolver o possível conflito anteriormente aventado – por um lado, o soberano pode justamente ordenar a morte de um súdito; mas, por outro lado, o súdito pode justamente se recusar a morrer. Hobbes precisa resolver esse conflito.

Na sequência do parágrafo, o autor segue desenvolvendo essa nova concepção de liberdade dos súditos:

(2) Ou então, o que é a mesma coisa, qual a liberdade que a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia de quem fazemos nosso soberano (XXI, § 10).

Prosseguindo o movimento iniciado no período anterior, Hobbes agora explica o mesmo conteúdo por outras palavras. Tendo explicado antes que para saber o que é a verdadeira liberdade do súdito, isto é, o que ele pode decidir fazer ou não mesmo contra a vontade do soberano, é necessário ver os direitos que foram transferidos na criação do Estado, agora Hobbes apresenta a mesma substância de outra forma.

De outra forma, pode-se compreender que se trata da liberdade que o homem nega a si mesmo. Tem-se então uma negação de liberdade determinada pelo próprio agente. Isso está no cerne dos contratos: comprometendo-se a fazer algo, o contratante nega-se uma liberdade, devendo agir não com base no que quiser fazer, mas no que o teor do contrato estipular. Não há inconsistência, assim, que um homem negue sua própria liberdade. Da mesma forma, Hobbes argumentou na primeira parte do *Leviatã* que a deliberação acaba com a liberdade de escolha.

Nega-se a própria liberdade, no caso referido, ao se “reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia de que fazemos nosso soberano”. É precisamente o caso da instituição do Estado. É o que Hobbes apontou anteriormente, estando, de fato, explicando a mesma coisa de outra maneira.

Reconhecendo as ações da soberania, o indivíduo abre mão da liberdade de fazer o que quiser ao aceitar todas as ações do soberano. São todas as ações, sem possibilidade de exceção. O que inclui tudo – até mesmo o poder de vida e morte. Fica

muito claro que o soberano pode tudo. Ele pode tudo porque o próprio súdito autoriza-o a poder tudo.

Comparando-se essa passagem com o desenvolvido no capítulo XVII do *Leviatã*, constata-se que em seu décimo-terceiro parágrafo é expressa a condição de que o soberano pode tudo: “de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente”. Como achar conveniente, pode o soberano atuar do jeito que pretender.

Não tendo, no segundo período do parágrafo, avançado na argumentação, no período subsequente Hobbes torna a justificar o que foi afirmado:

(3) Porque de nosso ato de *submissão* fazem parte tanto nossa *obrigação* quanto nossa *liberdade*, as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, por ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres (XXI, § 10).

O autor deve agora explicar o motivo de ter de se voltar à transferência de direitos que foi operada na fundação do Estado para se determinar quando o súdito tem liberdade de ir contra o que manda o soberano. A fundamentação disso é justificada aqui.

A liberdade no interior do Estado é oriunda, juntamente com as obrigações, do ato de submissão. Ou seja, do contrato estabelecido, do pacto de união feito para a saída da condição de natureza e o subsequente ingresso no Estado civil. É nesse raciocínio que deve ser buscada a explicação acerca da verdadeira liberdade dos súditos, pois originalmente há uma liberdade infinita e irrestrita, que só pode ser cerceada com o consentimento do agente livre.

No presente argumento, o teor da citação acima consiste nas premissas para a conclusão dada anteriormente. Essas premissas são uma retomada de elementos

já tratados antes por Hobbes (quais sejam: os termos do pacto e o conteúdo da liberdade originária). A explicação encontra seu desenvolvimento na continuação do texto:

(4) Dado⁵²⁵ que tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas *eu autorizo todas as suas ações*, ou da intenção daquele que se submete a seu poder (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submeteu), a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada, ou daquelas palavras (ou outras equivalentes), ou do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e sua defesa contra um inimigo comum (XXI, § 10).

Nesse último trecho do décimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes desenvolve a explicação que iniciou no período anterior. Se nos dois primeiros períodos do parágrafo Hobbes apresenta sua tese, nos dois últimos ele a justifica.

Ora, se a liberdade no Estado civil deve ser medida pelo pacto de união e submissão (como mostrado no terceiro período), aqui Hobbes informa em quais termos esse pacto é feito. É feito pelas palavras “eu autorizo todas as suas ações”. Note-se que são autorizadas, com ênfase, todas as ações.

Porém, não são somente essas palavras. Há outra opção, importante de ser notada pelo fato que, na maioria das vezes, o pacto existe apenas como hipótese. Essa opção transparece pela intenção de quem se submete ao pacto.

A intenção do pactuante é dada pela finalidade. O elemento teleológico é sempre central nas considerações de Hobbes acerca da liberdade. A intenção de se submeter a um terceiro que irá exercer o comando só pode ser dada a partir da finalidade, ou do objetivo, que se tem com essa submissão. Submete-se o indivíduo para poder sobreviver. A intenção da submissão, então, é a sobrevivência.

⁵²⁵ O texto original em inglês inicia com “*and because*”, o que explicita de maneira mais direta a continuidade em relação ao período anterior. A versão da editora Martins Fontes inclui a conjunção “e”.

Após repetir a derivação da liberdade, Hobbes acrescenta qual a finalidade da criação do Estado: é a paz e a defesa. Paz entre os súditos e defesa em relação aos inimigos externos.

Vale a pena, novamente, retomar a argumentação do capítulo XVII do *Leviatã*. Comparando-se o trecho em análise com a definição de Estado presente no décimo-terceiro parágrafo do capítulo XVII, nota-se uma confluência de disposições. Afirma Hobbes no começo do décimo-terceiro parágrafo do capítulo XVII que o poder comum deve ser aquele “capaz de defendê-los [os homens] das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes, assim, uma segurança suficiente”. Depois, no meio do mesmo parágrafo, retoma a mesma ideia: “é esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa”. Paz e defesa. E, ao fim do parágrafo, na definição do Estado, Hobbes torna, pela terceira vez, a falar explicitamente em paz e defesa: “é nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*”⁵²⁶. A constante repetição das noções de paz e defesa só pode significar, portanto, a presença nuclear de tais conceitos no sistema hobbesiano.

O tema da determinação da verdadeira liberdade dos súditos, objeto do décimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, conduz à tese que a verdadeira liberdade dos súditos deve ser determinada pelos termos do pacto de união ou por sua finalidade. Tendo exposto nos dois primeiros períodos o cerne da tese, nos dois períodos seguintes

⁵²⁶ HOBBS, *Leviatã*, p. 14, Martins Fontes.

Hobbes a justifica. Entretanto, o filósofo ainda não pontuou qual seria, afinal, a verdadeira liberdade dos súditos. Até o presente momento do texto discorreu apenas a respeito de onde ela deve ser auferida. Assim, na sequência do capítulo o filósofo já pode começar a determinar o que o súdito pode ou não fazer.

A primeira liberdade em espécie do súdito é objeto do décimo-primeiro parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*. É um parágrafo curto⁵²⁷, com apenas três períodos. Tem como títulos “os súditos têm a liberdade de defender os seus próprios corpos, mesmo contra quem legitimamente os ataque” (os primeiros dois períodos) e “não são obrigados a ferir-se”⁵²⁸ (o terceiro período) e inclui uma série de liberdades do súdito, isto é, uma série de coisas que o súdito pode fazer mesmo contra a decisão do soberano. São as duas primeiras, e por isso as mais fundamentais.

Em seu primeiro período a primeira verdadeira liberdade em espécie do súdito já é apresentada:

(1) Portanto, em primeiro lugar, dado que a soberania por instituição assenta num pacto⁵²⁹ entre cada um e todos os outros, e a soberania por aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai, torna-se evidente que todo súdito tem liberdade, em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto (XXI, § 11).

Ao iniciar com uma conjunção coordenativa conclusiva – “portanto” – fica claro que Hobbes obtém aqui uma consequência a partir do que tratou anteriormente, isto é, infere uma conclusão com base em premissas previamente elencadas. Estas premissas enunciam que é necessário saber quais direitos são transferidos pelo pacto de união para se determinar qual liberdade resta ao súdito frente ao soberano e que o que importa é a finalidade do pacto, justamente a de buscar a paz e a defesa. Assim, dados esses

⁵²⁷ Contudo, dividido em dois no texto original em inglês e na versão da editora Martins Fontes.

⁵²⁸ Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 185, Martins Fontes.

⁵²⁹ No original em inglês: “Covenant”.

enunciados, é possível conhecer o que o súdito preserva de liberdade no interior do Estado civil.

O súdito preserva no interior do Estado civil mais de uma liberdade. No trecho mencionado é analisada apenas a primeira delas, e no decorrer do parágrafo mais uma é trazida à baila. Hobbes pode, com o recurso argumentativo em uso, obter uma lista de liberdades ou direitos mantidos pelo súdito.

Na sequência do texto, emerge ainda uma nova estrutura argumentativa. Há premissas (a partir de “dado que”) e há conclusão (a partir de “torna-se evidente”). São duas as premissas, cada uma relativa a um tipo de soberania. Anteriormente Hobbes já havia abordado os tipos de soberania e agora os recupera. A primeira premissa, assim, é referente à soberania por instituição e a segunda à soberania por aquisição.

As diferentes formas de soberania haviam sido tratadas primeiramente no final do sempre retomado capítulo XVII do *Leviatã*, chamado “Das causas, geração e definição de um Estado”. Depois, Hobbes dedicou capítulos específicos do livro para cada uma delas – capítulo XVIII, intitulado “Dos direitos dos soberanos por instituição”; capítulo XIX, chamado “Das diversas espécies de governo por instituição e da sucessão do poder soberano”; e capítulo XX, nomeado “Do domínio paterno e despótico”. Note-se que são os capítulos imediatamente anteriores ao capítulo XXI, ora analisado. É o seguinte o teor das considerações a respeito das diferentes formas de soberania presente no final do capítulo XVII:

Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submeterem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra seus inimigos a sua vontade, concedendo-lhes a vida como essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia

de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros. Este último pode ser chamado um Estado Político, ou um Estado por *instituição*. Ao primeiro pode chamar-se um Estado por *aquisição*.

No começo do capítulo XVIII, “Dos direitos dos soberanos por instituição”, Hobbes torna a definir o Estado por instituição, para depois conceber os direitos do soberano (e interessante perceber que no capítulo XXI o filósofo concebe os direitos não do soberano, mas dos súditos; com isso, ambos os capítulos complementam-se). O texto:

Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens (XVIII, § 1).

É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos* e *faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido (XVIII, § 2).

Dessas passagens, alguns pontos importantes merecem ser considerados. Em primeiro lugar, o procedimento de Hobbes é similar ao que realiza também no capítulo XXI do *Leviatã*: o filósofo argumenta que os direitos de uma das partes do Estado (no capítulo XVIII o soberano, no XXI os súditos) dependem do tipo de pacto efetuado. Em segundo lugar, está presente também a sempre repetida fórmula de que o pacto de união é feito com duplo objetivo: de garantir a paz (no trecho do capítulo XVIII como “paz uns com os outros”) e a defesa (no mesmo trecho como “protegidos dos restantes homens”). Em terceiro lugar, está presente a noção fundamental de representação política. Já a soberania por aquisição é definida novamente no início do capítulo XX, “Do domínio paterno e despótico”:

Um *Estado por aquisição* é aquele onde o poder soberano foi adquirido pela força. E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade (XX, § 1).

Novamente os temas da autorização e da representação estão presentes, existindo mesmo quando o Estado é obtido pela força.

Tendo retomado essas definições de soberania por instituição e por aquisição no décimo-primeiro parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes, como afirmado, infere uma conclusão obtida a partir de duas premissas, cada premissa relativa a um tipo de soberania.

No Estado por instituição, a premissa é “dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros”, que gera a conclusão “torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto”. Trata-se de uma ideia já mencionada antes por Hobbes (especialmente no terceiro período do décimo parágrafo do capítulo XXI): se os deveres são fundamentados em um pacto, só podem existir aqueles que possam integrar o pacto. São certos direitos que não podem ser transferidos: eles são mantidos.

No Estado por aquisição, a premissa “a soberania por aquisição [assenta] em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai” pode ser dividida em duas: a primeira teria a forma “a soberania por aquisição [assenta] em pactos entre o vencido e o vencedor” e a segunda teria a forma “a soberania por aquisição [assenta] em pactos entre o filho e o pai”. De ambas a conclusão obtida é a mesma: “torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto”. Esse argumento (ou argumentos, caso se considere que as premissas divididas ensejam diferentes argumentos) é semelhante ao do Estado por

instituição. A diferença reside apenas na pessoa de quem faz o pacto. No caso anterior era feito entre os homens em situação de igual liberdade. No presente caso é feito entre vencido e vencedor ou entre pai e filho. Apesar das diferenças, o fundamento é o mesmo: deve ser mantido o direito que não pode ser transferido pelo pacto. Inclusive de premissas diferentes Hobbes obtém essa mesma conclusão.

O filósofo desenvolve a argumentação avançando em relação ao primeiro período:

(2) Já no capítulo 14 mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos (XXI, § 11).

Complementando a noção anterior, Hobbes mais uma vez refere-se a um tema já abordado, aludindo expressamente ao capítulo XIV do *Leviatã*. Nesse capítulo, “Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos”, o filósofo apresenta na segunda parte uma teoria de transferência de direitos. Nela está presente o tema da nulidade de contratos. A partir do vigésimo segundo parágrafo, Hobbes trata das impossibilidades ou nulidades contratuais. O vigésimo nono parágrafo é dedicado inteiramente ao tema aqui presente:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) 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 ao direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum 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 te resistirei quando vieres matar-me*. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir. E isso é reconhecido como verdadeiro por todos os homens, na medida em que conduzem os criminosos para a execução e para a prisão rodeados de guardas armados, apesar

de esses criminosos terem aceitado a lei que os condena (XIV, § 29).

São praticamente os mesmos termos referidos no décimo primeiro parágrafo do capítulo XXI. Na passagem do capítulo XIV, é expresso o motivo da nulidade, dado pela finalidade, que é a defesa. Se a finalidade é a defesa, não pode haver um pacto estipulando que o agente não se defenda, pois redundaria em contradição.

Não há, assim, novidade de conteúdo no segundo período do décimo primeiro parágrafo do capítulo XXI em relação ao XIV. Em relação ao primeiro período, contudo, trata-se de uma especificação. O primeiro período trouxe a regra geral, e dela Hobbes infere no segundo período uma primeira consequência: é nulo o pacto de recusa de autodefesa. O filósofo não afirma expressamente que é uma liberdade mantida, apesar de tal enunciado poder ser formulado. Nesse caso, no Estado civil, todo súdito teria direito ou liberdade de se defender (ou seja, defender seu corpo), mesmo que isso vá contra a ordem do soberano. Seria a primeira das liberdades verdadeiras dos súditos, a da autodefesa.

Outra decorrência é obtida no período final do décimo primeiro parágrafo:

(3) Portanto⁵³⁰, 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 (XXI, § 11).

Tendo determinado anteriormente que no capítulo XIV do *Leviatã* foi demonstrada a nulidade dos pactos que contêm abstenção de autodefesa, outra decorrência a ser obtida desse preceito é que, se um pacto que mande alguém se ferir é nulo, então uma ordem

⁵³⁰ No original em inglês, tem início aqui um novo parágrafo. A versão da editora Martins Fontes acompanha essa pontuação.

de um soberano que obriga um súdito a se ferir deve ser nula também, e poderá ser desobedecida. Assim, o súdito tem a liberdade de, nessa situação, desobedecer a ordem do seu soberano.

Além desse ponto essencial, há alguns outros acréscimos merecedores de menção. Em primeiro lugar, a ordem pode ser dada mesmo a alguém que tenha sido condenado justamente. De forma que se o soberano institui uma pena qualquer para um delito e o súdito incorre nesse delito e é por ele adequadamente condenado, mesmo nesse caso não é possível exigir que o súdito aceite a pena. Em segundo lugar, há na passagem uma especificação maior do rol das coisas que o súdito pode desobedecer. São arrolados diversos exemplos: se matar, se ferir, não resistir a um ataque, se abster de usar alimentos, ar, medicamentos e outros. São ações necessárias para a manutenção adequada da vida.

Estando de acordo com seu título, o parágrafo aborda a primeira das consequências obtidas da teoria expressa por Hobbes, ou seja, os primeiros exemplos do que o súdito pode fazer mesmo contra a ordem legítima do soberano – o que o pensador de Malmesbury chama de verdadeira liberdade do súdito. É o caso, já aventado, de o soberano querer que o súdito se mate ou se fira.

Outra das verdadeiras liberdades do súdito é apresentada na sequência do texto:

(1) Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém (conforme mostrei no mesmo capítulo) pode ser obrigado por um pacto a recusar⁵³¹-se a si próprio (XXI, § 12).

⁵³¹ Em inglês, o termo é “*accuse*”. A versão da editora Martins Fontes corrige para “acusar”.

Tem-se o segundo caso de liberdade do súdito de ir contra o comando do soberano. O fundamento está expressamente no mesmo capítulo XIV já mencionado. É o caso de confissão em interrogatório. Como ninguém pode agir contra si mesmo, também não pode acusar a si próprio. O que acabaria levando, inclusive, à condenação que ensejaria o problema abordado no primeiro caso (objeto do parágrafo anterior).

No referido capítulo XIV há, de fato, uma passagem importante a respeito da auto-acusação:

Um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e no estado⁵³² civil a acusação é seguida pelo castigo; sendo este força, ninguém é obrigado a não lhe resistir. O mesmo é igualmente verdadeiro da acusação daqueles por causa de cuja condenação se fica na miséria, como a de um pai, uma esposa ou um benfeitor (XIV, § 30).

Comparando-se as duas passagens, nota-se que se trata de fundamentalmente a mesma coisa.

A estratégia argumentativa de Hobbes, no presente caso, consiste em obter novas verdades respaldadas em pontos anteriormente estabelecidos. Aqui, o autor reporta-se tanto ao conteúdo do capítulo XIV quanto ao consagrado imediatamente antes, no décimo primeiro parágrafo do capítulo XXI. Um único adendo consiste na possibilidade de confissão acompanhada de garantia de perdão.

Hobbes prossegue avançando a argumentação no parágrafo subsequente, ao elencar mais uma liberdade:

(1) Por outro lado⁵³³, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, ou assumo como*

⁵³² Em minúsculas no original.

⁵³³ No original em inglês, “por outro lado” corresponde a “*again*”. A versão da editora Martins Fontes verte para “além disso”.

minhas, todas as suas ações, nas quais não há nenhuma espécie de restrição a sua antiga liberdade natural (XXI, § 13).

Tem-se o prosseguimento da argumentação, com a inserção de mais consequências a partir do conteúdo anteriormente determinado. A passagem acima, entretanto, apenas introduz as novas conclusões a serem expressas oportunamente.

No excerto, retoma-se a noção de que no pacto de submissão não há nenhuma limitação à liberdade natural. Liberdade natural do soberano, e não do súdito. Isto é, o soberano pode fazer o que quiser quando se torna soberano. Sua liberdade não encontra limites, a partir do consentimento dado pelo próprio súdito.

As palavras do consentimento são as mesmas do pacto de união. No trecho ora em questão, o súdito expressa que “eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações”. Com isso, o soberano é o fiel representante de todas as ações do súdito. As ações do soberano são, no fundo, as ações dos súditos – com o que não podem, jamais, ser injustas na perspectiva dos súditos.

O tema da autorização às ações do súdito está presente na definição hobbesiana de Estado constante no capítulo XVII do mesmo *Leviatã*, sendo também retomado no início do capítulo XVIII (chamado, apropriadamente, “Dos direitos dos soberanos por instituição”).

No capítulo XVII, a transferência do poder não se dá nos mesmos termos que no capítulo XXI, como pode ser observado abaixo:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los [os homens] das invasões de estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que

equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas* (XVII, § 13).

Apesar de não serem utilizadas as mesmas palavras, a ideia expressa nos dois momentos da obra é a mesma.

Como referido, a ideia de representação política é também expressa em um terceiro momento do *Leviatã*, no início do capítulo XVIII:

Diz-se que um *Estado foi instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, cada um com cada um dos outros, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, afim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens (XVIII, § 1).

Novamente a mesma ideia é expressa. As ações do soberano são as ações dos súditos, pois aquele representa estes. Se é assim, pode um súdito desobedecer seu soberano? Por princípio não pode, pois seria como desobedecer a si próprio, o que seria contraditório. Mesmo no caso em que a ordem do soberano vai contra o súdito? Ora, nesse caso a ordem do soberano é que é contraditória, e por isso mesmo é que deve ser desobedecida. Pois a rigor não é propriamente uma ordem soberana.

Na segunda parte do primeiro período do décimo terceiro parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes defende não haver nenhuma restrição à liberdade natural anterior (que se assume ser a do soberano). De fato, contrapondo-se esse teor com o conteúdo do capítulo XVIII, que abordou os direitos do soberano, nota-se não haver, a princípio, limitação alguma para a liberdade do soberano, que parece ser ilimitada. Um trecho eloquente a respeito:

Dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça (XVIII, § 6).

Essa ausência de limites à ação do soberano pode ensejar uma contradição no tocante à liberdade dos súditos, que precisa ser resolvida por Hobbes. O autor explica seu ponto na sequência do capítulo XXI:

(2) Porque ao permitir-lhe que me *mate* não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena (XXI, § 13).

Nessa passagem Hobbes principia a expor o motivo a justificar o que explanou anteriormente. É a premissa da conclusão antes apresentada. Aqui, o filósofo precisa realizar uma distinção importante. O soberano pode tudo. Não tem nenhuma restrição. Ele é autorizado pelo súdito a fazer absolutamente tudo, inclusive a matá-lo. Mas isso, não obstante, não inclui que o súdito se mate. O súdito autoriza o soberano a matá-lo, mas não se compromete a matar-se a si mesmo. Pois é diferente autorizar algo a alguém e se comprometer a si mesmo a fazer alguma coisa, ainda que seja a mesma coisa autorizada.

Por que Hobbes estabelece tal diferenciação? Para resolver uma possível objeção. Seria a seguinte: ora, se o soberano pode tudo, então não há nenhuma liberdade verdadeira para o súdito. Se o soberano pode tudo legitimamente, não há possibilidade

de sua ordem ser desobedecida justamente pelo súdito. Hobbes responde a isso da seguinte forma. Uma coisa é o soberano poder fazer tudo. Ele, de fato e de direito, pode matar o súdito sem cometer injustiça. Ele, de fato e de direito, pode mandar que o súdito se mate. Isso na perspectiva do soberano. Mas a perspectiva do súdito é outra. Na perspectiva do súdito, ele guarda limites à sua obediência, limites decorrentes da finalidade da autorização. Como o súdito somente deu poderes ao soberano para que este o proteja, aquele não precisa fazer nada que atente contra sua vida. O súdito não precisa obedecer ao soberano em tudo, mas somente nas coisas que não prejudiquem sua sobrevivência. A respeito dessas diferentes perspectivas, Janine nota que “Hobbes escreve *De Cive* e não *De Principe*”⁵³⁴, ou seja, em sua obra a perspectiva preferencial é a do súdito, não a do soberano. Hobbes procura explicar por que o primeiro deve obediência ao segundo, e não como é que os segundo deve governar (como era frequente nos espelhos de príncipe renascentistas).

Hobbes exemplifica essa noção no transcorrer do parágrafo:

(3) Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver*; e outra coisa é dizer *matar-me-ei, ou a meu companheiro* (XXI, § 13).

Aqui, em outras palavras, o filósofo estabelece a mesma distinção a respeito dos pontos de vista do soberano e do súdito.

Disso, ele passa a obter, na cadeia lógico-dedutiva da argumentação, mais conclusões a respeito da liberdade dos súditos:

(4) Segue-se portanto que (XXI, § 13)⁵³⁵:

⁵³⁴ JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, p. 31.

⁵³⁵ A versão da editora Martins Fontes coloca esse quarto período em uma linha própria, como se fosse outro parágrafo.

Sem conteúdo expresso algum, o período final do décimo terceiro parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* atua como uma passagem para os parágrafos seguintes do capítulo. Indica que são inferidas consequências a partir do conteúdo previamente estabelecido.

De modo geral, o décimo terceiro parágrafo introduz a importante distinção entre a validade da ordem do soberano, por um lado, e a possibilidade de descumprimento por conta do súdito, de outro. Uma coisa não exclui a outra.

O decorrer do texto, como anunciado, passa a estabelecer as liberdades dos súditos, a partir do décimo quarto parágrafo:

(1) Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem (XXI, § 14).

A ideia aqui presente é muito semelhante à considerada anteriormente, apesar de não idêntica. Aparece, como conclusão, a possibilidade de matar outro homem. Na passagem anterior (expressa a partir da metade do décimo primeiro parágrafo, no terceiro período), a conclusão era a de matar a si próprio. Nessa presente passagem, a conclusão diz respeito a matar a si próprio e também a outro homem.

A diferença entre as duas conclusões reside nos motivos. Na conclusão presente no décimo primeiro parágrafo, o motivo era o que tinha sido transferido no pacto de união (que não incluía a morte do pactuante). Na conclusão ora em análise, o fundamento é o que foi tratado no décimo terceiro parágrafo, ou seja, que o pactuante não se obriga no pacto, mesmo dando todos os poderes ao soberano, a se matar ou a matar algum companheiro. No décimo primeiro parágrafo o motivo era o que tinha sido transferido, enquanto no décimo terceiro parágrafo o motivo era o que não tinha sido transferido. A razão do décimo primeiro parágrafo foi suficiente para as consequências dos parágrafos décimo primeiro e décimo segundo. A razão do décimo terceiro parágrafo permite agora uma nova consequência. Ela reforça a ideia que o súdito não se

obriga a se matar caso o soberano estipule, e também introduz a nova ideia que o súdito não é obrigado a matar outro súdito.

Esse mesmo tema é abordado por Hobbes também no *Behemoth*, quando discute tanto o dever de obediência do súdito em geral quanto o caso específico da ordem do soberano que manda alguém matar o próprio pai. Na obra histórica, a conclusão não é tão firme quanto a do *Leviatã*: “A. Esse é um caso que não se coloca. Nunca lemos ou ouvimos falar de um rei ou um tirano tão desumano que desse tal ordem. Se algum o fez, devemos examinar se essa ordem constituía alguma de suas leis, pois por desobediência aos reis entendemos a desobediência às suas leis, àquelas editadas antes de serem aplicadas a um indivíduo particular”⁵³⁶.

A cadeia de causas e efeitos da argumentação do *Leviatã* avança no período seguinte:

(2) Por consequência, que a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem do soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras da nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim (XXI, § 14).

O trecho acima é o início de uma conclusão inferida do que foi afirmado previamente. Mesmo não chegando a esgotar seu conteúdo, explica que a obrigação de executar uma atividade perigosa ou desonrosa não depende das palavras, mas da finalidade. Nota-se aqui mais uma vez, o que é muito forte na filosofia de Hobbes, a prevalência da teleologia na análise dos temas. O que importa é o fim a que se destinam as ações: no caso em tela, a finalidade do pacto de união. Importa mais do que as palavras expressas.

⁵³⁶ HOBBS, *Behemoth*, pp. 90-91. A pergunta que ensejou a resposta citada é a seguinte: “B. Também se deve obedecer ativamente ao tirano em todas as coisas? Ou nada há na ordem de um rei legítimo que possa ser desobedecido? O que fazer, se me ordenasse executar meu pai com minhas próprias mãos, caso ele fosse condenado à morte segundo a lei?”.

Assim, se houver confronto entre o disposto pelas palavras e a finalidade, prepondera a finalidade. É, em geral, mais um reforço do tratado no décimo terceiro parágrafo.

Tendo apenas iniciado no segundo período uma conclusão, Hobbes a completa no período seguinte, com o qual encerra o décimo quarto parágrafo:

(3) Portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade (XXI, § 14).

Complementando o disposto na passagem imediatamente anterior, aqui Hobbes explica quando é possível saber se há liberdade para desobedecer o soberano. Basta ver a finalidade. Se a ordem do soberano for contra a finalidade do pacto, há liberdade de desobedecer; se a ordem do soberano for de acordo com a finalidade do pacto, não há liberdade. Mesmo não retomando na passagem, sabe-se que a finalidade do pacto é a defesa e a sobrevivência dos pactuantes.

O décimo quarto parágrafo, portanto, consiste em uma consequência do parágrafo anterior, com o acréscimo de uma nova liberdade do súdito, que em parte já estava presente no décimo primeiro parágrafo. O critério para reconhecer a liberdade do súdito aqui é expresso como a finalidade do pacto de união que enseja a criação do Estado soberano. No parágrafo, é possível observar em ato, de maneira bem evidente, o método defendido por Hobbes: ele pertence a uma cadeia de causas e efeitos, de premissas e conclusões, de axiomas e deduções, sempre mediados por expressões como “portanto” e “por conseguinte”.

Tendo bem firmado o critério, quais exatamente são as possibilidades de desobediência a partir da finalidade do pacto é o tema da sequência do texto, com recurso a exemplos ilustrativos. O décimo quinto parágrafo é extenso, dividido em seis períodos, trazendo como título “Nem a guerra, a não ser que voluntariamente a empreendam”. Inicia-se da seguinte forma:

(1) Por esta razão, um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso este em que não está desertando do serviço do Estado (XXI, § 15).

A razão indicada no início do período, com a qual Hobbes segue desenvolvendo uma cadeia causal de raciocínios, é a de que o que importa realmente é a finalidade do pacto, mais do que suas palavras.

Com isso, o texto traz um exemplo aplicado ao que foi desenvolvido apenas em teoria no parágrafo anterior. É o caso de um soldado que se recusa a ir para a guerra. Ele pode se recusar? Pode, e sem injustiça.

Um sub-exemplo consiste no caso de o desertor colocar outro combatente em seu lugar. De acordo com o sistema de Hobbes, tal expediente não seria, a rigor, necessário. A substituição atuaria mais com o condão de ajudar o soberano do que como uma obrigação necessária. Seria uma gentileza por parte do súdito.

Contudo, se o súdito pode com justiça se recusar a ir para a guerra, mesmo assim o soberano não pode, a partir disso, prendê-lo e matá-lo? Pode. Com isso, a questão prática aparentemente não fica, por ora, resolvida. O que se resolve é a compreensão da justiça da recusa. Mas, independentemente disso, o soberano continua fazendo o que quer. Hobbes tenta resolver esse problema apelando à possibilidade da substituição do súdito por outro combatente, deixando claro que aqui não seria deserção.

A questão da participação em combate continua sendo analisada no correr do texto, em uma passagem que soa um tanto cômica e anacrônica para o leitor de hoje:

(2) E deve também dar-se lugar ao temor natural, não só o das mulheres (dos quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também o dos homens de coragem feminina (XXI, § 15).

Homens de coragem feminina! Hobbes, na passagem, introduz a figura do temor natural, que encontra desenvolvimento na sequência do texto:

(3) Quando dois exércitos combatem há sempre os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente (XXI, § 15).

Vê-se que a fuga e a recusa em ir para a guerra por medo é aceitável, segundo Hobbes. É uma desonra, mas não é uma injustiça. Por quê? Porque a guerra implica risco de morte. E o indivíduo vira súdito exatamente para escapar ao perigo de morte. É a finalidade do ingresso no Estado civil. Então não seria esperado que ele aceitasse ir para o perigo de morte que é a guerra. Por isso não é injusta a recusa. Não sendo injusta, é, porém, desonrosa.

O argumento encontra um complemento no quarto período do parágrafo, abaixo transcrito:

(4) Pela mesma razão, evitar o combate não é injustiça, é covardia (XXI, § 15).

Como conclusão ao período anterior, inclusive por recorrer à “mesma razão” que a dele, o caso em foco é o do medo da morte na situação específica da guerra.

A escusa por covardia pode, entretanto, ser restringida a depender de certas ações do súdito:

(5) Mas aquele que se alista como soldado, ou toma dinheiro público 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 de seu comandante (XXI, § 15).

Se o súdito de natureza timorata, isto é, medroso e receoso, pode justamente fugir da guerra para evitar a morte, ele não tem esse direito caso tenha se comprometido a lutar. Aí não pode mais deserdar com justiça.

Outra limitação à liberdade de fugir da guerra é exposta por Hobbes na situação em que a sobrevivência do próprio Estado está em cheque:

(6) E quando a defesa do Estado exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido em vão a instituição do Estado, ao qual não têm o propósito ou a coragem de defender (XXI, § 15).

Nessa outra situação, o princípio de que não há obrigação justa de colocar-se em perigo de morte também é atenuada. A razão é novamente dada pela finalidade da instituição do Estado. Se todos os súditos precisam ir para a guerra para salvar o Estado, a situação muda. Pois nesse caso todos devem salvar o Estado – e se o Estado não tiver capacidade de defesa ele é vão e, portanto, vai contra sua finalidade.

Tendo, assim, desenvolvido uma nova liberdade do súdito, qual seja, a de não arriscar-se à morte pela participação em guerra, ela é limitada em certas condições em que a liberdade seria contrária ao fundamento da construção do Estado.

Esclarecendo quais as liberdades dos súditos no interior do Estado político e quais seus fundamentos teóricos, Hobbes prossegue no capítulo XXI do *Leviatã* em sentido contrário, isto é, passando a apontar quais liberdades os súditos não possuem. O tema é objeto do parágrafo décimo sexto:

(1) Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente (XXI, § 16).

Essa primeira situação refere-se à ausência de liberdade para resistir à espada do Estado para defender outra pessoa, tanto culpada como inocente. Algumas considerações podem ser tecidas a esse respeito.

Em primeiro lugar, Hobbes retoma aqui a representação simbólica da espada do Estado. É a espada que torna a liberdade no interior do Estado uma liberdade real, uma vez que é a espada que irá limitar de fato a movimentação corpórea dos homens. Em regra, afirma o filósofo, não se pode resistir à espada do Estado. Somente em alguns momentos – os que envolvem um atentado contra a vida do súdito – a resistência é aceitável. Mas, dentro desse plano de proteção à vida, nas palavras de Yves Charles Zarka, “trata-se de um direito absolutamente inalienável do homem”⁵³⁷, ou seja, uma liberdade que não pode jamais ser suprimida. O filósofo deve então delimitar quais outras situações em que não é aceitável a resistência.

Em segundo lugar, não se trata de qualquer resistência. A resistência à espada para defender a própria vida é aceitável, como visto. Mas no caso em questão não se trata da defesa da própria vida. É caso de se defender outra pessoa – nesta situação, não se pode resistir. Se a regra dada antes era a liberdade de desobediência apenas para a auto-defesa, a situação aqui, por extensão, não se aplica. O homem só pode defender a si mesmo. Não pode resistir em nome de outro. Por ora, Hobbes não especifica qual outro, então se pode concluir que vale para qualquer um. Mesmo um pai ou um filho. O que é esperado frente ao que Hobbes argumentou anteriormente: se os limites são dados pela finalidade do pacto de submissão, a finalidade do pacto é a própria defesa, e não a defesa de outro.

Em terceiro lugar, Hobbes especifica mais diretamente a que outro se aplica a regra. Esta aplica-se a qualquer outro: tanto faz se culpado ou se inocente. Isto é: se o Estado for matar um inocente (como o próprio Hobbes apontou alguns parágrafos antes, na situação de Urias), não cabe a qualquer cidadão (afora o próprio inocente prestes a ser executado) interferir na ação estatal.

⁵³⁷ ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, p. 232.

A justificativa para essa ausência de liberdade é esclarecida a seguir:

(2) Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado⁵³⁸ (XXI, § 16).

Tem-se a premissa da qual a regra colocada no primeiro período é conclusão. Por que não é possível a rebelião contra a espada do Estado para a proteção de outro súdito? Porque isso destrói a soberania, ao deixar o Estado sem meios de defesa. Ora, se qualquer um puder proteger qualquer um do Estado o resultado vai ser caos, o que contraria os princípios da política hobbesiana.

Na sequência, Hobbes estende ainda mais a possibilidade de resistência para depois poder auferir suas consequências:

(3) Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros (XXI, § 16)?

O trecho acima aponta uma forma pouco usual de Hobbes argumentar, ao lançar uma pergunta retórica.

A situação anterior não permitia a resistência contra a ordem do soberano. Dentro dessa condição Hobbes indica que deve haver uma abertura para a liberdade, a partir da inserção da conjunção adversativa “mas”. O filósofo esboça a situação hipotética de vários homens juntos resistindo por esperarem a morte. Antes era no plano individual, agora é no coletivo: se um pode resistir ao esperar a morte, vários juntos também podem? Podem se unir e se defender conjuntamente?

A resposta de Hobbes e sua justificativa vêm na sequência imediata do texto:

⁵³⁸ No original em inglês, diferentemente do usual, consta “*Government*”. A edição da editora Martins Fontes verte para “governo”.

(4) Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer (XXI, § 16).

A resposta à pergunta anterior é positiva. Se podem se defender individualmente, os homens podem também se defender coletivamente. Isso no caso único de se limitarem a defender suas vidas. Eles não podem, pois, extrapolar.

A ressalva do caso individual encontra-se aqui também presente: a possibilidade de defesa coletiva vale tanto para culpados como para inocentes.

Como consequência, há nessa situação uma nova possibilidade de liberdade: atendo-se à condição de defesa da vida e nada mais, Hobbes aceita a liberdade de resistência coletiva. Trata-se de um tema passível de alguma controvérsia. Para Janine, por exemplo, esse direito de autodefesa coletiva não chega a constituir propriamente um direito de rebelião, ainda que se possa concluir pela existência de um direito de desobediência em Hobbes⁵³⁹. Argumentando em direção contrária, Schmitt conclui pela impossibilidade da resistência como direito em Hobbes, não vendo nenhuma possibilidade para ela, a partir da constatação que é o soberano quem dispõe o que é certo e errado no Estado político⁵⁴⁰.

Para justificar essa liberdade de resistência coletiva, o filósofo apresenta sua argumentação:

(5) Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto (XXI, § 16).

Nessa justificativa, Hobbes considera o fato de um erro prévio não contaminar a possibilidade de liberdade de defesa da vida. Assim como no caso individual, a culpa na

⁵³⁹ Cf. JANINE RIBEIRO, *A marca do Leviatã*, pp. 78-79. Em *Ao leitor sem medo*, Janine prossegue argumentando pela inexistência de um totalitarismo em Hobbes. Cf. JANINE RIBEIRO, *Ao leitor sem medo*, p. 56.

⁵⁴⁰ Cf. SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, p. 46.

primeira ação não anula a liberdade de proteger a própria vida. O primeiro erro não torna a segunda ação injusta.

O limite para que a segunda ação não seja injusta é bem claro:

(6) E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto (XXI, § 16).

Não será injusto se for apenas um ato de defesa da vida. Hobbes repete, com ênfase, que não se pode extrapolar, isto é, não se pode usar a justificativa do direito à vida como desculpa para rebelião e sedição. Qualquer elemento que vá além do direito à vida torna o ato de resistência inaceitável, como o prosseguimento da argumentação demonstra:

(7) Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes (XXI, § 16).

Trata-se de uma decorrência lógica: se a ação era para defender a vida, era concebível a resistência; mas se ocorre o perdão, então a vida não está mais em jogo. De modo que não se pode mais resistir.

Assim, Hobbes concebe a possibilidade da resistência conjunta em nome do direito à vida, salvaguardados os limites da defesa da vida dos envolvidos. Tal concepção não surpreende, estando de acordo com os princípios e desenvolvimentos do que o filósofo explana em sua teoria política.

As liberdades dos súditos abordadas até o presente momento do texto, como visto, decorrem dos princípios e das finalidades estabelecidas pelo sistema filosófico de Hobbes. Não são as únicas, contudo. As demais possibilidades de liberdade são tratadas no decorrer do capítulo XXI do *Leviatã*, a partir do parágrafo décimo sétimo, que traz como título “A maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei”.

De forma que, a partir de agora, a liberdade do súdito encontra-se sempre em relação à lei civil:

(1) Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei (XXI, § 17).

A passagem indica uma mudança nos rumos da argumentação. É como se o rol das liberdades verdadeiras do súdito (aquelas situações em que os súditos podem recusar obediência ao soberano) tivesse se esgotado e a partir de agora fossem tratados resquícios sob a rubrica “e outros”. Essas outras liberdades, a serem abordadas a partir desse ponto, não são resolvidas de forma analítica, como se fez até então. Elas são resolvidas em função do silêncio da lei.

O silêncio da lei já foi explorado por Hobbes previamente. Especialmente no quarto período do sexto parágrafo do mesmo capítulo XXI do *Leviatã*, quando o filósofo afirma compreender a liberdade como isenção das leis. Pouco antes dessa passagem do sexto parágrafo, em seu segundo período, Hobbes também havia mencionado a relação entre liberdade e lei, ao pontuar que “segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse”. Por fim, na conclusão do mesmo sexto parágrafo a liberdade do súdito é enquadrada como isenção em relação à lei: “portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu”.

De forma que a argumentação parece constituir algo como um círculo temático. Hobbes começa a tratar da liberdade do súdito como silêncio da lei – o início do sexto parágrafo é bem indicativo: “é unicamente em relação a esses laços [as leis civis] que vou agora falar da *liberdade dos súditos*” – para depois compreendê-la independentemente da lei civil – ou seja, quando o súdito pode fazer o que quiser, nos

casos específicos de defesa da própria vida, desconsiderando a ordem do soberano – e, por fim, tornar a relacionar a liberdade à ausência de disposição legal.

Com isso, a liberdade passa, nesse novo âmbito, a reportar-se outra vez ao comando do soberano:

(2) Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente a sua discrição (XXI, § 17).

Trata-se do mesmo teor constante no há pouco retomado sexto parágrafo do capítulo XXI, sem qualquer acréscimo.

O acréscimo ao conteúdo tem lugar no período seguinte:

(3) Portanto essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente (XXI, § 17).

A consequência extraída da passagem acima não havia sido apresentada ainda. Essa nova conclusão determina que a liberdade do súdito é uma instância variável. Ela varia em função das leis civis: onde as leis civis restringem mais, a liberdade é menor; onde as leis civis dão mais espaço, a liberdade é maior.

Com isso, a liberdade do súdito está longe de ser uma coisa eterna e imutável, mas sim algo que depende da vontade do soberano. Mesmo Hobbes não tendo ainda expresso uma condicionante a essa regra, pode-se concluir, a partir do que foi argumentado anteriormente, que essa variação do âmbito da liberdade em função da lei civil somente pode ocorrer nas situações que não envolvam risco de vida para o súdito.

Para consolidar a compreensão dessa tese, Hobbes utiliza um exemplo:

(4) Por exemplo, houve um tempo na Inglaterra em que um homem podia entrar em suas próprias terras, desapossando pela força quem ilegalmente delas se houvesse apossado (XXI, § 17).

É um exemplo pouco usual na filosofia hobbesiana. Pouco usual porque Hobbes via de regra recorre a situações extraídas dos clássicos gregos e romanos ou da Bíblia pra ilustrar suas teses. No caso em tela, é um exemplo próximo ao filósofo e a seus leitores imediatos, um caso do direito inglês (casos desse tipo são discutidos na obra própria de Hobbes a respeito do direito inglês, o *Diálogo entre um jurista e um filósofo*). Se a lei não proíbe que o proprietário desaposse usando força os invasores, o súdito tem portanto a liberdade de usar a força contra eles.

A mudança no teor da lei, e consequentemente da esfera da liberdade civil, é trazida no prosseguimento do texto:

(5) Mas posteriormente essa liberdade de entrada à força foi abolida por um estatuto que o rei promulgou no Parlamento (XXI, § 17).

Explorando o mesmo exemplo, com a mudança da lei, de acordo com a tese expressa anteriormente, a esfera de liberdade também se altera. Antes podia mais, agora pode menos. No exemplo, Hobbes é bastante específico em relação ao que é a lei: um estatuto que o rei promulgou no parlamento. Não é um exemplo hipotético, mas sim da realidade legislativa inglesa: em 1379 e 1381, sob Ricardo II foram promulgados na Inglaterra estatutos relativos ao uso da força para defesa de propriedades (respectivamente, 2 Ricardo II, I,c.6 e 5 Ricardo II, I,c.7), que foram alterados a partir de 1391 (estatuto 15 Ricardo II, c.2)⁵⁴¹.

Outras realidades legislativas são abordadas no exemplo seguinte:

(6) E em alguns lugares do mundo os homens têm a liberdade de possuir muitas esposas, sendo que em outros lugares tal liberdade não é permitida (XXI, § 17).

Nesse segundo exemplo, a perspectiva adotada é outra. No exemplo anterior, o ponto de vista era o da lei. Agora é o da liberdade. A liberdade é dada pela lei.

⁵⁴¹ Cf. nota do editor Noel Malcolm em *Leviathan*, Vol. II, Oxford University Press, p. 341.

Além disso, no primeiro exemplo era trazida uma situação que variava no tempo. Nesse segundo exemplo é uma situação que varia no espaço. De qualquer modo, novamente trata-se de um caso concreto a ilustrar a tese defendida pelo filósofo.

Dessa maneira, o décimo sétimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* consiste na exposição de uma tese e de sua corroboração. Após dois períodos de retomada, Hobbes proclama que a liberdade varia em função da lei e oferece dois exemplos a demonstrar a veracidade do seu ponto.

A seguir, a partir do décimo oitavo parágrafo, há um novo momento na argumentação. Hobbes passa a analisar novas situações possíveis de liberdade, seguindo o teor que foi desenvolvido no parágrafo décimo sétimo:

(1) Se um súdito tem uma controvérsia com seu soberano, quanto a uma dívida ou um direito de posse de terras ou bens, ou quanto a qualquer serviço exigido de suas mãos, ou quanto a qualquer penalidade, corporal ou pecuniária, baseando-se em qualquer lei anterior, tem a mesma liberdade de defender seu direito como se fosse contra outro súdito, e perante os juízes que o soberano houver designado (XXI, § 18).

O tema geral desenvolvido é a controvérsia entre súdito e soberano. Hobbes utiliza aqui um argumento condicional: se x, então y. E então exemplifica em várias situações. Esses exemplos, a julgar pelo texto, parecem indicar uma lista exaustiva. Mas, por outro lado, o rol está tão aberto (“qualquer penalidade”) que se pode concluir ser uma lista mais exemplificativa. Os exemplos tratam de possíveis conflitos que poderia haver entre súdito e soberano.

Não se trata, contudo, de quaisquer conflitos. É uma controvérsia que tem como base uma lei anterior. Assim, se houver controvérsia e ela for fundada em lei anterior, o súdito tem liberdade de defender seu interesse em relação ao soberano. Liberdade no trecho aparece como direito.

E não se trata de uma liberdade absoluta. É liberdade apenas de ingressar em juízo perante os juízes escolhidos pelo soberano.

A explicação é aprimorada na sequência:

(2) Dado que o soberano exige por força de uma lei anterior, e não em virtude de seu poder, declara por isso mesmo não estar exigindo mais do que segundo essa lei é devido (XXI, § 18).

Na passagem acima, Hobbes desenvolve a situação de ser uma controvérsia fundada em lei anterior. É o próprio soberano que demanda com fundamento em lei anterior, ou seja, segundo sua própria vontade. Então não há nenhum problema o súdito recorrer a ela. Seria como se o súdito pedisse ao soberano que sua própria vontade fosse satisfeita.

A conclusão é objeto do período subsequente:

(3) Portanto a defesa não é contrária à vontade do soberano, e em consequência disso o súdito tem o direito de pedir que sua causa seja julgada e decidida de acordo com a lei (XXI, § 18).

Tendo já expresso o raciocínio, segue acima sua consequência lógica. Direito e liberdade, mais uma vez, usados como sinônimos por Hobbes.

Uma situação diversa é trazida no último período do parágrafo:

(4) Mas se o soberano pedir ou tomar alguma coisa em nome de seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude de seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em consequência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo (XXI, § 18).

Uma situação derivada da anterior traz consequências distintas. Antes se tratava de uma demanda com base na lei anterior, mas agora é uma demanda sem base na lei anterior, e sim com base no puro poder do soberano. Em função disso, se a base for o poder, e não a lei, então não pode o súdito entrar com ação contra o seu soberano. O motivo disso: se o poder do soberano é o poder de cada súdito, então o súdito não poderia ir contra si mesmo.

Com o exposto, o tema do décimo oitavo parágrafo consiste na demanda do súdito contra o soberano. A tese defendida por Hobbes é que o súdito somente pode demandar contra o soberano com base em lei anterior. Seu argumento funda-se na constatação que a lei anterior é a própria vontade do soberano, e sem base anterior é a vontade do próprio súdito.

Outras possibilidades de liberdade do súdito seguem sendo analisadas na continuidade do capítulo XXI:

(1) Se um monarca ou uma assembleia soberana outorgassem uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, liberdade essa que lhe faz perder a capacidade de prover a sua segurança, a outorga é nula, a não ser que diretamente renuncie, ou transfira a soberania para outrem (XXI, § 19).

Na passagem, Hobbes determina que a liberdade pode ser outorgada pela lei civil. Assunto pacífico e já resolvido anteriormente. Porém, nem toda e qualquer liberdade. A outorga encontra limites. Os limites são, de acordo com o fundamento da filosofia política hobbesiana, novamente estipulados a partir da finalidade do pacto de união. Ou seja, a preservação e a segurança do súdito. Se a liberdade outorgada atentar contra essa segurança, ela não é válida.

No trecho, Hobbes não usa o termo “soberano”, e sim “monarca ou assembleia soberana”, para aclarar que suas considerações reportam-se tanto a monarquias como a outras formas de governo.

Há ainda outra especificação, a do caso de o soberano deixar de ser soberano. O autor aproveita aqui para enfatizar duas formas possíveis de abandono da soberania: por renúncia ou transferência.

Tendo iniciado uma discussão a respeito dos limites da liberdade do súdito a partir da lei, em situações condicionais, Hobbes prossegue justificando sua assertiva:

(2) Porque dado que poderia ter abertamente (se tal fosse sua vontade), e em termos claros, renunciado ou transferido a soberania, e não o fez, deve entender-se que não era essa sua vontade, e que a outorga teve origem na ignorância da incompatibilidade entre uma tal liberdade e o poder soberano (XXI, § 19).

No trecho acima, Hobbes explica a tese enunciada no período precedente. O soberano sabe que não pode abrir mão de garantir a segurança de seus súditos. Então, se ele acaba fazendo isso, deve ter ocorrido algum engano. De forma que a ação de dar liberdade (por meio da lei) é nula.

A situação discutida é como um limite à lei civil. Não pode haver lei civil que vá contra a segurança do súdito, pois seria um contra-senso.

Mesmo sendo limitada a possibilidade de determinação dos conteúdos da lei civil, isso não implica em perda da soberania:

(3) Portanto a soberania continua em suas mãos, assim como todos os poderes que são necessários para seu exercício, como o da paz e da guerra e o poder judicial, e os de designar funcionários públicos, e o de levantar impostos, e os restantes referidos no capítulo 18 (XXI, § 19).

Do afirmado, Hobbes infere ainda outra consequência. Se o soberano deu uma liberdade prejudicial à segurança do súdito, não se deve concluir que o soberano abriu mão de sua soberania, mas sim que o ato é nulo. Erro legislativo implica apenas em anulação do erro cometido e nada mais.

Os exemplos dos poderes da soberania constantes na passagem não são necessários para a compreensão da argumentação desenvolvida, presentes mais a título de ilustração.

O décimo nono parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* tem como tema, no geral, a concessão da liberdade quando prejudicial à segurança do súdito. A tese argumentada é que a concessão de tal liberdade é nula, em função da finalidade da soberania, que é a garantia da própria segurança.

No parágrafo seguinte, o vigésimo do capítulo XXI do *Leviatã*, que tem como título “Em que casos os súditos são dispensados da obediência ao seu soberano”, Hobbes aventa uma nova possibilidade relacionada à liberdade do súdito:

(1) 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 (XXI, § 20).

Novamente uma das ideias basilares da teoria de Hobbes, a da proteção. A tese aqui é que a obrigação só dura enquanto durar a proteção, com referência novamente à finalidade do pacto de união. O pacto somente tem valor se sua finalidade for cumprida. O soberano só é soberano, portanto, enquanto tem poder para proteger seus súditos.

De forma usual, a explicação da tese proposta vem na sequência imediata do texto:

(2) Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum (XXI, § 20).

Trata-se da premissa da qual a conclusão foi expressa previamente. Essa premissa é, por sua vez, uma nova tese – o direito natural de auto-defesa nunca pode ser abandonado – com sua justificativa – porque o que é mais importante é a sobrevivência. Como nada pode ir contra a sobrevivência, logo o direito de buscar a sobrevivência sempre vai existir. É por isso que um governante que não garante a sobrevivência não é governante.

Essa justificativa é mais detalhada a seguir:

(3) A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de poder receber dela seu movimento (XXI, § 20).

A noção da soberania como a alma do Estado é um trecho célebre da filosofia hobbesiana, presente na introdução do *Leviatã*. Nesta introdução, o trecho equivalente afirma que “a *soberania* é uma *alma artificial*, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro”. Hobbes utiliza aqui a concepção tradicional de alma, presente, por exemplo, no tratado aristotélico *Sobre a alma*⁵⁴², em que o Estagirita afirma que “a alma é o que fornece movimento aos animais”⁵⁴³.

Tal compreensão da soberania como alma do Estado é trazida por Hobbes a fim de abalizar o conteúdo seguinte:

(4) 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 para conservá-la (XXI, § 20).

Explicando a tese anterior, Hobbes refere-se à proteção para a conservação da vida como a pedra de toque da vida política. Por isso o soberano só é soberano se puder proteger os súditos.

Um ponto relevante trazido pela passagem é afirmação que o direito de natureza e suas leis (pois nesse ponto a natureza ainda manda) não desaparecem totalmente após a instauração do Estado. Como Hobbes argumenta, o Estado e a lei civil existem para fazer valer a lei de natureza que determina a preservação da vida humana.

Com isso, se o Estado não puder garantir seus objetivos, ele acaba por morrer:

(5) Embora a soberania seja imortal, na intenção aqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza,

⁵⁴² Também conhecido pelo nome latino, *De anima*.

⁵⁴³ ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, Livro I, 2, 404a, p. 12.

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 (XXI, § 20).

Se nas condições ideais a soberania pode ser imortal, ela no entanto pode sofrer morte violenta. Ou seja, a soberania termina se acabar o poder de defesa do soberano. A espada do soberano tem que ser maior que as outras espadas – tanto espadas externas como internas. Por isso uma decorrência necessária da filosofia hobbesiana é o combate, a todo custo, das rebeliões e sedições causadoras de discórdias intestinas (objetos, em referência à situação inglesa da época de Hobbes, do *Behemoth*). Elas podem matar a soberania e levar o homem de volta ao sofrível estado de natureza. Por isso o Estado Leviatã é o deus mortal, em contraste com o Deus imortal criador do universo.

No vigésimo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, acima analisado, a tese defendida é que a soberania só dura enquanto durar a proteção, pois a soberania existe precisamente para garantir essa proteção. Mais uma vez é possível observar a grande importância que a teleologia possui no sistema hobbesiano. Se não existir mais soberania, ocorre um retorno à insegura liberdade natural.

Mais uma situação hipotética que traz consequências para a liberdade do súdito é discutida no parágrafo vigésimo primeiro do *Leviatã*, chamado “em caso de cativo”:

(1) Se um súdito for feito prisioneiro de guerra, e ou sua pessoa ou seus meios de vida se encontrarem entregues à guarda do inimigo, e se sua vida e sua liberdade corpórea lhe forem oferecidas, com a condição de se tornar súdito do vencedor, ele tem a liberdade de aceitar essa condição (XXI, § 21).

Trata-se de mais uma situação hipotética aventada por Hobbes. E novamente o condicionante a determinar a solução da situação é a possibilidade de sobrevivência: se for para salvar-se a vida, é aceitável a troca de soberano em caso de prisão.

E, como nos demais casos, a justificativa é ofertada na sequência:

(2) E depois de a ter aceito passa a ser súdito de quem o aprisionou, pois era essa a única maneira de se preservar (XXI, § 21).

Hobbes explana a afirmativa anterior da maneira esperada: pela necessidade imperativa de autopreservação. Além disso, o filósofo acrescenta à explicação uma decorrência: com a nova situação, o súdito agora se torna súdito de um novo soberano.

Uma possibilidade análoga é ainda trazida à baila:

(3) O caso será o mesmo se ele ficar retido nos mesmos termos, num país estrangeiro (XXI, § 21).

Nessa situação, por analogia, a resolução é dada pelo mesmo princípio anterior.

Situação diversa, contudo, é tratada a seguir:

(4) Mas se um homem for mantido na prisão ou a ferros, ou se não lhe for confiada a liberdade de seu corpo, nesse caso não pode dizer-se que esteja obrigado à sujeição por um pacto, podendo portanto, se for capaz, fugir por quaisquer meios que sejam (XXI, § 21).

Mantendo-se o mesmo princípio que nos casos anteriores, agora o condicional estipula a inexistência de garantia de vida. Com isso, retoma-se a liberdade plena originária. Como sempre, a necessidade de conservação da vida é que determina a justeza da decisão. Nessa última situação, assim, a tese de Hobbes é que em caso de prisão existe liberdade se ela for necessária para a garantia da vida, a partir do mesmo argumento de sempre – o mais importante de tudo, e que serve de axioma para o sistema, é a preservação da vida. Outro ponto interessante é que tanto nesse trecho como no anterior Hobbes volta a falar na liberdade propriamente corpórea.

Mais um caso possível é discutido pelo filósofo a seguir, no décimo segundo parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã*, intitulado “Caso o soberano renuncie ao governo por si mesmo e pelos seus herdeiros”:

(1) Se um monarca renunciar à soberania, tanto para si mesmo como para seus herdeiros, os súditos voltam à absoluta liberdade da natureza (XXI, § 22).

Nessa outra situação possível, Hobbes determina que se houver abandono de soberania, volta-se ao estado de natureza, isto é, ao estado de liberdade total. É um retorno da liberdade civil do súdito à liberdade natural, motivada pela ausência da soberania.

Nesse caso, não é aplicável a todo e qualquer ente soberano, mas apenas ao caso de monarquia, ou seja, ao soberano incorporado na pessoa de um único homem, e não de uma assembleia.

Como sempre nas análises de particularidades da liberdade civil, a justificativa ocorre após a exposição da tese:

(2) Porque, embora a natureza possa declarar quem são seus filhos, e quem é o parente mais próximo, continua dependendo de sua própria vontade (conforme se disse no capítulo anterior) quem deverá ser o herdeiro (XXI, § 22).

A afirmação do primeiro período é justificada a partir da tese de que quem indica o herdeiro é o soberano, e não a natureza. Nesse caso a renúncia da soberania para si e para o herdeiro não significa que a natureza impõe um novo herdeiro, mas sim que não há herdeiro algum. Não havendo herdeiro, não há novo soberano. Não havendo soberano, volta-se à condição de natureza e à liberdade absoluta.

Na passagem Hobbes realiza uma remissão a um capítulo anterior do *Leviatã* para resolver a questão da herança da soberania. O capítulo referido, o XX, chama-se “Do domínio paterno e despótico” e trata do Estado por aquisição. Uma primeira passagem de interesse consta em seu terceiro parágrafo, em que Hobbes afirma que “os direitos e consequências da soberania são os mesmos em ambos dos casos [na soberania por instituição e na soberania por aquisição]. Seu poder não pode, sem seu consentimento, ser transferido para outrem”. O tema específico da herança da soberania

é abordado no nono parágrafo, que realiza, curiosamente, nova remissão a capítulo anterior: “com o direito de sucessão ao domínio paterno passa-se o mesmo que com o direito de sucessão à monarquia, sobre o qual já se disse o suficiente no capítulo anterior”. A solução da questão, então, encontra-se no capítulo XIX do *Leviatã*, e não no XX, como Hobbes alude.

No capítulo XIX do *Leviatã* o tema da sucessão e da herança da soberania é discutido em uma extensa passagem, que compreende do parágrafo décimo quarto ao parágrafo vigésimo terceiro. Um trecho ilustrativo é o seguinte, presente no décimo nono parágrafo: “quanto ao problema, que às vezes pode surgir, de saber quem o atual monarca designou como herdeiro e sucessor de seu poder, este é determinado por palavras expressas, num testamento, ou por outros sinais tácitos considerados suficientes”.

A conclusão expressa do raciocínio aparece na continuação do capítulo XXI do *Leviatã*:

(3) Assim, se ele não tiver herdeiro não há mais soberania nem sujeição (XXI, § 22).

É praticamente uma reformulação do texto do primeiro período. A cadeia de razões é a seguinte: sem herdeiro não há soberania; sem soberania não há sujeição; e sem sujeição há liberdade total.

Na continuação do texto, Hobbes ilustra um caso análogo:

(4) O caso é o mesmo se ele morrer sem parentes conhecidos, e sem declarar quem deverá ser o herdeiro (XXI, § 22).

Sendo uma situação semelhante, a consequência é a mesma. A justificativa mais uma vez é exposta *a posteriori*:

(5) Porque nesse caso não pode ser conhecido herdeiro algum, e por consequência não pode ser devida nenhuma sujeição (XXI, § 22).

A explicação retoma o mesmo raciocínio da situação original. O parágrafo vigésimo segundo do capítulo XXI do *Leviatã* consiste, dessa forma, em uma tese, uma justificativa dessa tese e em um caso análogo, também justificado. Abordando o tema da herança da soberania, Hobbes defende que na ausência de herança de soberania ocorre um retorno à liberdade natural. É uma situação em que termina a liberdade do súdito e este é reconduzido à sua liberdade absoluta originária, deixando inclusive sua condição de súdito.

Outra possibilidade distinta é discutida no parágrafo vigésimo terceiro do capítulo XXI do *Leviatã*, que cuida, como seu título exprime, de caso de banimento. Novamente é uma situação condicional:

(1) Se o soberano banir um súdito, durante o banimento ele não será súdito (XXI, § 23).

Ocorrendo banimento, segue-se o término da condição de sujeição, com retorno à liberdade natural. Caso, porém, o súdito apenas esteja fora da alçada da soberania provisoriamente, segue na condição de obediência:

(2) Mas quem tiver sido enviado com uma mensagem, ou tiver obtido licença para viajar, continua a ser súdito (XXI, § 23).

Duas situações distintas – o mensageiro ou o viajante autorizado – que incorrem na mesma conclusão: não há banimento, apenas afastamento temporário.

A explicação dessa tese é trazida na sequência do texto:

(3) Contudo, é-o por contrato entre soberanos, não em virtude do pacto de sujeição (XXI, § 23).

Nas ocorrências de saída ao exterior, o súdito permanece em sua condição não em função do pacto de sujeição. Isso se dá porque fora dos limites territoriais da soberania

ele encontra-se fora da alçada do soberano – isto é, não pode ser protegido por ele. Havendo, todavia, pacto entre soberanos, um deles pode garantir, para o outro, o seguimento da relação com o súdito. A explicação é ainda desenvolvida:

(4) Pois quem quer que penetre nos domínios de outrem passa a estar sujeito a todas as leis aí vigorantes, a não ser que tenha um privilégio, por acordo entre os soberanos, ou por licença especial (XXI, § 23).

O que determina a soberania é o domínio no local em que o soberano pode usar sua espada. Alguém que entre nos domínios de um soberano passa automaticamente, quer queira ou não, a estar sujeito a ele. Essa é a regra geral. Mas cabe exceção, e é dela que Hobbes trata na passagem. A exceção ocorre em dois casos: ou por pacto entre os soberanos ou por alguma licença especial.

Com o exposto, no décimo terceiro parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes discute duas possibilidades que poderiam alterar a configuração da relação entre soberano e súdito. São os casos de banimento, no qual a sujeição desaparece, e de viagem ao estrangeiro, no qual a soberania se mantém.

O último parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* é intitulado “Em caso de o soberano se tornar súdito de um outro”, e contém a última discussão acerca dos limites da liberdade dos súditos. Mais uma vez Hobbes imagina situações hipotéticas:

(1) Se um monarca vencido na guerra se fizer súdito do vencedor, seus súditos ficam livres da obrigação anterior, e passam a ter obrigação para com o vencedor (XXI, § 24).

Essa argumentação condicional predomina em toda a parte final do capítulo. No restante do sistema político de Hobbes ela é pouco usual. Aqui, ela serve à finalidade de estender limitações à teoria manejada anteriormente. A liberdade do súdito não existe em termos absolutos. Ela vale apenas em determinadas condições específicas. O argumento condicional indica quais condições são essas.

Nessa última possibilidade, Hobbes argumenta que, ficando o soberano súdito de outro soberano, a consequência é que seus súditos tornam-se súditos do novo soberano também.

O que não deixa de, por sua vez, ter alguns condicionantes:

(2) Mas se ele for feito prisioneiro, ou não dispuser da liberdade do seu próprio corpo, neste caso não se entende que ele tenha renunciado ao direito de soberania, e em consequência seus súditos são obrigados a prestar obediência aos magistrados que anteriormente tiverem sido nomeados para governar, não em nome deles mesmos, mas no do soberano (XXI, § 24).

A argumentação segue a mesma estrutura do caso precedente. Após uma regra de condicional estipulada no primeiro período, o filósofo dispõe a exceção no período seguinte. Aqui, se o soberano deixar de ser soberano, mas não se tornar súdito de outro, a soberania passa para o herdeiro da soberania. É como se o soberano tivesse morrido ou renunciado.

E novamente a explicação é oferecida *a posteriori*:

(3) Porque se seu direito permanece o problema diz respeito apenas à administração, isto é, aos magistrados e funcionários, e se a ele faltarem meios para nomeá-los deve supor-se que aprova aqueles que ele próprio anteriormente nomeou (XXI, § 24).

Da situação descrita, pode-se supor um princípio não expresso, da continuidade do poder soberano. Tendo em vista a finalidade permanente de manter a paz, é necessário que não haja discussões que possam levar a dissensões cada vez que sobrevier uma ocorrência inesperada com a figura soberana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, na obra de Hobbes a noção de liberdade é utilizada de diferentes modos. São quatro os sentidos em que o conceito está presente: liberdade enquanto ausência de oposição física ao movimento de um corpo, liberdade como direito natural de preservação da vida no estado de natureza, liberdade enquanto área de ação delimitada pela lei civil no Estado e liberdade como possibilidade de ação justa em sentido contrário ao disposto pela lei civil.

Caso se queira proceder a uma taxonomia desses sentidos de liberdade, uma primeira divisão pode opor a liberdade natural à liberdade artificial. Nesse plano, a liberdade natural seria aquela existente na esfera da natureza, própria tanto dos corpos físicos não criados pelo artifício humano quanto do ser humano na vida não regulada pelo artificial Estado político. Em oposição a essa liberdade natural, estaria a liberdade criada pelo homem por intermédio das leis civis, artificial portanto, e tornada efetiva pelo reforço físico exercido pela espada do soberano.

Uma segunda divisão dos diferentes sentidos de liberdade pode opor a liberdade natural à liberdade propriamente humana. Nesse sentido, a liberdade natural seria apenas a relacionada aos corpos físicos que podem movimentar-se sem obstáculos corpóreos. A liberdade humana seria a equivalente ao direito, ou seja, englobaria tanto a liberdade do homem de agir conforme sua razão indicar no estado de natureza como as liberdades no interior do Estado civil (tanto a liberdade conforme circunscrita pela lei civil como a “verdadeira liberdade dos súditos”, aquela de ir contra a lei civil em dadas situações).

Também se podem estabelecer relações entre esses diferentes sentidos de liberdade. São realmente sentidos diversos de um mesmo conceito ou podem ser

considerados conceitos diversos aos quais Hobbes, por conveniência, atribui a mesma denominação? Da compreensão da relação existente entre os usos que o filósofo faz da liberdade é possível concluir pela primeira opção, de diferentes sentidos de um mesmo conceito. Apesar de haver inegável diferença entre a liberdade de um corpo poder movimentar-se sem obstáculos externos e a liberdade própria do ser humano delimitada pelas leis civis, o que o próprio Hobbes reconhece ao chamar apenas a primeira delas de “liberdade em sentido próprio”, pode-se inferir que a liberdade do súdito é realmente uma liberdade em função de suas relações com o conceito mais amplo de liberdade do corpo. São duas as relações: de analogia e de pertencimento. A analogia ocorre em função da semelhança relevante no tocante à finalidade. Mesmo a lei civil não sendo um impedimento físico, ela funciona como se fosse, dado que é capaz de impedir determinados movimentos humanos. A relação de pertencimento ocorre quando se nota que a lei civil é um impedimento também físico, em função da necessidade do reforço pela espada do soberano, com o que se deve entender a liberdade do súdito como uma espécie do gênero de liberdade em geral. Por isso é possível falar na existência de sentidos de liberdade em Hobbes.

BIBLIOGRAFIA

- ABELARDO, Pedro. *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
- ANÔNIMO. *The epic of Gilgamesh*. London: Penguin Books, 2003.
- ARENDT, Hannah. “Que é liberdade?”. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BACON, Francis. *Nova Atlântida*. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BACON, Francis. *Novum organon*. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau*. Revista Argumentos, Ano 4, n. 8, 2012, pp. 20-33.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Republicanism inglês: a liberdade em John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington*. Tese de livre-docência. São Paulo, USP, 2012.
- BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BERNARDES, Julio. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHAUCEER, Geoffrey. *Contos da Cantuária*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2013.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Tratado da república*. Tradução de Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. In: *Œuvres politiques de Benjamin Constant*. Paris: Charpentier, 1874.
- D’ÁVILA, Santa Teresa. *Livro da vida*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2010.

- DIEHL, Frederico. “Habermas crítico de Hobbes em *Direito e democracia*”. In: *Habermas e interlocuções*. Org.: Charles Feldhaus e Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: DWW Editorial, 2012.
- DIEHL, Frederico. *Lei natural e lei civil em Hobbes*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2009.
- EPICTETO, *Máximas*. São Paulo: Brasil Editora, 1960.
- FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Do corpo: Parte I, Cálculo ou lógica*. Campinas, Editora UNICAMP, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HOBBS, Thomas. *Iliads and Odysseys by Homer translated out of Greek into English by Thomas Hobbes of Malmesbury with a large preface concerning the virtues of an heroic poem written by the translator*. In: *The English works of Thomas Hobbes, Vol. X*. Edited by Sir William Molesworth. London: Brown Longman, 1839.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Três, 1974.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Hemus, 1969.
- JACKSON, Nicholas D. *Hobbes, Bramhall and the politics of liberty and necessity: A quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- JANINE RIBEIRO, Renato. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- JANINE RIBEIRO, Renato. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.
- JANINE RIBEIRO, Renato. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: *Os clássicos da política, Vol. I*. Org.: Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 1989.
- JANINE RIBEIRO, Renato. *Meu nome é ninguém (sobre o Canto IX da Odisséia)*. Disponível em: <http://www.renatojanine.pro.br/Cultura/cultura.html>.
- JUVENAL. *Satires*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- LEBRUN, Gerard. “Hobbes aquém do liberalismo”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: UNESP, 1998.
- MACHPERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MALHERBE, Michel. *Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes*. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, pp. 45-64, jan.-dez., 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe e dez cartas*. Brasília: Editora UnB, 1999.
- MATTOS, Delmo. *Natureza e liberdade no Leviathan*. Revista *ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, pp. 59-86, Jun. 2012.
- MATTOS, Delmo. *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.
- MILTON, John. *Escritos políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PITKIN, Hanna. *Are freedom and Liberty Twins?*. In: “*Politic Theory*”, 16, pp. 523-552, 1988.
- PLATÃO. *A república*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado e revisão de Roberto Bolzani. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Fédon*. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. *Mênon*. In: *Diálogos I*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. Versão revista por Osvaldo Pessoa Jr.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Belém: Editora da UFPA, 2002.
- PETTIT, Philip. *Liberty and Leviathan*. In: “*Politics, Philosophy & Economics*”, pp. 131-151. SAGE Publications, London. 2005-02 4(1). Volume 4, número 1.
- POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RATZINGER, Joseph. *Escola de oração: a vida interior e a elevação da alma*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.
- SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

- SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2008.
- SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: UNESP, 2010.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: UNESP, 1999.
- SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes: its basis and genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso, livro I*. 2ª. edição. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Renato da Gama Cury. Brasília: Editora da UnB, 1987.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ZARKA, Charles Yves. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 2001.