

# O ESTADO POLÍTICO NAS FILOSOFIAS DE HOBBS E LOCKE

## *THE POLITICAL STATE IN THE HOBBS AND LOCKE'S PHILOSOPHY*

*Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar*<sup>1</sup>

**Resumo:** Os pensamentos políticos de Hobbes e Locke são frequentemente comparados. O motivo principal é o fato de tratar-se de dois filósofos que viveram em contextos quase idênticos. Ingleses, tanto Hobbes como Locke viveram em meio ao conturbado século XVII e sofreram na própria pele as consequências da perseguição política. No entanto, apesar de partirem de premissas muito próximas (a liberdade e a igualdade original), Hobbes e Locke chegam a conclusões muito diferentes no que se refere ao papel do Estado na esfera social. Neste trabalho pretende-se mostrar a diferença entre a forma de se pensar o Estado moderno segundo Hobbes e Locke, e analisar as razões dessas diferentes conclusões dentro da lógica interna de cada sistema filosófico.

**Palavras-chave:** Hobbes. Locke. Política. Modernidade.

**Abstract:** The political thought of Locke is often compared to political thought of Hobbes. The main reason for this is that they are two philosophers who lived in the same historical context. British, both Hobbes and Locke lived in the midst of the troubled seventeenth century and suffered as a result of political persecution. However, despite starting from very close premises (original freedom and equality), Hobbes and Locke conclude very different things about the role of the state in the social sphere. In this paper, we intend to show the difference between the way of thinking the modern State according to Hobbes and Locke, and analyze the reasons for these different conclusions within the internal logic of each philosophical system.

**Keywords:** Hobbes. Locke. Politics. Modernity.

### 1. Introdução

As filosofias políticas de Locke e Hobbes têm sido frequentemente comparadas por historiadores, e é compreensível que sejam frequentemente comparados dois dos maiores pensadores da era moderna que viveram um mesmo contexto, e cujo pensamento foi em boa medida influenciado pelos acontecimentos históricos. Já se suspeitou, inclusive, de que nos *Dois Tratados Sobre o Governo*, Locke quisesse de fato atacar Hobbes em vez de Filmer<sup>2</sup>. Como diz Laslett, “Hobbes e Locke estavam emaranhados no tecido vivo, composto pelos incontáveis fios e fibras que crescem juntos e que ligam uma geração intelectual àquela que a sucede num mesmo país”<sup>3</sup>.

Mas o que desejamos ressaltar nesse trabalho é que apesar de Hobbes e Locke partirem de um ponto em comum – a liberdade e igualdade originais da humanidade – o ponto de chegada é totalmente diverso no pensamento político de ambos. A liberdade original,

<sup>1</sup>Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual Paulista. E-mail: [fottonicar@gmail.com](mailto:fottonicar@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3054706670505372>.

<sup>2</sup>Possibilidade enfaticamente recusada por Laslett (2001, p.103), para quem seria “impossível sustentar que Filmer fosse simplesmente o bode expiatório de Locke, sua oportunidade para atacar Hobbes através de um terceiro”.

<sup>3</sup>LASLETT, *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*, p. 109.

segundo Hobbes, dá lugar à total submissão ao Estado quando os indivíduos dela abdicam para conviver na sociedade política. Em Locke, pelo contrário, a liberdade política é um valor permanente. Cabe aos indivíduos escolherem quem os governará.

Para Locke, a melhor forma de governo passa longe de ser uma monarquia de caráter absolutista. Em termos teóricos, a lógica interna do seu sistema político aponta para uma direção diametralmente oposta àquela apontada por Hobbes. Este tem o mérito de ter aberto o caminho para que a fundamentação do poder político se assentasse em uma base contratualista. Locke segue parcialmente seus passos ao admitir um estado de natureza onde reinam a liberdade e a igualdade, mas rejeita as conclusões hobbesianas sobre a necessidade de haver um poder político forte, capaz de dirimir a liberdade original.

## 2. O estado de natureza segundo Hobbes e Locke

O ponto de partida de ambos os argumentos é o suposto estado de natureza no qual todos os indivíduos estão originalmente. A principal diferença entre o estado de natureza hobbesiano e lockeano é o fato de que para Hobbes, estado de natureza é sinônimo de estado de guerra contínua e permanente entre os indivíduos, enquanto para Locke o estado de guerra é apenas acidental<sup>4</sup>: “a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o estado de guerra”<sup>5</sup>. A discordância entre Hobbes e Locke quanto ao estado de natureza reside no enfoque dado ao ser humano, naquilo que propõem ser o homem, segundo sua condição natural.

Em um ambiente de permanente ameaça e hostilidade é preciso que haja um poder central forte o bastante para deter o ímpeto natural dos indivíduos, que constantemente os impulsiona uns contra os outros. Por esta razão, o Estado surge como o elemento central pacificador de uma sociedade que está permanentemente pronta para a guerra<sup>6</sup>, já que

a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas da conhecida disposição para tal<sup>7</sup>

<sup>4</sup>Sobre o estado de guerra na teoria política de Locke, LASLETT, *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*, p. 104 afirma que “a guerra, com efeito, não é um estado, mas um incidente”.

<sup>5</sup> LOCKE, *Dois Tratados Sobre o Governo*, § 19.

<sup>6</sup>Segundo BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p.36, “o que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que, sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que nele se encontrarem”.

<sup>7</sup>HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 75-76.

Por outro lado, enquanto o ser humano hobbesiano é essencialmente hostil aos seus semelhantes, o indivíduo apresentado por Locke no estado de natureza tem como principal característica a disposição para a apropriação. O ser humano lockeano é mais afeito ao ofício de intervir e transformar a natureza. De certa forma é isso que o move, o desejo de possuir e de aprimorar, pela sua industriiosidade, os bens que a natureza oferece. Enquanto a principal característica relacionada por Hobbes para descrever o indivíduo no estado de natureza é a sua constante disposição para a guerra, em Locke o foco é o direito (natural), que permite ao homem se apropriar (de maneira limitada em um primeiro momento e ilimitada depois) dos recursos naturais que originalmente pertenciam a todos. “Deus deu o mundo aos homens em comum; mas [...] não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre”<sup>8</sup>.

Por isso, o Estado hobbesiano precisa ser vigoroso para manter os laços sociais, pois as inclinações naturais de cada um prejudicam a sociabilidade. Afinal “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”<sup>9</sup>. A ausência de uma predisposição natural dificulta a vida em sociedade, por isso o Estado deve conter os atributos para tornar o convívio viável. Na teoria hobbesiana a condição natural é um fator que dificulta a sociabilidade. Isto porque, como afirma Dunn<sup>10</sup>, a teoria política de Hobbes é construída sobre um “vácuo moral”. O homem natural de Hobbes, além de possuir muitas paixões que o afastam da vida conjunta, não têm um elemento moral que de alguma forma o obrigue a, pelo menos, respeitar a vida e as posses do seu próximo. Afirma Dunn que “nos *Dois Tratados* [...] sua premissa central [de Locke] é precisamente a ausência de tal vácuo”<sup>11</sup>. Assim, a questão moral no homem em estado de natureza é marcadamente diversa nas filosofias de Locke e Hobbes.

A seguinte passagem do *Leviatã* torna clara a carência de moralidade no homem natural de Hobbes:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A

<sup>8</sup>LOCKE, *Dois Tratados Sobre o Governo*, §34

<sup>9</sup>HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 75

<sup>10</sup>DUNN, *The Political Thought of John Locke*, p. 79.

<sup>11</sup>*Idem*.

justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito [...] São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão<sup>12</sup>.

A ausência de uma faculdade moral que faça parte da natureza do ser humano promove uma atmosfera de constante desconfiança que inviabiliza qualquer acordo entre os homens. As leis naturais de que Hobbes fala são, na verdade, apenas ditames da razão, regras que fornecem a prudência no agir, e não um “imperativo categórico”<sup>13</sup>, ou seja, não têm a força de uma regra obrigatoriamente observável<sup>14</sup>. Em Hobbes não há qualquer fator moral capaz de obrigar a determinadas condutas que concorram para a sociabilidade e respeito mútuos. Hobbes, assim, transforma a vida segundo a natureza em um verdadeiro tormento, no qual a insegurança jamais abandona o homem.

Esta natureza essencialmente má e perigosa do ser humano é um fator que obriga o Estado a ser um ente robusto frente aos indivíduos. As pessoas, segundo Hobbes, têm poucos direitos, em geral porque não conseguem chegar a um nível consensual de moral. Se cada pessoa acha uma determinada coisa correta, a razão não pode indicar que esta ou aquela coisa seja um direito de todos<sup>15</sup>. Deste relativismo moral segue o fato de as pessoas terem poucos direitos naturais, e consequentemente, poucos direitos frente ao Estado. O relativismo moral resulta, em Hobbes, em um argumento antiliberal: o de que os cidadãos têm direitos restritos frente ao Estado<sup>16</sup>.

As implicações desse “vácuo moral” apontado por Dunn refletem-se na dificuldade de conceber como possível um contrato que para se realizar necessita do consentimento de todos, ou da maioria. No estado de natureza, por que alguém cumpriria uma promessa se não tem garantia de que os outros também cumprirão? Como é possível um contrato social se não há garantias de que todos cumprirão sua parte no contrato, e se o homem não é confiável?<sup>17</sup> Segundo Hobbes, quem primeiro cumpre o acordo se entrega a seu inimigo. Assim,

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<sup>18</sup>.

<sup>12</sup>HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 77.

<sup>13</sup>BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 39.

<sup>14</sup>*Idem*, p. 38-40.

<sup>15</sup>TUCK, R. *Hobbes*, p. 97.

<sup>16</sup>*Idem*, p. 98.

<sup>17</sup>*Idem*, p. 89.

<sup>18</sup>HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 79.

Mas em que medida pode ser a filosofia lockeana, como afirma Tuck<sup>19</sup> mais “ampla e dogmática”, de modo a não cair nesse problema? Retomando a afirmação de Dunn<sup>20</sup>, segundo a qual a principal diferença entre o estado de natureza de Hobbes e Locke é a questão de uma moral originária, Locke apresenta como um ditame da razão não apenas a conservação de si, mas a conservação de todos os seus semelhantes. Ou seja, os indivíduos têm naturalmente o dever de conservar não apenas a si mesmos, mas o dever de conservar também, na medida do possível, toda a humanidade:

Cada um está obrigado a preservar-se [...] logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade, ou bens de outrem<sup>21</sup>.

Talvez essa obrigação de conservar toda a humanidade seja o ponto mais “amplo e dogmático” apontado por Tuck,<sup>22</sup> a evitar que a teoria de Locke tenha de enfrentar o problema da falta de confiança mútua para tornar o contrato possível. O homem é dotado de razão e esta razão, ao ser consultada, indica que há uma lei natural segundo a qual “sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”<sup>23</sup>. Locke preenche a lacuna moral da teoria de Hobbes ao sugerir uma racionalidade inerente ao ser humano. Nesta racionalidade consta a premissa de que não se deve atentar contra seu semelhante:

E tendo todas as mesmas faculdades [...] não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso<sup>24</sup>.

Ou seja, Locke indica claramente que há um postulado racional, uma vez que “O estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que [...] ninguém deveria prejudicar a outrem”<sup>25</sup>. Ao consultar a razão encontra-se o pressuposto de que todos são iguais e, se são todos iguais, nenhum indivíduo pode desejar estar, ou concorrer para que esteja, acima dos demais de modo a utilizar seus semelhantes para atingir determinado fim

<sup>19</sup>TUCK, R. *Hobbes*, p. 98.

<sup>20</sup>DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*, p. 79.

<sup>21</sup>LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo* §6.

<sup>22</sup>TUCK, R. *Hobbes*, p. 98.

<sup>23</sup>LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo* §6.

<sup>24</sup>*Idem* §6.

<sup>25</sup>*Idem* §6.

“como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros”; ou como se alguns pudessem ser reduzidos a meros instrumentos de outrem.

O dogma moral de Locke constitui-se de um imperativo racional segundo o qual deve-se conservar a si mesmo bem como conservar toda a humanidade. Brogan<sup>26</sup> sugere até mesmo uma aproximação entre a defesa lockeana dos homens que não foram “feitos para o uso uns dos outros”<sup>27</sup> e aquele homem que Kant apresenta na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que “existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer”<sup>28</sup>.

No caso de Kant, como no caso de Locke, o que está em jogo é a efetiva existência de um postulado moral estritamente racional e *a priori* (no caso do primeiro) e anterior e insubordinável ao Estado político (no caso do segundo). É este “imperativo” que preenche o vácuo moral que encurralou a teoria do estado de natureza hobbesiano. O homem natural hobbesiano constrói o Estado para nele se tornar seu próprio oposto: enquanto em estado de natureza ele é insociável e hostil, no estado civil torna-se (em face da obrigação imposta pelo poder político) sociável e manso. O homem natural pensado por Locke, de outro modo, não é oposto ao homem civil e praticamente não há diferença, em Locke, entre o homem no estado de natureza e o homem no estado civil. O Estado só precisa aparecer, na teoria lockeana, para amenizar um pequeno defeito que a condição natural traz consigo: a ausência de alguém que detenha poder para pacificar os conflitos e evitar assim que acabem ocasionando a morte ou a perda dos bens: “admito sem hesitar que o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza”<sup>29</sup>.

O protagonismo na teoria de Locke é do indivíduo e sua lei natural racional. O Estado, assim que estabelecido, não pode recusar a lei que já está no indivíduo. Seu princípio é tão fundamental que vai, inclusive, permitir ao indivíduo resistir ao poder soberano, se esse vier a agir sem a devida observância da lei da natureza. Se não houver, no estado de natureza como concebido por Locke, uma lei com força imperativa e um indivíduo com o poder de executá-la, é muito mais provável que um estado de guerra, de violência e de permanente desconfiança se manifeste no lugar daquele estado pacífico no qual contratos comerciais e de trabalho são possíveis, como propôs Locke.

<sup>26</sup>BROGAN, *John Locke and Utilitarianism*, p. 90.

<sup>27</sup>LOCKE. J. *Dois Tratados Sobre o Governo* §6.

<sup>28</sup>KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 239.

<sup>29</sup>LOCKE. J. *Dois Tratados Sobre o Governo* §13.

Locke não podia evitar incluir um imperativo moral no estado de natureza para que este estado funcionasse relativamente bem, como um estado de paz. Ao contrário de Hobbes, que transformou o estado de natureza em um mundo de hostilidade que impossibilita qualquer acordo entre indivíduos – devido ao “vácuo moral” de que fala Dunn,<sup>30</sup> a proposta lockeana, que é mais “dogmática,”<sup>31</sup> teve de atribuir uma lei racional imperativa ao homem que vivia sem a tutela do poder político. Por meio da mera observância dessa lei todas as relações humanas se construiriam sem que necessário fosse a entrega de poderes e liberdades a um ente soberano. Basta que cada um consulte sua própria razão para encontrar o pressuposto que possibilita o bem-estar conjunto no estado de natureza.

### 3. O Estado político segundo Hobbes e Locke

Talvez em nenhuma outra teoria contratualista o Estado seja tão alheio ao ser humano como na de Locke. Em Locke, a passagem da vida natural para a vida civilizada não implica em nenhuma grande alteração no modo de ser do homem, nem em seus valores, nem nos seus desejos. Enquanto para Hobbes o ser humano bruto e selvagem do estado de natureza é completamente diferente do que ele se torna no estado civil, na teoria de Locke o homem tem sempre as mesmas necessidades, esteja ele no estado de natureza ou no estado político. Todos os desejos humanos têm o peso da naturalidade, sejam eles desejos relacionados à conservação da vida, desejos de possuir além daquilo de que são capazes de usufruir, ou desejos por objetos simbólicos, como o ouro e o dinheiro.

Hobbes, de fato, não enxerga nenhum sinal de disposição para a sociabilidade naquele indivíduo que ele desenhou no estado de natureza. Defende, pelo contrário, que não pode o ser humano viver socialmente como se essa sociabilidade estivesse de acordo com sua natureza; a humanidade só passa a viver socialmente depois de estar convencida desta necessidade. Portanto, somente depois que cada um decide viver conjuntamente é que é possível algum tipo de sociabilidade.

A fim de justificar a diferença entre a sociabilidade natural dos animais e a sociabilidade arbitrária dos humanos, Hobbes separa o bem individual do bem comum. Segundo o filósofo, ao contrário do ser humano, no caso dos animais:

<sup>30</sup>DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*, p. 79.

<sup>31</sup>TUCK, R. *Hobbes*, p. 98.

não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente<sup>32</sup>.

Fica claro que para Hobbes a prioridade pelo bem individual é uma característica natural humana, enquanto o bem comum só é priorizado na medida em que se torna necessária a pacificação entre todos. Esta é outra característica intrínseca ao ser humano que corrobora sua indisposição para a sociabilidade. É coerente com seu próprio sistema a afirmação de Hobbes de que, segundo sua natureza, o ser humano só se importa consigo mesmo. Se, assim como ocorre com os animais, no caso de ser humano coincidirem bem individual e coletivo, poder-se-ia defender também a sociabilidade natural na doutrina de Hobbes, pois identificar o bem individual com o bem comum é outra forma de dizer que o homem é sociável, uma vez que aqueles “que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum”<sup>33</sup>.

Mas para não cair em contradição, Hobbes distingue bem individual de bem comum, e relaciona a natureza humana apenas com o primeiro. O nascimento da ideia de bem comum, no caso do ser humano, só acontece em razão do surgimento do Estado. A circunstância de guerra e hostilidade de todos contra todos obriga o homem a inventar para si o bem comum, e talvez até mesmo a ter de suportar a obrigação de promover o bem coletivamente.

Para mostrar a razão pela qual o governo monárquico é preferível, Hobbes constrói a figura do monarca com uma característica em comum com animais sociais. Para o soberano hobbesiano seriam idênticos o bem individual e o bem comum. Se considerarmos o vácuo moral da teoria hobbesiana, na monarquia ou em qualquer outro sistema político, o bem comum só pode se igualar ao bem individual se uma força externa a todos os indivíduos assim determinar. Após estabelecer que todos os homens são iguais e que nenhum homem tem naturalmente qualquer interesse coletivo, cada homem só pode preterir seu próprio interesse particular em prol da coletividade pela força da lei<sup>34</sup>. Hobbes, neste ponto, esteve a um passo de concluir a necessidade do governo constitucional.

O problema é que, em Hobbes, ao contrário do que afirmavam os defensores da monarquia de direito divino, o monarca tornou-se um simples mortal, um ser humano como qualquer outro. E pior, um ser humano sem a menor índole para a vida coletiva. Nesta

<sup>32</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 104-105.

<sup>33</sup>*Idem*.

<sup>34</sup> Ou por força do contrato, entretanto, como afirma TUCK, R. *Hobbes*, p. 89, é inviável qualquer contrato quando não há garantias de que todos cumprirão sua parte.



circunstância, seria no mínimo arriscado defender um poder político que não estivesse baseado na lei, mas que desse margem para o arbítrio de um só escolhido. Em outras palavras, quando houver conflito de interesse, o monarca, que é apenas mais um homem, escolherá o interesse pessoal. Mas para ele, o interesse pessoal é idêntico ao interesse coletivo. Logo, o monarca é aquele que sempre escolhe o interesse coletivo e que sempre prioriza o bem comum. Assim, Hobbes encontrou uma nova forma de dizer aquilo que os defensores do direito divino dos reis já diziam, ou seja, que as decisões do monarca sempre e invariavelmente tendem a promover o bem de todos. Por isso a monarquia absoluta era necessária (para os defensores do direito divino) e preferível (para Hobbes).

Como tanto em Locke quanto em Hobbes o motivo para o abandono do estado de natureza é a degeneração dos indivíduos, no estado político não pode haver qualquer margem para o arbítrio de um, ou de alguns, em detrimento de todos os demais. O ser humano, como Locke e Hobbes acreditavam, não é suficientemente confiável para que qualquer um possa se encarregar de assegurar a paz e distribuir a justiça na sociedade. Isso torna necessário um poder que só possa agir dentro de limites estabelecidos pela própria sociedade. Ou seja, é preciso que haja uma lei enquanto resultado de um acordo expresso, segundo a qual se possa fazer ou não qualquer coisa no âmbito da sociedade política. “Tanto o poder absoluto e arbitrário como o governo sem leis estabelecidas e fixas, não podem ser compatíveis com os fins da sociedade e do governo”<sup>35</sup>.

Locke rejeita veementemente a possibilidade de a sociedade política ser governada por uma única e mesma pessoa sempre, de forma que essa pessoa encerre em si o poder de fazer as leis e de cumprir as mesmas. Para Locke:

Muito pior é a condição de quem está exposto ao poder arbitrário de um só homem a comandar cem mil outros, do que a de quem está exposto ao poder arbitrário de cem mil homens isolados, porquanto ninguém pode estar seguro de que a vontade daquele que detém tal comando seja melhor que aquela de outros homens, embora sua força seja cem mil vezes mais poderosa<sup>36</sup>.

Locke está preocupado com o excesso de poder que um homem pode ter, ao ser ele o único detentor do direito de executar a lei. Muito embora, segundo Locke, a natureza do ser humano não seja má, alguns homens degeneram-se a ponto de tornar-se necessária a passagem da sociedade natural para a sociedade política. E essa transição só ocorre pela necessidade de cada um proteger-se dos outros. Daí que, se o ser humano não era confiável no estado de natureza, muito menos será agora, no estado político, onde foi instituído um poder

<sup>35</sup>LOCKE. J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, § 137.

<sup>36</sup>*Idem* §137.

soberano que pode ser controlado por qualquer um. Uma verdadeira tentação para os mais ambiciosos. Por isso a necessidade de uma lei objetiva.

A teoria de Hobbes poderia ter chegado a esta mesma conclusão. A diferença no olhar hobbesiano ocorre, entre outros motivos, devido a sua permanente preocupação com a desordem civil<sup>37</sup>, já que para o Estado “a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte”<sup>38</sup>. E precisamente pelo fato de Hobbes ter concebido um estado de natureza repugnante, ele pôde reconhecer que “seja possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado; apesar disso as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores”<sup>39</sup>.

O fundamento da diferença entre as conclusões a que chegam Hobbes e Locke é, por assim dizer, procedimental. A diferença entre a condição natural humana proposta por Hobbes e por Locke não é o único elemento a determinar a diferença nas conclusões de ambos. Também pesa a questão do procedimento pelo qual se transmite ao poder soberano os poderes individuais. Se o procedimento de transmissão do poder for um acordo firmado entre o povo (como sociedade previamente organizada) e o monarca, o monarca deverá obedecer aos termos desse acordo, ou poderá ser deposto. Um acordo sempre envolve obrigações recíprocas. Ora, em Locke, antes do contrato social já existe uma sociedade organizada regida por contratos interpessoais de menor vulto. Essa sociedade cria um poder soberano cuja principal função é a de fazer leis, que serão um cânone do modo de viver de cada um de seus membros. Um cânone tão fundamental que obriga até mesmo aquele que será designado para governar. O acordo, neste caso, é feito entre o povo e um governante. A teoria de Locke prescreve para o governante um mandato que eventualmente pode ser caçado sem que isso lhe cause qualquer injustiça.

De outro modo, a teoria de Hobbes implica em irrevogabilidade do poder soberano, visto tratar-se não de um mero mandato, mas um contrato<sup>40</sup>. “Cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup>“Hobbes escreveu sobre política partindo de um problema real e crucial de seu tempo: o problema da unidade do Estado ameaçada [...] pelo dissenso entre Coroa e parlamento e pela disputa em torno da divisão dos poderes” (BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p.26).

<sup>38</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 05.

<sup>39</sup>*Idem*, p. 127.

<sup>40</sup>BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, p. 45.

<sup>41</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 105.

Laslett<sup>42</sup> corrobora a ideia de que, para Locke, o pacto que confere o poder executivo da lei a um terceiro nem mesmo chega a ser um contrato propriamente dito. O procedimento contratual que dá origem à sociedade, em Locke, envolve duas etapas: um acordo entre todos os indivíduos e posteriormente a escolha daquele que será o responsável por executar as leis. E aqui aparece a noção de confiança (*trust*) do povo em relação ao governante. O mandatário do poder deve contar com a confiança daqueles que nessa posição o colocaram, caso ocorra a quebra desta confiança o povo pode destituir o soberano.

Para Hobbes, se é o povo que confere poder a um representante, então o soberano na verdade é o povo e não seu representante (seja um monarca ou uma assembleia), já que o titular da soberania é o único que pode conferir a outrem o exercício da mesma. Portanto, o procedimento hobbesiano implica em que o pacto seja feito, não entre uma sociedade e um soberano, mas entre cada indivíduo particularmente: “dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros”<sup>43</sup>. Isso implica em indivíduos avulsos conferindo poder a um terceiro. Trata-se de um acordo entre indivíduos que entregam poder a um soberano, que por sua vez passa a estar acima destes. Todos têm de ceder a uma só pessoa (seja um soberano, uma assembleia) o poder de executar a lei e todos os seus bens<sup>44</sup>.

Há, para Hobbes, um contrato propriamente dito, cujas cláusulas não podem ser quebradas. Por isso, o pacto hobbesiano é irrevogável, para garantir que todos o cumprirão *ad eterno*, todos permanecerão sujeitos aos termos do acordo, ninguém poderá voltar a ameaçar a outrem alegando haver renunciado ao pacto anteriormente estabelecido. A irrevogabilidade é uma condição para a segurança jurídica.

E também por essa razão não é lícito ao povo destituir seu soberano, e nem mesmo alterar a forma de governo, de monarquia para república, por exemplo. “Um pacto anterior anula outro posterior. Porque um homem que transmitiu hoje seu direito a outro não pode transmiti-lo amanhã a um terceiro, portanto a promessa posterior não transmite direito algum, pois é nula”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup>LASLETT, P. *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*, p. 166-168.

<sup>43</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 108.

<sup>44</sup>BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, p. 41.

<sup>45</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 83.

Os poderes que são transferidos ao soberano no ato da cessão diferem também entre aquilo que foi proposto por Hobbes e Locke, e essa diferença se reflete naquilo que cada um defenderá no final das contas. Locke propõe uma transferência de poderes individuais apenas parcial para o corpo político<sup>46</sup>. O indivíduo, mesmo após ter aberto mão do poder executivo da lei natural, permanece com um “poder residual”<sup>47</sup> que lhe permite resistir às ações do soberano caso essas não respeitem aqueles direitos naturais que todos sempre tiveram desde o estado de natureza. O poder residual que permanece com cada um, mesmo após haver adentrado ao estado político, é um elemento que limita a soberania e dá aos súditos o direito de resistir.

O procedimento contratual como descrito por Locke precisa ser diferente daquele descrito por Hobbes porque ambos buscam uma conclusão radicalmente diferente. Para Locke era preciso justificar as razões pelas quais um governo absolutista não era adequado a promover o bem comum da sociedade. Daí o porquê de Locke haver substituído o contrato que ordena um soberano por um simples encargo fiduciário (*fiduciary trust*),<sup>48</sup> baseado exclusivamente em uma relação de confiança:

Quando o encargo [fiduciário] substitui assim o contrato, as mudanças constitucionais, e mesmo as revoluções, são endossadas; assegura-se a soberania do povo [...] um perpétuo poder residual para afastar os governantes e remodelar o governo<sup>49</sup>.

Este poder residual promove o povo como verdadeiro soberano, em vez do governante. “Não obstante, devemos entender esse poder residual como a ideia que tinha Locke sobre o que hoje entendemos por soberania popular”<sup>50</sup>. E é ainda esta constatação que motiva Habermas a reconhecer na teoria de Locke a ampla defesa de direitos fundamentais:

O liberalismo que remonta a Locke, conjurou o perigo das maiorias tirânicas e postulou uma primazia dos direitos humanos [...] os direitos humanos, já em sua origem, constituiriam barreiras que vedariam à vontade do povo quaisquer ataques a esferas de liberdade subjetivas e intocáveis<sup>51</sup>

Mas para Hobbes, a transferência de direitos dos indivíduos para o soberano é quase total. O único direito inalienável com o qual os súditos podem permanecer é o direito à vida. E isso porque se saíram do estado de natureza foi pelo medo da morte. A única limitação ao poder monárquico é justamente a proibição de atentar contra a vida dos súditos:

<sup>46</sup>BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, p. 43.

<sup>47</sup>LASLETT, P. *A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo*, p. 176.

<sup>48</sup>*Idem*, p. 166.

<sup>49</sup>*Idem*, p. 168.

<sup>50</sup>*Idem*, p. 176.

<sup>51</sup>HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*, p. 291.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer<sup>52</sup>

O direito à preservação da própria vida é o elemento capital do *Leviatã*. Somente pela ameaça a esse direito é que os súditos podem resistir ao soberano. E ainda que alguém tenha cometido um crime qualquer, em função do qual tenha sido condenado à morte, poderá mesmo assim resistir à pena “porque ninguém [...] pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio”<sup>53</sup>. Fundamentado desta forma, o Estado fica impedido de aplicar a pena de morte, pois, todo súdito poderá a ela resistir. No entanto, súditos não podem resistir a qualquer pena, pois, nem todas colocam em risco suas vidas. Hobbes reconhece que a oferta de perdão retira o direito de resistência<sup>54</sup>. Assim também, a expectativa de decadência da pena após ser cumprida em um tempo determinado deve retirar de cada um o direito de resistir. Considerada essa exceção, Hobbes é categórico ao afirmar que “Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente”<sup>55</sup>. Resta ainda tratar de outra questão especialmente cara à filosofia de Locke e que é outro notável contraste com o pensamento hobbesiano. Trata-se da questão da divisão dos poderes.

Na eventualidade de o monarca ser a pessoa contra quem o súdito precise reclamar algum direito, como poderá o monarca julgar com imparcialidade uma controvérsia na qual uma das partes é ele próprio? Ora, é precisamente este, segundo Locke, o grande problema do estado de natureza, no qual todos têm o direito de julgar em causa própria.

sempre que houver dois homens que não tenham uma regra estabelecida e um juiz comum a quem apelar na Terra, para determinar as controvérsias de direito entre eles, esses homens se encontrarão no estado de natureza, e sob todos os inconvenientes deste, apenas com esta infeliz diferença para o súdito, ou antes, escravo, de um príncipe absoluto<sup>56</sup>

A grande inadequação da monarquia absoluta como forma de governo da sociedade, para Locke, é que contra o monarca não há a quem recorrer, uma vez que o poder de julgar as controvérsias se encerra na sua pessoa. Como Locke suprimiu o caráter divino da monarquia e o conseqüente direito natural ao governo, qualquer um que ocupe um trono jamais poderá ter eternamente a confiança dos indivíduos como promotor do bem comum. Por isso, deve haver

<sup>52</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 183.

<sup>53</sup>*Idem*, p. 133.

<sup>54</sup> “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” (HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p.134).

<sup>55</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 134.

<sup>56</sup>LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, § 91.

uma lei escrita que sirva de referência fixa para as atitudes de cada um dentro do corpo político:

Aquele que tivesse sido insolente e injurioso nas florestas da América, provavelmente não seria muito melhor, num trono, onde talvez o saber e a religião sejam usados para justificar tudo quanto ele faça aos súditos, com a espada silenciando de pronto a todos quantos se atrevam a questionar tal situação<sup>57</sup>.

Após ter acusado todos os homens de serem maus por natureza, seria necessário, para Hobbes, transferir a verdadeira força coercitiva da sociedade a uma entidade não humana, como o Estado. Mas o Estado só age, só toma decisões através daqueles que por ele tem a responsabilidade de fazê-lo. Assim, de qualquer forma, ainda é um ser humano o responsável pelas decisões que o Estado toma. O que poderia amenizar esse infortúnio (qual seja, o de haver um só indivíduo tomando as decisões que dizem respeito a todos), é a existência de leis limitadoras do poder.

Como a grande autoridade é indivisível, e inseparavelmente atribuída ao soberano, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majores* com maior poder do que qualquer de seus súditos, são apesar disso universais minores com menos poder do que eles todos juntos<sup>58</sup>.

Se a soberania do Estado se divide em mais poderes e esses poderes estão de pleno acordo entre si, então na verdade existe apenas um poder. Se, por outro lado, há mais de um poder partilhando da soberania estatal e esses poderes estão entre si em desacordo, então há uma verdadeira anarquia<sup>59</sup>. E ainda que a soberania não possa, como quer Hobbes, ser repartida em poderes distintos, também não pode a soberania ser limitada por leis exauridas pelo próprio soberano. Para Hobbes, o legítimo legislador da sociedade é o soberano:

só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis, portanto o Estado é o único legislador. Mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano), portanto o soberano é o único legislador<sup>60</sup>

Hobbes, apesar de haver alterado seu fundamento, manteve intacto o poder absoluto do Estado, assim como já era anteriormente defendido pelos teóricos do direito divino. E mais do que isso, Hobbes forneceu uma base racional para o absolutismo, um fundamento, à primeira vista, menos dogmático do que aquele construído pelos defensores do direito divino dos reis<sup>61</sup>.

<sup>57</sup>LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*, § 92.

<sup>58</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 112.

<sup>59</sup>BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, p. 52.

<sup>60</sup>HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p. 162.

<sup>61</sup>Pensadores como Jean Bodin (1530-1596), Robert Filmer (1588- 1653) e Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).

Contudo, podemos dizer metaforicamente que Hobbes aparou as raízes da árvore, mas manteve os galhos intactos. Continuava a valer o governo monárquico absoluto e, apesar do reconhecimento da igualdade natural, que já significa um avanço, a individualidade continuava supressumida pelo Estado absoluto. Nas palavras de Tuck:

o soberano de Hobbes é, da perspectiva dos pressupostos políticos modernos, uma figura ambígua: dotado de grandes poderes, aparentemente não-liberais, não pode [...] fazer certas coisas que um Estado moderno julgaria inquestionavelmente legítimas. O ponto essencial é que a teoria de Hobbes traz em si os paradoxos do liberalismo primitivo ou clássico<sup>62</sup>

Se as imperfeições humanas são o principal motivo para que os indivíduos abandonem o estado de natureza, não faz sentido que cada um continue depositando sua confiança inteiramente em uma só pessoa, pois essa pessoa jamais se livraria completamente da sua natureza infame. Quando os seres humanos abrem mão de executar seu direito de natureza, eles transferem esses direitos para instituições regidas por leis, como o poder legislativo, e não para um terceiro que continua sujeito às perversidades naturais do homem. Locke é categórico ao afirmar que: “a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é de fato incompatível com a sociedade civil, e, portanto, não pode ser, de modo algum, uma forma de governo civil<sup>63</sup>.”

### 3. Considerações finais

Se a condição natural da humanidade é de antipatia e hostilidade, se o estado de natureza é, por isso, um permanente estado de guerra de todos contra todos, então é preciso que se manifeste sobre os seres humanos uma potente máquina estatal, um “poderoso Leviatã” capaz de manter os indivíduos pacificados, capaz de obrigar a todos a cumprir suas promessas. Só a espadado Estado é capaz de garantir a paz e o equilíbrio do convívio social.

Mas se o ser humano é um ser com inúmeras necessidades naturais, inúmeras carências que só podem ser satisfeitas no seu convívio com o outro, se há em sua natureza uma inclinação para a sociabilidade; se ele encerra em si regras racionais que o permitem bem viver e conviver; se o estado de natureza se apresenta como um momento em que a fraternidade prevalece e apenas acidentalmente o estado de guerra se manifesta, então a mão do Estado não precisa ser tão pesada, a lâmina de sua espada não precisa ser tão afiada pois cada indivíduo já tem em si os preceitos necessários para a vida em conjunto.

<sup>62</sup>TUCK, R. *Hobbes*, p. 94.

<sup>63</sup>LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo* § 90.

As conclusões a que ambos, Hobbes e Locke, chegam, dependem totalmente daquilo que conceberam como o estado de natureza. A grande diferença entre os dois, fundamentalmente, é que para Hobbes o que importa é pacificar a guerra enquanto para Locke o que importa é que o indivíduo possa acumular riqueza. O indivíduo hobbesiano deseja aniquilar seu semelhante, o lockeano deseja que ele se torne seu servidor.

### Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BROGAN, A. P. (1959). *John Locke and Utilitarianism*. In: *Ethics*, Chicago, v.2 n.69,1959, p. 79-93.

DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

HABERMAS, J. A. *Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

LASLETT, P. A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo. In: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TUCK, R. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.