

A NORMATIVIDADE DO DIREITO DE RESISTÊNCIA NO CONTRATUALISMO MODERNO: HOBBS, LOCKE, KANT

*The Normativity of the Right of Resistance in Modern Contractualism:
Hobbes, Locke, Kant*

Francisco Jozivan Guedes de Lima
UFPI

Resumo: o direito de resistência no juscontratualismo moderno é fundamentado num núcleo normativo comum em Hobbes, Locke e Kant, que consiste na inviolabilidade dos direitos fundamentais. Em Hobbes é a autodefesa, em Locke a defesa da propriedade entendida num sentido lato (vida, liberdade, igualdade) e estrito (posses), em Kant a liberdade e a igualdade. Todavia, há diferenças no que diz respeito aos modos de resistência: em Hobbes, ela se dá num plano marcadamente individual; em Locke, num plano coletivo; em Kant, a resistência é convertida em reformismo político e em opinião pública enquanto oposição a leis injustas a partir do uso público da razão.

Palavras-chave: Contratualismo, Direitos fundamentais, Direito de resistência, Normatividade.

Abstract: The right of resistance in modern juscontractualism is grounded in a common normative core in Hobbes, Locke and Kant, which consists in the inviolability of fundamental rights. In Hobbes is self-defense, in Locke the defense of property understood in a broad sense (life, liberty, equality) and strict (possessions), in Kant freedom and equality. However, there are differences with respect to modes of resistance: in Hobbes, it occurs in a markedly individual plane; in Locke, on a collective plane; in Kant, resistance is converted into political reformism and public opinion as opposed to unjust laws from the public use of reason.

Keywords: Contractualism, Fundamental Rights, Right of Resistance, Normativity.

Introdução

O meu objetivo consiste em apresentar alguns espectros normativos do direito de resistência no contratualismo moderno, especificamente, a partir da filosofia jurídico-política de Hobbes, Locke e Kant. A tese central a ser defendida é que o modelo de resistência em tais autores é perpassado por um núcleo normativo contratualista embasado nos direitos naturais fundamentais, a saber: (i) em Hobbes, a inviolabilidade da autoproteção (*conservatio vitae*); (ii) em Locke, a inalienabilidade do direito de propriedade pensada em seu sentido lato (vida, corpo, igualdade, liberdade) e estrito (posse); (iii) em Kant, a inviolabilidade da liberdade tomado em seu sentido inato enquanto uma ideia regulativa da razão (*Freiheit als Idee*).

As implicações desses direitos fundamentais supracitados para o direito de resistência são explícitas na passagem do estado de natureza para o Estado civil em seus aspectos diferenciados: em Hobbes, a resistência se dá marcadamente num plano individual quando o súdito é legitimado de modo ilimitado à autodefesa, mesmo diante do poder do soberano, o que implica que o soberano não é absoluto, mas limitado por leis naturais, sendo a inviolabilidade da autoproteção e da vida a maior de todas as leis naturais. Em Hobbes, a razão de ser da obediência é a proteção, e na medida em que o Estado não cumpre com isso, a desobediência é legítima; em Locke, a resistência é mais radical e generalizada, no sentido que todos os súditos estão legitimados a resistir ao poder soberano e a insurgir-se contra o Estado em circunstâncias em que os direitos fundamentais supracitados são violados – inclusive Locke é categórico ao defender o retorno ao estado de natureza diante de um Estado injusto.

Em Kant, diferentemente de Hobbes e Locke, não há um direito de resistência ativa, mas passiva/negativa que implica a legitimidade do súdito em não consentir com leis injustas. Todavia, trata-se apenas de uma oposição dentro dos limites das leis e da constituição republicana, portanto uma resistência normativa, isto é, regrada. Kant defende a sacralidade do Estado de direito e, *ipso facto*, em nenhuma hipótese é legítima a resistência porque isso causaria a pior das injustiças que é o retorno ao estado de natureza. Nesse sentido, a resistência em Kant é mais uma demanda por reformas a ser realizadas pelo poder soberano do que propriamente uma resistência. Destarte, se em Hobbes a resistência é mais no plano individual de autodefesa, e em Kant em nível reformista de pressão pública por mudanças, pode-se dizer que dos três filósofos, Locke é o que oferece elementos incisivos para uma resistência mais forte e total.

1. Inviolabilidade do direito natural à autoproteção e resistência em Hobbes

Em termos gerais, Hobbes inaugura uma nova fase da filosofia política: opõe-se ao modelo antigo de polis grega, marcadamente aristotélico, de articulação natural entre indivíduo e comunidade, e ao modelo medieval de uma ordem divina de articulação entre criador e criatura, cidadania celestial e cidadania terrena; contrariando tais paradigmas, rompe com as justificativas naturalistas e teológicas do político, colocando na agenda normativa da modernidade a política enquanto uma esfera artificial, fruto de um contrato social entre indivíduos ameaçados pela destruição de seus corpos e de suas existências no estado de natureza. O seu entendimento é que, no estado de natureza, os indivíduos tendem ao egoísmo e ao conflito, têm inclinação para o isolamento em vez de serem naturalmente sociáveis,

caindo assim por terra o pressuposto aristotélico do homem pensado como um “animal político por natureza”. Como afirma Kersting:

a doutrina do estado natural leva à intelecção da necessidade do Estado: o estado natural deve ser abandonado e substituído por um Estado jurídico, societário, estatal. O ser humano é impelido para o Estado unicamente pelo motivo da autoconservação. Não é mais o caso que o ser humano seja remetido à comunidade política por uma natureza dotada de propósito, como ensinava o aristotelismo político.¹

De acordo com Ryan², Hobbes tinha a convicção de que, diferentemente de abelhas e bois, os indivíduos não são naturalmente gregários, e de que a sua associação depende de um acordo e de leis para regular o certo e o errado. Hobbes entende que a natureza humana é perpassada por três causas precípuas de discórdia: a competição, que leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a desconfiança, tendo em vista a segurança; a glória, tendo em vista a reputação.³ A consequência disso é que, no estado de natureza, os indivíduos não têm paz, estabilidade, segurança, e confiança uns nos outros, e estão sempre na iminência do conflito, o que gera instabilidade para manter suas propriedades, suas famílias, suas vidas: “a competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro.⁴ A consequência disso é uma situação de hostilidades de uma potencial guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), “pois 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”.⁵

Sem um poder público, sem justiça pública, no estado de natureza o indivíduo decide por si arbitrariamente o que é justo e injusto, podendo na sua decisão afetar e prejudicar outros indivíduos, e assim se instaura um campo litigioso que só se findará com o estabelecimento do Estado civil sob o comando de um soberano, a partir do qual os critérios

¹ KERSTING, Wolfgang. “A fundamentação da filosofia política na era moderna no *Leviatã*”. In: *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 51.

² RYAN, Allan. “Hobbes’s Political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Edited by Tom Sorell. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1996, p. 216.

³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIII.

⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XI.

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIII.

de justiça não dizem mais respeito apenas à autoconservação de um, mas de todos os pactuantes.

No estado de natureza a distinção entre ações justas e injustas depende inteiramente do julgamento da consciência individual. No estado de natureza cada ação é em princípio permitida desde que a consciência do indivíduo reconheça como necessária para a autopreservação, e cada ação é em princípio proibida desde que de acordo com o julgamento da consciência individual não sirva à finalidade da autopreservação.⁶

No estado de natureza, o indivíduo está sempre com medo da morte pelos meios mais violentos possíveis e, por isso, é uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”.⁷ O medo é um sentimento próprio do contexto de guerra civil inglesa (1642-1651) no qual Hobbes experienciou no seu século. É nessas circunstâncias que emerge a necessidade pragmática de um acordo tencionando instaurar um poder soberano que dê segurança aos indivíduos. Esse poder só é possível a partir de uma “transferência mútua de direitos”, que é o contrato.⁸ A fundação do Estado civil não é natural, mas artificial, é uma convenção; a partir de um cálculo pragmático, os indivíduos chegam à conclusão segundo a qual a manutenção da vida e de seus interesses só é possível mediante a instituição de um poder civil. Não há metafísica nesta ilação, há o medo e a necessidade de segurança no âmago de justificação do Estado civil hobbesiano. Como o próprio Hobbes afirma no *De Cive*, “devemos, portanto, concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros.”⁹

Na transição do estado de natureza para o Estado civil, há em Hobbes, um direito natural inalienável, inclusive mais forte do que o poder do soberano que, em hipótese alguma, cessa com o contrato social: trata-se do direito natural da autopreservação ou autoproteção, isto é, o direito de autodefesa.

⁶ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and Genesis*. Chicago: University Chicago Press, 1963, p. 23.

⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIII.

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XV.

⁹ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 28. Vale ressaltar que, mesmo estando claro na própria obra de Hobbes que o medo é o elemento fundante do político, há intérpretes que discordam dessa ênfase, como é o caso de Gauthier, para quem o medo e o autointeresse não são considerados a base do contratualismo hobbesiano, mas sim a alienação mútua de direitos. Cf. GAUTHIER, David. “Hobbes’s Social Contract”. In: *Perspectives on Thomas Hobbes*. Edited by RYAN, Alan and ROGERS, G. A. J. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 125.

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 conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.¹⁰

A irrefutabilidade do direito natural à autoproteção enquanto direito fundamental da conservação da vida (*conservatio vitae*), sela um vínculo estreito entre *ius naturale* e *ius civile*; a partir disso, defendo que, em Hobbes, há uma relação simbiótica entre jusnaturalismo e juspositivismo, em vez de um positivismo forte, visto que as leis naturais jamais cessam, mas no pacto encontram sua segurança jurídica em âmbito público concretizado no Estado civil. Não há, em Hobbes, uma separação entre o natural e o positivo, mas o positivo é feito para legitimar e fortalecer o natural que será sempre eterno: “as leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua”.¹¹

A inalienabilidade do direito natural à autoproteção trará implicações para o próprio conceito de liberdade que será entendido como “ausência de impedimentos externos para ação do indivíduo”¹², um conceito central para assentar as bases jurídico-políticas do liberalismo, implementadas enquanto “direito de não-intervenção” e sacralidade dos direitos subjetivos. Esse é o núcleo ou fonte normativa do direito de resistência em Hobbes; é uma prerrogativa do indivíduo que nenhuma lei, ato de um autocrata, constituição, ou comunidade pode violar ou anular. Ela está no estado de natureza, alimenta normativamente o contrato e o Estado civil; a razão de ser e o colapso da obediência é justamente tal proteção. Na medida em que o Estado não cumpre tal tarefa, a desobediência é totalmente legítima: “entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum”.¹³

¹⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIV.

¹¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XV.

¹² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIII.

¹³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XI.

Essa tese é fundamental para entender o direito de resistência em Hobbes: o direito natural à autodefesa sob hipótese alguma, seja no momento do contrato ou pós-contrato, deve ser subtraído dos indivíduos. É justamente esse direito que limita o poder do Estado e do soberano perante o súdito, de modo que é um equívoco afirmar que em Hobbes há um poder absoluto, ou mesmo totalitário.

Hobbes, no capítulo XV de *O Leviatã*, expressa que a fonte e origem da justiça é o cumprimento e a observação do pacto (*pacta sunt servanda* – pactos devem ser cumpridos); mas para isso é necessário o poder da espada, pois “pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém”.¹⁴ Todavia, o soberano jamais poderá violar o direito natural à autodefesa; a preservação da vida é o bem supremo na filosofia jurídico-política de Hobbes. O soberano não tem poderes irrestritos e absolutos sobre os súditos. O poder do soberano está abaixo da lei natural; ele é o senhor das leis civis (leis positivas), mas súdito das leis naturais, e estas últimas, na minha leitura antipositivista, são superiores às leis positivas. A autodefesa, portanto, é um direito natural intransferível: “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”.¹⁵

O capítulo XXI de *O Leviatã*, que trata da liberdade dos súditos, é nuclear para entender essa ligação entre direito natural à autodefesa e direito de resistência. Mesmo que um súdito tenha sido legitimamente condenado por algum tipo de crime e, como consequência, lhe seja prevista alguma pena que venha a restringir sua autopreservação, ele, mediante o direito natural à autodefesa, está justificado a utilizar de todos os meios para manter-se vivo.

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 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. Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a

¹⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XVII.

¹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XIV.

não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém [...] pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio.¹⁶

Trata-se de uma resistência legítima em plano individual e não em nível político de uma sedição, rebelião ou revolta coletiva contra o Estado; não há legitimidade para que um indivíduo resista ao Estado para defender outrem; a única defesa plausível é a de si próprio. Insurgir-se contra o Estado implica destruir a própria essência e finalidade do político que é a autoproteção, a segurança, a paz. Porém, Hobbes abre margem para uma autodefesa coletiva quando uma grande quantia de súditos tenha se rebelado contra o poder soberano ou cometido algum crime, e seja punida com a morte. Neste caso, insurgir-se contra o Estado é legítimo porque o indivíduo, seja ele culpado ou inocente, tem o direito natural à autodefesa com vistas à sua autopreservação.

2. Direitos naturais fundamentais e resistência em Locke

Diferentemente de Hobbes, Locke pensa que o estado de natureza não é uma *bellum omnium contra omnes*; não se deve confundir estado de natureza com estado de guerra ou de potencial guerra. O estado de guerra não é uma condição primária das relações humanas, mas a consequência da violação dos direitos naturais fundamentais. O uso da força em vez do direito é o causador do estado de guerra.¹⁷ No estado de natureza todos são livres e iguais, isto é, todos têm as mesmas faculdades, compartilham de uma mesma comunidade natural, e, por isso, a subordinação não é legítima. O estado de natureza é de liberdade, mas não de licenciosidade, de modo que o indivíduo tem liberdade de dispor de sua pessoa e posse, porém não tem liberdade para destruir-se ou destruir a qualquer criatura.

No estado de natureza o indivíduo é governado pela seguinte lei natural da razão, doravante “lei natural fundamental”: “ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses.¹⁸ A execução dessa lei cabe a cada um e é dever de todos preservar a humanidade em geral, devendo-se punir quem transgredir a lei natural. O crime mais grave é o homicídio, pois viola aquilo de mais sagrado no rol dos direitos naturais fundamentais, que é a vida. Nesse sentido, Locke (2005, p. 389) defende a pena de morte para quem cometer homicídio, haja vista, em seu entendimento, não haver nenhuma punição que possa reparar a perda da vida. Com o homicídio, o criminoso declara guerra a toda a humanidade. Para

¹⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap. XXI.

¹⁷ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 398.

¹⁸ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 384.

justificar a pena de morte por homicídio, Locke recorre às Sagradas Escrituras (Gn 9, 6): “aquele que derrama o sangue do homem, pelo homem terá seu sangue derramado”. O próprio Caim estava ciente disso, pois logo depois que matou o seu irmão, proferiu que quem o encontrasse o mataria (LOCKE, 2005, p. 389). O castigo serve como um exemplo a fim de que outros indivíduos, visualizando a punição, não incorram nas mesmas transgressões.

A defesa lockeana de pena de morte é, sem sombra de dúvidas, contestável contemporaneamente, sobretudo, quando se tem em vista a sua fundamentação veterotestamentária no livro do Gênesis, e a crença segundo a qual esse tipo de pena seria uma medida preventiva, no sentido que intimidaria potenciais criminosos. Mas me interessa neste horizonte de reflexão, aquilo que precede à pena: os direitos naturais e suas implicações para a resistência política. Mas antes, com o intuito de contextualizar a vinculação entre direitos naturais fundamentais e direito de resistência, quero apresentar como Locke articula em seu Segundo Tratado sobre o Governo Civil, a transição do estado de natureza, o contrato, e o poder soberano.

Se no estado de natureza de Locke os indivíduos são livres e iguais, qual o motivo fundante para o contrato e ulterior instituição de um Estado civil? Apesar de não ser uma condição primária e intrínseca aos indivíduos, no estado de natureza há possibilidades de violação dos direitos naturais fundamentais (vida, liberdade, igualdade, saúde, propriedade), sobretudo, porque não há um poder público que harmonize devidamente os arbítrios. O problema central do estado de natureza, segundo Locke, é que cada um quer ser juiz em causa própria, o que causa parcialidades e, com isso, vingança e desordens. Apenas o governo civil é o “remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza”.¹⁹

No estado de natureza, os direitos naturais estão expostos à incerteza e à violação, e não há uma lei comum, fixa, aceita mediante o consentimento de todos enquanto critério de probidade e improbidade; o que há é a lei natural, a lei da razão que, no entanto, não é universal. Falta, portanto, um legislativo (a lei comum), um judiciário (o julgador imparcial), e um executivo (um poder que apoie, sustente e execute sentenças justas). Diante disso, “os homens projetam-se unir-se uns com os outros para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade”.²⁰ A finalidade maior do contrato é a conservação mútua da propriedade entre os pactuantes. Entretanto, como dito pelo próprio Locke, “propriedade” é um conceito genérico que significa não apenas posses,

¹⁹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 391.

²⁰ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 495.

mas, especialmente, vida, liberdade, saúde, isto é, todo um rol de direitos naturais fundamentais.

Locke defende a primazia da lei natural diante da lei positiva. Nenhum poder instituído pelo contrato pode violar os direitos naturais fundamentais. A maior de todas as leis naturais é a “conservação da humanidade”; percebe-se que, diferentemente de Hobbes, Locke não fala em “autoconservação” num sentido individual, mas em “conservação da humanidade”, enfatizando o sentido coletivo da preservação da vida. Essa lei natural persiste como uma regra eterna para todos os indivíduos sejam eles legisladores ou não.²¹ Essa lei é absoluta mesmo diante do poder soberano, que é o poder legislativo, o poder supremo da sociedade política, o poder sagrado e inalterável perante os demais poderes – é o poder supremo porque é o poder que o indivíduo tem de editar leis com vistas à manutenção da vida desde o estado de natureza. O poder legislativo, escolhido e nomeado pelo público, isto é, pelo consentimento da sociedade enquanto designação do povo, é para Locke, “a alma que dá forma, vida e unidade à sociedade política”.²²

Sobre essa limitação dos poderes perante às leis naturais fundamentais, escreve Locke: “o poder legislativo, em seus limites extremos, limita-se ao bem público da sociedade. Trata-se de um poder desprovido de qualquer outro fim senão a preservação e, portanto, jamais pode conter algum direito de destruir, escravizar e empobrecer os súditos”.²³ É interessante notar que a violação dos direitos naturais fundamentais implica a dissolução do governo e o retorno ao estado de natureza até que seja instituído um novo governo mediante o contrato social.

Locke fala de duas formas de dissolução do governo: pela alteração do legislativo; e quando o príncipe ou legislativo age de modo contrário ao encargo que lhe foi confiado. [i] A alteração do legislativo ocorre nas seguintes circunstâncias: quando o príncipe coloca sua vontade arbitrária no lugar das leis; quando o príncipe impede que o legislativo se reúna ou aja livremente conforme os fins para quais foi instituído; quando o príncipe, sem o consentimento do povo, altera os procedimentos eleitorais, diluindo uma assembleia, etc.; quando o legislativo ou o príncipe entrega o povo à sujeição de um poder estrangeiro, quebrando os princípios da soberania e independência; quando o chefe do poder executivo abandona seu cargo, de modo que as leis já elaboradas não possam ser executadas, pois a ausência de leis geram a anarquia, o povo chega à desordem, a sociedade transforma-se em mera multidão

²¹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 506.

²² LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 571.

²³ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 505.

confusa, e a unidade do corpo político fica comprometida.²⁴ O príncipe deve ser imputado pela dissolução do governo, pois é ele quem tem a força, o tesouro e os cargos do Estado.

[ii] Quanto à segunda forma de dissolução do governo, a saber, quando o príncipe ou legislativo age de modo contrário ao encargo que lhe foi confiado, Locke diz que isso ocorre quando as propriedades dos súditos são violadas e/ou quando algum poder constituído é arbitrário contra a vida, liberdade, igualdade, ou bens do povo.²⁵ Em síntese, a dissolução ocorre quando os direitos naturais fundamentais concernentes à conservação da humanidade são violados e, ipso facto, a finalidade fundamental do contrato é violada. A partir desse momento, o povo é “desobrigado à obediência civil” e, conseqüentemente, tem o direito de resgatar sua liberdade original).²⁶ Quando o governo é dissolvido, o povo, detentor titular dos poderes, tem a liberdade de prover por si mesmo, instituindo um novo legislativo, pois “a sociedade não pode jamais, por culpa de terceiros, perder o direito natural e original de preservar-se, o que só pode ser feito por um legislativo estabelecido e uma execução justa e imparcial das leis.”²⁷

A resistência defendida por Locke dá-se em plano coletivo. Não é, como em Hobbes, feita individualmente, mas pelo povo que detém o poder original de instituir, mediante o contrato, o governo civil. Não se trata, diz Locke, de uma incitação à rebelião, mas se um povo é levado à miséria por seus governantes, é natural que ele, defendendo seus direitos fundamentais, busque uma situação melhor.²⁸ Dizer que os súditos não podem opor-se ao legislativo e ao governo que tentam de modo arbitrário e ilegítimo tomar suas liberdades, vidas, propriedades, é o mesmo que dizer aos homens honestos que não reajam a ladrões ou a piratas saqueadores. O cordeiro não pode entregar sua garganta para ser destroçado pelo lobo impiedoso, diz Locke. O rebelde não é o povo, mas quem usurpa seus direitos.²⁹

Contra o jurista escocês William Barclay, autor de *De potestate Papae* (1609), que defendia a supremacia do poder monárquico e a restrição da resistência ao direito de defesa, e para quem a resistência não podia ser a punição ao príncipe, pois um inferior (súdito) não pode punir o superior (monarca), Locke defende que as restrições de Barclay serviam apenas chamar mais abusos ao povo; “portanto, àquele que é facultado resistir, deve ser facultado

²⁴ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 572.

²⁵ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 579.

²⁶ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 580.

²⁷ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 578.

²⁸ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 583.

²⁹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 585.

golpear”.³⁰ Nesse sentido, é possível concluir que em Locke, em prol dos direitos naturais fundamentais, o povo tem o poder de resistir ativamente e retomar sua liberdade original retornando ao estado de natureza³¹, até que este mesmo povo institua por meio do contrato um novo governo: quando não se cumpre com o pacto, o poder que cada indivíduo deu à sociedade retorna para ele enquanto não estiver estabelecido novamente um legislativo e um poder político que defenda seus direitos em nível de Estado civil.

3. Resistência, reforma e opinião pública em Kant

Penso que, em termos antropológicos, Kant situa-se entre Aristóteles e Hobbes: não aceita a tese que o indivíduo é político por natureza, nem a tese que o indivíduo é tendente ao conflito, mas sustenta a hipótese do antagonismo da “sociável insociabilidade”, na qual o indivíduo tende tanto para a vida sociável quanto para o isolamento.³² Isso tem implicações sobre o estado de natureza, porque os indivíduos vivem sob a iminência de conflitos, e o problema é que em tal situação – Unrecht – não há justiça e leis em sentido público para fazer a mediação imparcial dos conflitos, mas há apenas julgamentos privados acerca do justo e do injusto, podendo ocorrer parcialidades e tendenciosidades. Esse é um problema que gera preocupações não apenas aos modernos, mas vem desde a antiguidade, como por exemplo, podemos encontrar, dentre outros, na Política de Aristóteles: “[...] na maior parte dos casos os homens são maus juízes quando os seus próprios interesses estão em causa”.³³

O estado de natureza de Kant é, portanto, uma situação na qual não há um Estado de direito para mediar as relações e para reconhecer juridicamente a propriedade; apenas numa condição jurídica pública, a posse física (*possessio phaenomenon*) é convertida em posse inteligível (*possessio noumenon*) e jurídica. Para sanar ambas as situações de potencial violência e de instabilidade acerca da propriedade que perpassam o estado de natureza, é necessário um contrato social objetivando instituir um Estado de direito. Kant diz que há um “veto irresistível da razão prática” que impõe a transição do estado de natureza para o Estado civil, veto este que se pode denominar “postulado do direito público ou imperativo moral da

³⁰ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 592.

³¹ Segundo Macpherson, com a resistência e a dissolução do governo civil, os indivíduos não retornariam ao pacato estado de natureza, mas ao estado de guerra, de modo que há uma contradição dentro da filosofia política de Locke, em que ora o estado de natureza é claramente contraposto ao estado de guerra, ora lhe é idêntico. Cf. MACPHERSON, Crawford. *Teoria política do individualismo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 252.

³² KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

³³ ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Veja, 1998, n. 1280a15, p. 217.

condição jurídica”: “quando não podes te furtar a viver lado a lado com todos os outros, deves abandonar o estado de natureza e ingressar com eles num estado jurídico”.³⁴

Ora, a razão moralmente prática pronuncia em nós seu veto irresistível: não deve haver guerra alguma, nem entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, os quais, ainda que internamente numa condição legal, persistem externamente (na sua relação recíproca) numa condição ilegal, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar os seus direitos.³⁵

Na Doutrina do Direito está expresso: “deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros [...] com o intuito de se submeter a uma coação externa e legal pública.”³⁶ Essa transição é feita a partir do contrato originário, que é uma ideia regulativa e normativa da razão, e não um contrato fático e histórico:

O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o contrato original. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente a ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado. De acordo com o contrato original, todos (omnes et singuli) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (universi).³⁷

O contrato é a lei fundamental (*Grundgesetz*) proveniente da vontade unida do povo. Apesar de ser uma ideia da razão, o contrato torna-se efetivo quando obriga o legislador a fazer leis “[...] como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro [...]. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública.”³⁸

Com a instituição do Estado de direito, os indivíduos agora regidos sob leis públicas de justiça, podem realizar seus fins e objetivos de vida, desde que não violem as liberdades dos demais - (concepção negativa de liberdade, já presente em Hobbes). A liberdade é, para Kant, o conceito central de sua filosofia prática, e aqui, de modo específico, é o conceito precípua da sua filosofia do direito. Ela é o “único direito inato”, e por decorrência desse direito, emerge a

³⁴ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 15.

³⁵ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 62.

³⁶ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 126.

³⁷ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 47.

³⁸ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006, p. 83.

igualdade entre os humanos. Com isso, o direito é conceituado como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal de liberdade.”³⁹

Isso traz implicações para o próprio conceito de ação justa: “é justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja a máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.”⁴⁰ O resultado disso é que tudo aquilo que implica um obstáculo à liberdade é injusto, e cabe, portanto, ao Estado de direito usar de meios a fim de que sejam eliminados todos os óbices para que, assim, se efetive a livre fruição e exercício da liberdade. A liberdade, enquanto cerne normativo do direito kantiano, é a ideia regulativa e orientadora das constituições, e, para Kant, apenas o republicanismo é capaz de efetivar plenamente esse ideal normativo, porque numa constituição republicana há a harmonia entre liberdade, lei e poder.⁴¹

Opondo-se a Hobbes, Kant considera que o soberano é falível, ele pode errar, sobretudo, quando age de modo contrário aos direitos naturais celebrados no contrato originário e, desta forma, viola a liberdade dos indivíduos: “com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa, seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superiores à humanidade.”⁴² E diante de injustiças dos poderes de Estado, qual a solução dada por Kant para enfrentar tais falhas, sejam elas oriundas de altos impostos, leis que violem o contrato, etc.? Kant, tal qual Locke, defende o direito de resistência, quando os poderes violam os direitos naturais fundamentais, mas afastando-se de Locke, recusa a resistência ativa. Em vez disso, ele propõe a “resistência negativa” pela via da opinião pública e do reformismo.

O direito de resistência ativa deve ser rechaçado porque “para que um povo estivesse autorizado a oferecer resistência, seria necessário haver uma lei pública que lhe facultasse resistir [...]”⁴³ Uma lei pública que legitimasse a resistência ativa seria uma *contraditio in terminis*, pois implicaria o fim do Estado de direito, e uma constituição não pode prever em si mesma, o seu colapso. Segundo Santillán, “se se permitisse o direito de resistência se romperia

³⁹ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 34.

⁴⁰ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 35.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

⁴² KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 91.

⁴³ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 49.

a ordem jurídica; sendo a ordem jurídica produto da razão, a admissão do direito de resistência traria como consequência a possibilidade de sublevar-se contra a razão.”⁴⁴

Uma resistência ativa, para Kant, poderia causar as piores das injustiças, a saber, o retorno ao estado de natureza e, com isso, o retorno das instabilidades. Enquanto que para Locke, é legítimo e plausível o retorno ao estado de natureza, para Kant, esse seria o caminho do fracasso das instituições políticas e do direito público. Assim, para Kant, a resistência ativa é uma alta traição (*proditio eminens*) e deve ser punida com a morte.⁴⁵ Vale ressaltar que Kant admite a pena de morte em dois casos: (i) em caso de resistência ativa contra o Estado, e inclusive cita como exemplo, o nobre escocês Balmerino que foi decapitado depois de participar de um levante, entre 1745 e 1746, contra a ordem pública com a finalidade de levar Charles Edward Stuart ao trono da Inglaterra; e (ii) em caso de homicídio – Locke e Kant defendem pena de morte para punir crimes de homicídio. Em Kant, o Estado de direito e a vida são duas esferas sagradas e invioláveis, a ponto de sua violação ter como consequência a pena de morte de quem as infringiu.

Kant propõe como substitutivos da resistência ativa, a reforma e a resistência negativa ou opinião pública. A reforma é um ato discricionário do próprio poder soberano, realizada sem a participação popular. O poder soberano, isto é, o poder legislativo, tem o poder de reformar a administração do governante ou mesmo de retirá-lo do poder: “uma mudança da constituição (deficiente), que pode certamente ser necessária ocasionalmente, é exequível, portanto, somente através de reforma do próprio soberano, porém não do povo e, por via de consequência, não por meio da revolução; e quando tal mudança ocorre, a reforma só pode afetar o poder executivo, não o legislativo.”⁴⁶ O reformismo administrativo proposto por Kant não afeta o legislativo porque, dentro do seu republicanismo, ele é o poder soberano do Estado de direito. A reforma deve ocorrer, destarte, quando o executivo se afasta dos princípios constitucionais republicanos.

Se a reforma é uma ação interna aos poderes, e sem a participação direta do povo, a resistência negativa requer, pelo contrário, a participação atenta e vigilante da opinião pública e dos cidadãos, fazendo pressão por reformas diante de medidas do governo tidas como injustas. Assim, a resistência negativa, que significa não consentir com leis injustas, é o motor

⁴⁴ SANTILLÁN, José Fernández. *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 83.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 49.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 49.

do reformismo kantiano: [...] se todas as exigências fossem sempre acatadas, seria indício certo que o povo é corrupto, de que seus representantes são subordináveis, de que o chefe do governo está governando despoticamente através de seus ministros e de que o próprio ministro está traindo o povo.”⁴⁷

Sem a pressão da opinião pública, a reforma ficaria dependente do cumprimento interno aos poderes do princípio formal da publicidade, segundo o qual, “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas” (*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*).⁴⁸ Desta forma, é possível pensar que. Em Kant, a opinião pública torna efetivo o princípio formal ou transcendental da publicidade. Sem a pressão da opinião pública o princípio transcendental da publicidade ficaria num plano meramente formal.

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...]. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos.⁴⁹

Portanto, enquanto um paládio e proteção dos direitos dos povos, a opinião pública, mesmo constitucionalmente regrada, pode ser posta em prática pelos cidadãos quando seus direitos são cerceados e prejudicados, seja em nível nacional, internacional, cosmopolita.

Considerações finais

O meu objetivo nesta pesquisa consistiu em tratar dos aspectos centrais do direito de resistência no contratualismo moderno, especificamente, na filosofia jurídica de Hobbes, Locke, Kant. Disso pode-se depreender dois resultados da pesquisa: de um lado, que em tais teóricos, há um núcleo normativo jusnaturalista comum que dá legitimidade ao direito de resistência; de outro lado, que há uma divergência no que diz respeito aos sentidos de resistência.

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, § 49.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 76.

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 91.

Quanto ao primeiro resultado da pesquisa, é possível encontrar em Hobbes, Locke, e Kant, a plausibilidade da resistência a partir da inviolabilidade e defesa dos direitos naturais fundamentais, o que eu chamei de “núcleo normativo do direito de resistência”. Isso consiste numa leitura antipositivista segundo a qual, o Estado de direito ou Estado civil, e a lei positiva, não são instituídos com vistas a superar os direitos naturais, mas têm a função de dar-lhes o pleno cumprimento em nível de juridificação pública. Há, assim, uma continuidade, perpetuidade e imutabilidade dos direitos naturais fundamentais no contratualismo dos autores supracitados. Isso significa que o direito natural à autoconservação e à autodefesa em Hobbes; o direito natural à vida, liberdade, igualdade, saúde, proteção corporal, e à propriedade em Locke; ou mesmo o direito fundamental da liberdade inata e da igualdade em Kant; são direitos que em hipótese alguma podem ser eliminados pelo contrato e pela subsequente instituição do Estado.

Quanto ao segundo resultado, pode-se constatar que, apesar de Hobbes, Locke, e Kant, estarem de acordo que a violação aos direitos naturais é a legitimidade do direito de resistência, esses autores diferem no que se refere ao modo como a referida resistência deve ser efetivada. Em Hobbes, ela se dá marcadamente num plano individual, com foco na autoproteção; em Locke, ela se dá em nível de conservação coletiva, de modo que a resistência não é apenas de um indivíduo, mas de todos que compactuaram no contrato. Além disso, esse modo de resistência autoriza, inclusive, o retorno ao estado de natureza por meio de uma revolução que ponha fim aos poderes instituídos, até que se faça um novo contrato. Em Kant, diferentemente de Hobbes e Locke, a resistência ativa não está deferida em nível individual ou coletivo. A resistência ativa implica, para este filósofo defensor do Estado de direito republicano, a maior das injustiças que é o retorno ao estado de natureza. Como alternativa, Kant propõe uma “resistência negativa” por duas vias: a reforma, que é uma medida interna aos poderes, sem a participação direta do povo; e a opinião pública, que é um ato de soberania popular de um público que não consente a leis e medidas injustas e, por causa disso, exige reformas a fim de que seus direitos fundamentais sejam preservados.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Trad. António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

GAUTHIER, David. “Hobbes’s social contract”. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, Alan. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 125-152.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KERSTING, Wolfgang. "A fundamentação da filosofia política na era moderna no *Leviatã*". In: KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direitos humanos*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre, RS: EDIPUUCRS, 2003, p. 35-54.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MACPHERSON, Crawford. *Teoria política do individualismo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RYAN, Alan. "Hobbes's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Edited by Tom Sorell. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1996, p. 208-245.

SANTILLÁN, José Fernández. *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política*. Presentación de Michelangelo Bovero. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1992.

STRAUSS, Leo. *The political Philosophy of Hobbes: Its basis and genesis*. Chicago: University Chicago Press, 1963.

Doutor em Filosofia (PUCRS)

Professor de Filosofia (UFPI)

E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com