

Thomas Hobbes, Absolutista e Proto-Liberal

por Noel Malcolm

Thomas Hobbes nunca foi um filósofo para os *bien pensants*. No período entre a publicação da sua obra mais famosa, *Leviathan*, em 1651, e a sua morte, em 1679, ele foi o alvo de ataques frequentes de académicos, padres anglicanos, bispos e até do antigo *Lord Chancellor*. Parte da hostilidade era *odium theologicum*, e existiam, de facto, boas razões para que os leitores se sentissem ofendidos com os argumentos de Hobbes sobre o Cristianismo e a natureza da Igreja (um aspeto do seu trabalho que, para os propósitos desta palestra, devem ser deixados de lado). Mas também houve muitas acusações contra a sua teoria moral e política. Alguns denunciaram-no como um relativista moral ou niilista que negava a existência de quaisquer valores morais objetivos. Muitos censuraram-no por acreditar que “poder é direito” (*might is right*), substituindo a força bruta por todas as justificações tradicionais de regra política e defendendo, assim, o poder dos tiranos. No entanto, vários críticos, partindo da mesma interpretação, argumentaram que o *Leviathan* era o “catecismo de um rebelde”, na medida em que ele implicava que qualquer rebelde que tivesse sucesso em criar uma força maior do que o sobreano, e a usasse com êxito ganharia, dessa forma, automaticamente o direito a governar.

Cada uma dessas acusações era falsa. Hobbes fez um grande esforço para demonstrar a existência das “Leis da Natureza”, um conjunto de regras morais que se aplicam a todos os seres humanos. Ele argumentou explicitamente que o direito (*right*) é conferido aos governantes não pelo poder, mas pelo consentimento dos governados. E ele assinalou que esse princípio se aplicava da mesma forma aos rebeldes com êxito – a cujas ações ele era geral e veementemente contrário.

Porém, algumas versões destas acusações permanecem na literatura moderna. Sheldon Wolin, um norte-americano moderno distinto historiador do pensamento político, escreveu uma vez que a teoria de Hobbes foi concebida para promover uma “cultura de despotismo”: ele era, acreditava Wolin, “o primeiro moderno em quem estava a funcionar uma mentalidade despótica.”¹ Outros críticos modernos adicionaram mais acusações ao registo de acusações. De acordo com Hannah Arendt, Hobbes foi um progenitor do imperialismo e do totalitarismo; e muitos autores de relações internacionais (incluindo E.H. Carr e Hans Morgenthau) retrataram-no como promovendo ou defendendo guerras de agressão.² Esta última acusação é comprovadamente falsa: em várias das suas obras Hobbes saiu do seu caminho para condenar o aventureirismo militar e todas as guerras conduzidas por causa de glória, enriquecimento ou dominação. Como ele colocou no seu *Dialogue ... of the Common Laws*, “Os súbditos daqueles Reis que afetam a Glória e imitam

¹ S. S. Wolin, ‘Hobbes and the Culture of Despotism’, in M. G. Dietz, ed., *Thomas Hobbes and Political Theory* (Lawrence, KS, 1990), pp. 9-36, at p. 19. Wolin também reclamou que “Hobbes não estava a tentar persuadir os seus leitores mas a obrigar. A estrutura lógica do seu argumento é uma sequência de compulsões fortes.” Nestes termos, qualquer filósofo que constrói um argumento convincente pode ser acusado de tendências despóticas.

² H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edn (London, 1958), p. 143 (imperialism); E. H. Carr, *The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations* (London, 1939), p. 144; H. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 2nd edn (New York, 1955), p. 52. Sobre o argumento mais lato de Arendt sobre Hobbes e totalitarismo ver A. Degryse, ‘The Sovereign and the Social: Arendt’s Understanding of Hobbes’, *Ethical Perspectives*, 15 (2008), pp. 239-58.

as Ações de *Alexandre* o Grande não têm sempre as vidas mais confortáveis, nem tais Reis desfrutam, geralmente, as suas Conquitas por muito tempo.”³ O termo “vidas confortáveis” é expressivo de uma perspectiva genuinamente Hobbesiana: na sua teoria, o papel do Estado é fornecer um quadro de segurança no seio do qual cidadãos individuais podem procurar a satisfação de quaisquer objetivos que possam ter. O poder do Estado Hobbesiano pode ser total, no sentido de que não existem áreas de vida temporal nas quais o Estado não pode exercer o seu poder (quando ele percebe a necessidade de o fazer). Mas Hobbes não oferece nenhum argumento para utilizar esse poder numa forma totalitária – ou seja, para enumerar todos os aspetos das vidas dos cidadãos num projeto político abrangente.

Quando estas dramáticas, mas falsas acusações têm sido postas de lado, todavia, ainda é possível dizer que a teoria política de Hobbes contém alguns componentes genuinamente liberais. Vou esboçar alguns deles brevemente, antes de me dedicar àqueles elementos liberais de compensação que também estão presentes; e, como discuto estes dois lados do pensamento de Hobbes, tentarei mostrar que eles representam não um conflito irreconciliável de opiniões na sua mente, mas um nexo de posições interrelacionadas. Vários destes elementos no seu pensamento constituem grandes tópicos em si mesmos, por isso, tenho de adotar uma abordagem de carácter geral. Isto também envolve considerar os termos “iliberal” e “liberal” nos sentidos normativos mais gerais nos quais são usados em inglês moderno comum, sem descer aos problemas de definição (e, na verdade, históricos) que podem esconder-se abaixo da superfície. Os elementos “liberais” são, no mínimo, facilmente reconhecidos como: absolutismo, autoritarismo, anticonstitucionalismo e hostilidade à democracia; e isto ajuda a estabelecer o quadro para o uso não-técnico do termo “liberal” para caracterizar aquelas tendências políticas que correm na direção oposta. Quando me refiro a aspetos “proto-liberais” do pensamento de Hobbes, quero dizer algo como elementos precursores ou ingredientes potenciais do pensamento liberal moderno. Não estou a tentar alinhar a minha visão com uma história teleológica na qual os pensadores modernos iniciais, incluindo Hobbes, estão necessariamente a evoluir para ideias liberais modernas. É claro que devemos ver Hobbes como Hobbes, não como um passo a caminho de algo que não é Hobbes. Contudo, ao mesmo tempo, isto não significa que não há conexões válidas a serem feitas com desenvolvimentos posteriores, dado que os pensadores posteriores leram tanto os trabalhos de Hobbes como os trabalhos de outros autores que foram influenciados por ele.

É necessário fazer aqui um outro ponto geral. É quase inevitável que, quando admiramos um pensador, estejamos inclinados para encontrar no seu trabalho aquelas ideias e valores que nós consideramos como admiráveis. Assim, há sempre o perigo de voltar ao passado e fazer as pessoas à nossa própria imagem – tornando-as sempre boas. (O exemplo da interpretação de Nietzsche, de Walter Kaufman vem à mente). Não há, penso eu, nenhum método especial para evitar este perigo; tudo o que temos são os

³ T. Hobbes, *Writings on Common Law and Hereditary Right*, ed. A. Cromartie and Q. Skinner (Oxford, 2005), p. 16; cf. T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Tönnies (London, 1889), II.ix.9, p. 184; T. Hobbes, *De cive: The Latin Version*, ed. H. Warrender (Oxford, 1983), XIII.14; T. Hobbes, *Leviathan*, ed. N. Malcolm, 3 vols. (Oxford, 2012), p. 174 / ii, p. 518 (nota: referências a esta edição, citadas doravante apenas como *Leviathan*, serão dadas num formato duplo, primeiro com o número de página da edição do texto inglês de 1651 (que é apresentado no texto desta edição e nas edições mais modernas) e depois o volume e o número de página desta edição. O primeiro elemento é omitido quando apenas o texto em latim é citado).

cânones normais da interpretação histórica que dirigem todas as nossas tentativas para perceber os argumentos dos pensadores do passado.

II

Começo com algumas das principais áreas nas quais as atitudes e princípios de Hobbes podem ser razoavelmente chamados iliberais.

Absolutismo

Hobbes usa o termo “absoluto” repetidamente. Ele descreve um rei que detém poder monárquico completo como “Sovereign absolute”.⁴ Na verdade, qualquer soberano deve ser absoluto, “ou então não existe qualquer Soberania de todo”.⁵ “Poder Ilimitado, é Soberania absoluta. E o Soberano, em qualquer Comunidade, é o Representante absoluto de todos os súbditos.”⁶ É importante, ao ler estas frases, notar que o termo “absoluto” tinha diferentes conotações no século XVII inglês daquelas que tem hoje; os escritores modernos iniciais eram muito mais conscientes da derivação da palavra do latim “absolutus”. Este é um particípio de “absolvo”, o verbo que significa libertar, soltar, absolver ou acabar; por conseguinte, os dois sentidos principais de “absoluto” no início do período moderno eram “irrestrito, incondicional” e “completo, não faltar nada”. Em linguagem política prevaleceu o primeiro sentido: poder “absoluto” era poder (aqui significa autoridade) que era irrestrito, não sujeito a nenhum poder humano superior. No discurso do século XVII, o termo era usado para se referir ao governo real que não estava vinculado nem por uma autoridade humana superior (como o Imperador Romano-Germânico) nem por um corpo de normas ou instituições no Estado do próprio rei que pudessem ditar como devia ser exercida a autoridade do rei. Nesse sentido, Hobbes foi um “absolutista” do tipo mais inequívoco. E o corolário desta posição era a sua crença de que a obediência dos súbditos deve ser “simples” – significando que era não qualificada (*unqualified*) pela consideração de quaisquer outras regras ou instituições humanas.⁷

Isto não excluía a possibilidade de alguma desobediência ou resistência justificada, mas limitava-a a condições muito específicas e eliminava a ideia de que tal desobediência podia ser ordenada por qualquer autoridade humana dentro do Estado.⁸

Autoritarismo

Uma das afirmações centrais de Hobbes é que a sociedade política depende da autoridade humana. O governo não pode evitar ser arbitrário, ou seja, sujeito ao “arbitrium” ou tomada de decisão dos seres humanos. Ao discutir a maneira pela qual as pessoas denunciam os seus governos quando elas estão descontentes com as suas ações – quando elas rejeitam a monarquia como “tirania”, aristocracia como “oligarquia” e democracia como “anarquia” – Hobbes insiste que a tomada de decisão é essencial ao governo:

⁴ *Leviathan*, p. 98 / ii, p. 296.

⁵ *Ibid.*, p. 105 / ii, p. 314.

⁶ *Ibid.*, p. 115 / ii, p. 350.

⁷ *Ibid.*, p. 106 / ii, p. 318; p. 186 / ii, p. 554.

⁸ Sobre a questão complexa da desobediência justificada na teoria de Hobbes, ver P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht* (Tübingen, 1965); S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan* (Cambridge, 2010).

And that which offendeth the People, is no other thing, but that they are governed, not as every one of them would himselfe, but as the Publique Representant, be it one Man, or an Assembly of men thinks fit; that is, by an Arbitrary government: for which they give evill names to their Superiors; never knowing (till perhaps a little after a Civill warre) that without such Arbitrary government, such Warre must be perpetuall.⁹

O argumento não é que todo o governo é ou deva ser puramente arbitrário; como veremos, há uma grande ênfase na importância das leis civis na teoria de Hobbes. Mas é fundamental ao seu conceito uma lei que expressa um comando: ele define lei como “the Commandment of that Man, or Assembly, to whom we have given Sovereign Authority, to make such Rules for the direction of our actions, as hee shall think fit; and to punish us, when we doe any thing contrary to the same”.¹⁰ Assim, a lei declara a vontade do legislador; e, na madura teoria da autorização de Hobbes, a autoridade do legislador é ela própria derivada da vontade de cada súbdito. O contraste implícito, ao longo deste argumento, é entre vontade e razão. Bom “conselho” ou aviso utiliza a razão para discernir o que é verdadeiro e recomendar o que é justo, mas nem a verdade nem a justiça transformam um preceito numa lei; se o fizessem, toda a obediência seria condicional e toda a autoridade seria provisória, capaz de ser substituída a qualquer momento por uma nova fonte de maior sabedoria. Como Hobbes coloca no *Leviathan* em latim: “a interpretação das leis da natureza, quando um Estado foi criado, depende não dos professores e escritores de filosofia moral, mas da autoridade do Estado. os ensinamentos podem, de fato, ser verdadeiros; mas a lei é feita pela autoridade, não pela verdade.”¹¹

Anticonstitutionalismo

O *Leviathan*, escrito no final de uma guerra civil na qual Hobbes tinha estado firmemente no lado monárquico, contém algumas denúncias ferozes da ideia de “monarquia mista”. Este era um conceito que ambos os lados tinham usado; a sua reivindicação, em termos modernos, era que a Inglaterra era uma monarquia constitucional, com certos poderes reservados ao rei, e outros poderes detidos pelos elementos aristocráticos e democráticos na constituição. (No início do conflito, cada lado tinha acusado o outro de fazer exigências ou ações que iriam quebrar o delicado equilíbrio deste sistema.)¹² No capítulo 29 do *Leviathan*, Hobbes ridiculariza a ideia de que enquanto o direito de fazer a guerra ou a paz é controlado pelo rei, o direito de tributar pertence à Câmara dos Comuns e o direito de legislar compete ao rei, à Câmara dos Comuns e à Câmara dos Lordes, combinados. “Porque embora poucos percebam, que tal governo, não é governo, mas divisão da comunidade em três fações, e chamam-na de Monarquia mista; porém, a verdade é que não é uma comunidade independente, mas três Fações independentes.”¹³ Hobbes não é menos contundente em relação à ideia de que uma monarquia genuína pode existir à

⁹ *Leviathan*, p. 377 / iii, p. 1094.

¹⁰ *Ibid.*, p. 284 / iii, p. 820.

¹¹ *Leviathan*, ii, p. 431: ‘In Civitate constituta, Legum Naturae Interpretatio non à Doctoribus & Scriptoribus Moralis Philosophiae dependet, sed ab Autoritate Civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed Autoritas non Veritas facit Legem.’

¹² Sobre este debate ver M. Mendle, *Dangerous Positions: Mixed Government, the Estates of the Realm, and the Answer to the XIX Propositions* (University, AL, 1985).

¹³ *Leviathan*, p. 172 / ii, p. 512.

medida que é “limitada” por outros elementos na constituição do Estado: se um suposto rei nunca operou sob tais condições, escreve ele, “The Sovereignty ... was always in that Assembly which had the right to Limit him; and by consequence the government not Monarchy, but either Democracy or Aristocracy.”¹⁴ Da mesma forma, numa monarquia eletiva, o corpo eleitoral será sempre o verdadeiro soberano, com o rei a funcionar simplesmente como o seu ministro.¹⁵ Em todos estes casos, Hobbes está a exercer um argumento analítico. O seu ponto é que em qualquer sistema político genuíno, por mais constitucionalista que possa parecer (na medida em que a autoridade executiva é limitada por algum tipo de direito constitucional), a análise correta pode sempre identificar o verdadeiro soberano: a pessoa ou pessoas que vão interpretar e aplicar a lei. E, Hobbes mantém, se não existem tais pessoas, não é um sistema político genuíno, mas uma receita para a divisão e caos.

Isto leva-me a um quarto tema iliberal:

Hostilidade à democracia

Hobbes acredita que tal análise iria identificar o soberano como consistindo numa das três formas tradicionais: um (monarquia), poucos (aristocracia) ou muitos (democracia). Claramente, então, ele aceitou que a democracia era um tipo válido de regra soberana. Todavia, ele pugnou fortemente pela superioridade da monarquia sobre as outras duas formas. A sua maior preocupação era com as dinâmicas psicológicas e políticas de assembleias, onde, ele temia, os membros individuais iriam sempre tender a agir no seu interesse privado e a combinar com aqueles que tinham interesses relacionados para formar fações. A democracia, defendeu ele, tornar-se-ia na verdade “uma aristocracia de oradores, interrompida por vezes com a monarquia temporária de um orador”.¹⁶ Hobbes repetiu este ponto, em conjunto com outras críticas à democracia, no capítulo 10 do *De cive*; no Prefácio à segunda edição desse trabalho ele admitiu, contudo, que a superioridade da monarquia em relação às outras duas formas era a única coisa no livro pela qual ele tinha dado não uma prova demonstrativa, mas apenas razões prováveis.¹⁷ A inconveniência de um regime democrático pode ter sido, na opinião de Hobbes, uma questão de opinião em vez de um determinado conhecimento; mas era definitivamente uma opinião que ele tinha. A partir de uma perspectiva moderna, isto também deve ser adicionado ao lado “iliberal” do argumento.

Agora vamos voltar para o outro lado da teoria política de Hobbes: os seus elementos liberais ou proto-liberais.

III

Consentimento

O consentimento é a base (em termos normativos ou legais) de toda a teoria política de Hobbes. No mundo humano, é o consentimento que faz a diferença entre obediência à

¹⁴ Ibid., pp. 98-9 / ii, p. 296.

¹⁵ Ibid., p. 98 / ii, p. 296.

¹⁶ Hobbes, *Elements of Law*, II.ii.5, pp. 120-1. Para um estudo exploratório da atitude negativa à democracia de Hobbes ver K. Hoekstra, ‘A Lion in the House: Hobbes and Democracy’, in A. Brett, J. Tully and H. Hamilton-Bleakley, eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 2006), pp. 191-218.

¹⁷ Hobbes, *De cive*, p. 83.

autoridade e aquiescência ao mero poder – a diferença, com efeito, entre direito político e poder.

No *Leviathan* ele enfatiza que o consentimento é o que cria e legitima toda a sociedade política, quer através do pacto que cria a “Comunidade por Instituição” (um tipo de aliança descrita por escritores posteriores, utilizando uma frase não-Hobbesiana, como um “contrato social”), quer através do pacto da obediência que ocorre quando uma pessoa foi derrotada em guerra. No final do *Leviathan*, na “Revisão e Conclusão”, Hobbes salienta uma vez mais que o fato da derrota por um poder inimigo não cria em si mesmo qualquer obrigação; somente a aceitação do vencedor como o novo governante pode fazer isso. “He that is taken, and put into prison, or chains, is not Conquered ... for he is still an Enemy, and may save himself if hee can: But he that upon promise of Obedience, hath his Life and Liberty allowed him, is then Conquered, and a Subject, and not before.”¹⁸ Exatamente que tipo de reivindicação está Hobbes a tentar fazer quando expõe a sua teoria de “contrato social” – com os seus pactos multilaterais simultâneos entre todos os futuros súbditos com a condição que todos os outros que façam o mesmo, cada um poderia transferir os seus direitos naturais para uma terceira-parte soberana – é o tema de um debate académico interminável. Em termos gerais, parece que ele não está a tentar esboçar um evento fatural-histórico putativo; em vez disso, a sua descrição é um dispositivo para ilustrar a natureza do compromisso que está implícita e necessariamente presente entre todos os membros de uma comunidade política genuína – tanto o compromisso de cada membro para com os seus colegas como o compromisso de todos eles para com o seu governante. No caso do pacto de submissão a um conquistador, pode bem ter havido um evento fatural-histórico de algum tipo; mas o argumento chave de Hobbes é que a natureza da soberania assim gerada é exatamente a mesma em ambos os casos.¹⁹

Não obstante o seu ponto de partida no naturalismo psicológico, que tem influenciado as interpretações sobre isso por muitos leitores, a teoria política de Hobbes não é naturalista. Depende de uma posição normativa dos direitos e deveres, decorrentes da reatribuição “artificial” dos direitos naturais das pessoas – uma reatribuição que pode ser feita para acontecer apenas pela própria vontade daquelas pessoas. Como Hobbes elaborou numa das suas mais fundamentais máximas “there [is] no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of his own.”²⁰ E é tal obrigação, gerada por um ato de consentimento, que fundamenta o “comando” de Hobbes: porque “Law ... [is not] a Command of any man to any man; but only of him, whose Command is addressed to one formerly obliged to obey him.”²¹ Mais desacordo é, claro, possível sobre a real natureza do consentimento na teoria de Hobbes – quer seja tácito, ou implícito, ou atribuído, ou de alguma outra variedade. Algumas interpretações terão o efeito global de elevar e outras de diminuir a sua importância. Contudo, pela ênfase colocada nele pelo próprio Hobbes, é manifesto que se pretende que seja mais do que apenas um aspeto ou ingrediente entre muitos; ele vê-o como fundamental para a criação e a existência continuada da autoridade política.

Para muitos amigos monárquicos de Hobbes, este argumento sobre a derivação da autoridade do consentimento era chocante. Ele envolvia desfazer-se de quase todas as outras justificações disponíveis da autoridade monárquica: o direito divino, o precedente

¹⁸ *Leviathan*, p. 391 / iii, p. 1134.

¹⁹ *Ibid.*, p. 102 / ii, p. 306.

²⁰ *Ibid.*, p. 111 / ii, p. 336.

²¹ *Ibid.*, p. 137 / ii, p. 414.

bíblico, a ordem cósmica, até os direitos ganhos pelos vencedores no passado (numa teoria da conquista não-Hobbesiana). Principalmente, os contemporâneos de Hobbes associaram a teoria do consentimento com argumentos destinados a justificar resistência e revolta, graças à ideia de que consentimento deve razoavelmente conter algumas condições internas (*built-in*).

A teoria de Hobbes, por outro lado, era incondicional, ou pelo menos, tão incondicional quando poderia ser sujeita às condições mais básicas de qualquer regra política (a provisão de segurança e ordem). Por isso, há uma boa razão para descrevê-la como menos “liberal” do que aquelas outras visões de teoria do consentimento que estavam disponíveis na época. No entanto, ao mesmo tempo devemos notar que a teoria de Hobbes era a mais filosoficamente pura e intransigente. Os pensadores escolásticos tardios usaram a ideia do consentimento da comunidade no âmbito de uma teoria da lei natural, e essa teoria da lei natural estava ela mesma inserida num quadro teleológico maior do que estava em concordância com o projeto de Deus para a humanidade. Num tal sistema, o consentimento pode tornar-se bastante epifenomenal, sinalizando a aprovação das pessoas de um curso de ação que era, em todo o caso, exigido delas pela lei natural. Na teoria de Hobbes, o consentimento pode muito bem ter mais trabalho para fazer.

Direitos Naturais

A teoria dos direitos naturais é outra área na qual Hobbes desenvolve um conceito que tem muito eco nas teorias políticas liberais posteriores, mas usa-a de uma forma bastante diferente. Pode dizer-se que a razão pela qual o consentimento é tão importante na construção do Estado Hobbesiano é precisamente porque os direitos naturais são tão abrangentes; há tanta coisa que precisa de ser renunciada com vista a tornar possível uma sociedade política estável. Dado que os direitos naturais de Hobbes, na condição pré-política da humanidade, permitem um enorme campo de ação para o exercício da vontade de cada indivíduo, só um grande ato de vontade de longo-prazo de se render ou de transferir aqueles direitos terá o efeito requerido. É verdade que os teóricos políticos liberais modernos têm estado interessados acima de tudo em direitos naturais *inalienáveis* – direitos que são “naturais” porque são inerentes à própria natureza dos seres humanos e, portanto, não podem ser separados deles. A este respeito, Hobbes difere fortemente da tradição liberal posterior, na medida em que ele mantém apenas um direito inalienável, o direito de procurar a própria preservação. Mas ainda permanece o fato de que Hobbes ensinou as pessoas a pensarem de uma nova forma sobre as bases do poder político, por meio de uma teoria que começa com os direitos do indivíduo e, em seguida, usa o mecanismo do consentimento para estabelecer uma regra válida.

Igualitarismo

Desde que Hobbes começa com os direitos de cada indivíduo, há uma espécie de igualitarismo construído na sua teoria desde o início. Na construção do Estado Hobbesiano, é o consentimento de cada indivíduo que importa; não pode existir consentimento-doação comunal, enquanto o tipo de grupo comunal que pode agir como uma pessoa não existir; até que um exercício prévio de consentimento ao nível individual o tenha trazido à existência. E cada um dos consentimentos individuais importa tanto o de qualquer outro. Em teoria, uma posição destas poderia ser prejudicada por desigualdade natural – se, por exemplo, os direitos fossem uma função de capacidades e algumas pessoas fossem muito mais capazes do que outras. Mas Hobbes explicitamente descarta

este ponto de vista. No capítulo 15 do *Leviathan* ele critica a ideia de que alguns são naturalmente aptos para governar e alguns para ser governados, montando um ataque mordaz sobre o conceito de Aristóteles de “escravo natural”:

I know that *Aristotle* in the first booke of his *Politiques*, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy;) others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he;) as if Master and Servant were not introduced by consent of men, but by difference of Wit: which is not only against reason; but also against experience. For there are very few so foolish, that had not rather governe themselves, than be governed by others.²²

Ao desenvolver o último ponto nessa passagem, Hobbes vai ainda mais longe: “If Nature therefore have made men equall, that equalitie is to be acknowledged: or if Nature have made men unequall; yet because men that think themselves equall, will not enter into conditions of Peace, but upon Equall termes, such equalitie must be admitted.” Segue-se, escreve ele, que uma das leis da natureza é “*That every man acknowledge other for his Equall by Nature*”.²³

Um crítico hostil poderia dizer: a razão de Hobbes para desejar reduzir todos à igualdade é porque ele quer torná-los todos igualmente sujeitos ao soberano, para que não haja indivíduos de estatuto avançado que possam assumir o papel de defender o resto da população contra o soberano. Embora o princípio da igualdade faça o seu trabalho essencial numa fase mais precoce pré-política na teoria de Hobbes, é, de fato, verdade que, uma vez criado o Estado, todos os seus cidadãos estão igualmente sujeitos à autoridade soberana. (Essa autoridade, deve ser lembrado, pode assumir a forma de uma monarquia, uma aristocracia, ou uma democracia; se for a última destas três, os cidadãos estão todos igualmente sujeitos a um soberano no qual eles estão, ao mesmo tempo, todos igualmente a participar.) No entanto, seria completamente errado retratar o igualitarismo de Hobbes como apenas uma questão de triturar as faces de todos os cidadãos igualmente na terra dos pés do soberano. O propósito do Estado Hobbesiano não é tiranizar as pessoas, mas criar um quadro de ordem e justiça no qual as pessoas possam prosperar e perseguir os seus fins individuais. Há muitas passagens onde ele escreve com um forte sentimento moral sobre a necessidade de refrear a arrogância dos poderosos, porque um tal quadro de ordem e justiça é ameaçado pelas suas pretensões e privilégios. Assim, por exemplo, sobre a administração igual da justiça, ele explica:

The safety of the People, requireth further, from him, or them that have the Sovereign Power, that Justice be equally administred to all degrees of People; that is, that as well the rich, and mighty, as poor and obscure persons, may be righted of the injuries done them; so as the great may have no greater hope of impunity, when they doe violence, dishonour, or any Injury to the meaner sort, than when one of these, does the like to one of them: For in this consisteth

²² Ibid., p. 77 / ii, p. 234. À luz de tais passagens como esta, a ideia de Hannah Arendt de que Hobbes era o progenitor do imperialismo moderno parece peculiarmente irrefletido.

²³ Ibid.

Equity; to which, as being a Precept of the Law of Nature, a Sovereign is as much subject, as any of the meanest of his People.²⁴

Ao retrabalhar este material no *Leviathan* em latim, Hobbes acrescenta na página seguinte uma passagem notavelmente sincera:

Compete ao soberano ver que o corpo comum de cidadãos não é oprimido pelos grandes, e muito mais do que ele próprio não os oprime sobre conselho dos grandes... Porque as pessoas comuns são a força da Comunidade... Se os grandes cidadãos, por serem grandes, exigem reverência por conta do seu poder, porque não devem as pessoas comuns serem reverenciadas, por serem tantas, e muito mais poderosas? A sedição dos chamados “mendigos” na Holanda deve ser um aviso de quão perigoso para a comunidade é desprezar as pessoas comuns. O estatuto superior de alguns cidadãos surgiu não de uma verdadeira excelência neles, mas de uma vontade do soberano, isto é, da vontade da Comunidade; por isso, muito menos se devem afetar com um desdém primitivo. As pessoas comuns não devem ser provocadas nem mesmo por reis; muito menos por concidadãos (por mais poderosos que sejam).²⁵

Também digno de nota aqui é o comentário e Hobbes de que o estatuto superior de algumas pessoas “surgiu não de uma verdadeira excelência neles, mas de uma vontade do soberano, isto é, da vontade da comunidade”. Aqui encontramos, de forma muito direta, o ponto de vista redutora de Hobbes da nobreza hereditária: o antepassado que foi primeiro enobrecido era simplesmente o beneficiário de um ato de vontade soberana e o fato de o seu descendente hoje ser concedido com uma continuação desse estatuto não é menos dependente do poder soberano, o que permite continuar essa herança de estatuto tal como permite a observância do direito consuetudinário. Mais tarde, no mesmo capítulo, Hobbes sai do seu caminho para afirmar que não há ligação entre este estatuto especial e capacidades intrínsecas. Ao debater a necessidade do soberano por bons conselheiros, ele escreve: “Good Counsell comes not by Lot, nor by Inheritance; and therefore there is no more reason to expect good Advice from the rich, or noble, in matters of State, than in delineating the dimensions of a fortresse.”²⁶

Para Hobbes, dizer que o estatuto de nobre é uma função da vontade do soberano é ao mesmo tempo validar o estatuto tão veementemente quanto possível. A sua imposição moral é contra o abuso do estatuto mais elevado, não contra a sua existência enquanto tal; ele não é um nivelador. Mas ele enfatiza que “As in the presence of the Master, the Servants are equall, and without any honour at all; So are the Subjects, in the presence of the Sovereign. And though they shine some more, some lesse, when they are out of his sight; yet in his presence, they shine no more than the Starres in presence of the

²⁴ Ibid., p. 180 / ii, p. 534

²⁵ Ibid., ii, pp. 536 (n.), 537 (“Ejusdem est videre, ne vulgus Civium à Magnatibus opprimatur, multo magis eorum consilio ipse opprimat ... Sunt enim Civitatis robur homines plebeji ... Si Cives magni quia magni propter potentiam coli postulant, Quidni & plebs quia multi, & potentior multo coli debeat. Quam autem Civium modicorum vilipendium Civitati periculosum est seditio eorum in Batavia, quae *Mendicorum* dicta est, monere debet. Civium inaequalitas non à re aliqua in seipsis eximia, sed à voluntate Summi Imperantis profecta est, id est à voluntate Civitatis; tantoque minus, facere debent fastum incivilem. Irritandum vulgus, ne à Regibus quidem est; multo minus à concivibus quantuncunquē sint potentes”).

²⁶ Ibid., p. 184 / ii, p. 546.

Sun.”²⁷ O fato de o soberano poder fazer e desfazer a desigualdade significa que nós, os súbditos, somos, face ao soberano, todos essencialmente iguais. Poder-se-ia chamar a isto o “igualitarismo absolutista” de Hobbes – uma posição onde o seu absolutismo “iliberal” e o igualitarismo “liberal” estão perfeitamente combinados.

Isto conduz a outro importante tema proto-liberal:

O Estado como um dispositivo para proteger as pessoas contra a opressão

Alguns leitores de Hobbes podem achar este um ângulo surpreendente para encarar a sua teoria política. Seguramente, eles vão argumentar, o problema principal é que o Estado Hobbesiano vai ele próprio oprimir as pessoas. Sempre que os estudantes são apresentados ao *Leviathan*, esta é a maior e mais problemática pergunta que rapidamente lhes ocorre: como será possível defender os súbditos contra o poder do soberano “absoluto” de Hobbes? A pergunta é certamente válida, mas impede-os de ver quão importante é, para Hobbes, que o soberano deve ter poder suficiente para proteger os seus súbditos de potenciais opressores dentro do Estado (assim como daqueles fora dele). O ponto central aqui – de que uma das funções vitais do poder do Estado é proteger os cidadãos individuais de grupos opressivos, instituições ou indivíduos dentro do próprio Estado – é, creio eu, uma parte importante da tradição política liberal moderna. Os opressores podem assumir muitas formas: senhores feudais; organizações religiosas; a instituição da escravidão; relações sexuais coercivas na família; e por aí adiante. Como os grandes programas de reforma liberal dos séculos XIX e XX mostram, é o Estado e só o Estado que tem o poder necessário para proteger as pessoas destas forças opressivas, o poder para alterar ou retirar-lhes o seu poder.

Esta justificação liberal para o poder estatal é, por vezes, negligenciada pelos teóricos modernos que se concentram, em vez disso, na questão de como esse poder pode ser melhor controlado e limitado. Uma exceção recente é Brian Barry, cujo livro *Culture and Equally* equaciona o argumento liberal para o uso da autoridade do Estado limitar o poder de grupos sobre os seus membros: os grupos podem funcionar livremente como associações voluntárias, afirma ele, mas não podem infligir nenhum dano nos seus próprios membros do tipo que seria proibido entre dois membros da sociedade em geral.²⁸ Assim, um Estado liberal pode aceitar a Igreja Católica Romana (na sua forma moderna), mas não a Inquisição Espanhola. Hobbes, apesar da sua hostilidade feroz ao Catolicismo, permite que a Igreja Romana possa operar no seio de um Estado, pelo menos a ensinar e a pregar, se o soberano permiti-la fazer isso. O que ele não aceita é que qualquer Igreja, Católica ou Protestante, possa procurar controlar pessoas através de uma estrutura de poder própria – seja a estrutura formal dos tribunais eclesiásticos, seja a pressão psicológica do “Fear that Seduced people stand in, of their Excommunications”.²⁹ É claro que a preocupação mais premente de Hobbes é que tais estruturas de poder, se não forem controladas, possam ameaçar o poder próprio do soberano. Mas a sua descrição cruelmente satírica da Igreja Católica Romana como um “Kingdome of Fairies” na última parte do *Leviathan* também tem uma carga moral inconfundível, no seu retrato dos leigos comuns que sofrem de manipulação psicológica e exploração financeira.³⁰ As proibições anteriores de Hobbes em permitir que os “poderosos” oprimam as pessoas com

²⁷ Ibid., p. 93 / ii, p. 280.

²⁸ B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, 2002).

²⁹ Ibid., p. 387 / iii, p. 1122.

³⁰ Ibid., pp. 386-7 / iii, pp. 1118-22.

impunidade não são menos relevantes aqui, visto que ele descreve uma instituição poderosa a infligir dano de formas que são protegidas pela imunidade legal e privilégio social.

A partir deste tema, o próximo segue muito perto:

A homogeneidade de toda a autoridade legal no Estado

Provavelmente seria errado dizer que este princípio é intrínseco à teoria política liberal moderna, como algumas versões do pluralismo liberal podem contentar-se em aceitar a pluralidade de autoridades legais dentro de qualquer sociedade política particular. Mas a ideia clássica moderna de *Rechtsstaat* implica uma consistência confiável em todo o conjunto de direitos e deveres que governa tanto os agentes do Estado e os seus súbditos; e a noção de igual tratamento perante a lei parece requerer um enquadramento legal coerente e sólido, não um regime de sobreposições de diferentes autoridades legais que podem ser aplicadas ou apeladas em bases diferentes.

Como vimos, Hobbes não aceita que existam agências ou autoridades subordinadas de tipos variados dentro do Estado. a existência de duques e barões, que podem exercer alguma autoridade legal local, não é problemática, desde que esteja entendido que todos os seus poderes provêm do soberano. Até a odiada Igreja Católica Romana de Hobbes pode operar (com, pelo menos, podemos razoavelmente supor, alguns poderes disciplinares sobre o seu próprio clero), desde que o faça em sofrimento, pela permissão do soberano. Hobbes não defende um Estado no qual se encontre um soberano, por um lado, e uma massa indiferenciada de súbditos, todos reduzidos a um nível de vida social ou organizacional, por outro. Ele não é inimigo da sociedade civil; pelo contrário, ele dedica páginas do *Leviathan* a descrever muitos tipos de instituições intermédias no Estado – o que ele chama “sistemas”, ou órgãos corporativos, tanto públicos como privados.³¹ O que ele defende é que, na medida em que eles exerçam qualquer autoridade, o façam com a permissão do soberano, o que significa que a sua autoridade é uma forma ou subparte da autoridade do próprio soberano. Pode ser exercida independentemente, na prática, mas, em última análise, não tem legitimidade político-legal independente.

Como explica Hobbes, “the Magistrates of Towns, Judges in Courts of Justice, and Commanders of Armies, are all but Ministers of him that is the Magistrate of the whole Common-wealth, Judge of all Causes, and Commander of the whole Militia, which is alwaies the Civill Sovereign.”³² O ponto pode parecer óbvio nesses casos, onde os “ministers” são todos nomeados pelo topo. Mas Hobbes enfatiza que se aplica igualmente àquelas figuras de autoridade dentro do Estado que são nomeadas ou eleitas pela base: “when a Town choose their Maior, it is the act of him that hath the Sovereign Power: For every act done, is the act of him, without whose consent it is invalid.”³³ Aqui também o argumento pressupõe que não pode existir nenhuma posição de autoridade independente no interior do Estado. Uma vez mais o caso assemelha-se ao do direito consuetudinário: o que confere autoridade a essa lei não é o facto de que tem sido seguida durante centenas de anos no passado, mas antes o facto de que no tempo presente, o soberano, que pode declará-la inválida, abstém-se de o fazer³⁴. E, tal como os eleitores numa eleição para

³¹ Ibid., pp. 115-23 / ii, pp. 348-74.

³² Ibid., p. 295 / iii, p. 852.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 138 / ii, p. 416: ‘When long Use obtaineth the authority of a Law, it is not the Length of Time that maketh the Authority, but the Will of the Sovereign signified by his silence, (for Silence is sometimes an argument of Consent;)’.

prefeito, usando o seu próprio discernimento para escolher entre os candidatos, estão a agir pela autoridade do soberano, do mesmo modo todos os oficiais do Estado, ao usar o seu discernimento para tomar uma decisão administrativa, estão a agir por aquela autoridade: desde que a tomada de decisão resida nos poderes legais oficiais e os procedimentos corretos sejam seguidos, essa decisão deve ser considerada como a decisão do próprio soberano. É nesta base que um *Rechtsstaat* é fundado.

A clareza tenaz do argumento de Hobbes aqui – que, devemos notar, faz parte do seu entendimento “absolutista” da autoridade soberana – fez dele algo como um pioneiro. Houve muitos que ficaram felizes em aceitar a heterogeneidade da autoridade, legal ou, de fato, política – isto é, a ideia de que dentro do Estado podem existir grupos ou instituições cuja autoridade é ou separadamente derivada ou intrínseca deles. Algumas versões desta posição têm sido celebradas como arautos do constitucionalismo moderno: por exemplo, a teoria da resistência desenvolvida pelos Calvinistas no final do século XVI, segundo a qual os “magistrados inferiores” podia exercer uma autoridade independente em relação ao monarca, ou a chamada “thèse nobiliaire” dos oponentes do absolutismo de Luís XIV no final do século XVII e início do século XVIII, que atribuía uma autoridade intrínseca à nobreza hereditária como contrapeso ao rei. As implicações positivas para um género de constitucionalismo podem ser mais fáceis de entender do que as negativas para o desenvolvimento do conceito de um primado da lei (*a rule of law*); contudo, essas implicações negativas merecem ser consideradas.

O conceito de Estado como o domínio público

Um dos elementos mais importantes na teoria de Hobbes que pode ser visto como um precursor ou peça-chave para uma teoria liberal moderna do Estado é a sua conceção do Estado como um domínio público. Esta ideia é, sem dúvida, essencial para qualquer teoria moderna de cidadania; sem ela, o Estado será algo como uma possessão patrimonial, ou um dispositivo para o benefício de um grupo de interesse. Claro que Hobbes não inventou isto do nada; a noção de que uma entidade coletiva pode ter uma espécie de “personalidade” jurídica, por exemplo, tinha uma história prévia longa. Mas Hobbes deu uma interpretação sugestiva, extraordinariamente rica e nova à personalidade do Estado, e colocou-a no centro da sua teoria.³⁵ Para resumir muito brevemente: segundo Hobbes, o soberano (seja ele monarca, assembleia aristocrática, ou assembleia democrática) representa o povo – isto é, o povo como uma entidade, não a “multidão” ou um mero agregado de indivíduos. E o povo existe como entidade apenas pela virtude de ser representado. O soberano “sustenta a pessoa” do povo; por isso, enquanto o soberano é uma pessoa singular ou um conjunto de pessoas singulares, e os súbditos ou cidadãos são pessoas singulares, há uma pessoa mais teórica que, de alguma forma, paira entre eles, tornando a multidão num povo e tornando o ser humano real de carne e osso (ou membros da assembleia de carne e osso) numa autoridade soberana. Essa é a pessoa do Estado: sem ela, tanto os súbditos como o governante seriam apenas indivíduos privados, mas com ela, há um domínio do público, que os constitui a ambos, dotando-os de significado político e identidade.

Quando se lê o *Leviathan*, vale a pena parar para pensar cada vez que se vê a palavra “público”. O poder executivo do soberano é “the publique Sword”; os atos soberanos para “the publique peace”, “the publique good”, “the publique interest”, “the

³⁵ Ver o estudo clássico de Quentin Skinner, ‘Hobbes and the Purely Artificial Person of the State’, in his *Visions of Politics*, 3 vols. (Cambridge, 2002), iii, pp. 177-208.

Publique quiet”, e “the Publique Tranquillity”; e o soberano defende “the Publique Liberty” contra os inimigos estrangeiros.³⁶ Estes usos adjetivais, pelo menos, parecem claros. Mas em relação ao uso da palavra como um substantivo? Quando as pessoas se queixam sobre a tributação, dizem que estão “grieved with payments to the Publique”. Súbditos problemáticos “thinke themselves wiser, and able to govern the Publique, better than the rest”. Uma Assembleia soberana pode delegar noutro organismo o poder de eleger pessoas para os seus postos, mas pode sempre revogar esse poder “when the publike shall require it”. As pessoas fazem falsas afirmações sobre a liberdade civil quando a tratam como uma “Private Inheritance”, dado que ela é, de fato, “the right of the Publique only”. Encontros de indivíduos privados para fins não revelados devem ser considerados como “dangerous to the Publique”. Desviar fundos estatais é pior do que roubar um indivíduo “because to robbe the publike, is to robbe many at once”. As punições mais severas devem ser infligidas “for those Crimes, that are of most Danger to the Publique”. E, finalmente, como Hobbes explica, “by Publique, is alwaies meant, either the Person of the Common-wealth it self, or something that is so the Common-wealths, as no private person can claim any propriety therein.”³⁷ A semelhança com uma linguagem moderna pode ser, assim, enganadora; ao passo que hoje consideramos “crimes que colocam perigo ao público” para nos referirmos a atuar de determinada maneira em lugares públicos, ou através da comunicação social que pode chegar a muitos entre a população, Hobbes refere-se a um “público” reificado que é mais parecido com a “res publica” do discurso político romano – o “assunto público” ou o “bem público”. O padrão inglês equivalente de “res publica”, no tempo de Hobbes, era “comunidade”; e na maioria das passagens acabadas de citar, a tradução de “the Publique” dada na versão em latim de Hobbes é “civitas”, o termo equivalente direto para “the Common-wealth” na sua teoria política.

Como, então, pode esta ênfase no domínio público ser enquadrada com a insistência apaixonada de Hobbes de que a monarquia é a melhor forma de governo? A resposta já foi abordada acima: Hobbes acredita que as assembleias, especialmente as democráticas, vão tornar-se em meios para os indivíduos, ou grupos de indivíduos que têm a mesma opinião, prosseguirem os seus próprios interesses privados. O contraste entre “público” e “privado” percorre todo o argumento de Hobbes: a espada pública defende o Estado, enquanto a espada privada o destabiliza; o interesse privado corrompe o Estado e/ou faz o povo rebelar-se. Como uma regra geral, cada pessoa singular procura o seu próprio interesse privado e “for the most part, if the publike interest chance to crosse the private, he prefers the private.” A afirmação um tanto ousada de Hobbes faz é que “in Monarchy, the private interest is the same with the publike”, pela simples razão que “The riches, power, and honour of a Monarch arise onely from the riches, strength and reputation of his Subjects.” Por outro lado, ele argumenta que “in a Democracy, or Aristocracy, the publike prosperity conferres not so much to the private fortune of one that is corrupt, or ambitious, as doth many times a perfidious advice, a treacherous action, or a Civill warre.”³⁸ Embora os leitores possam sentir que o problema de ganância míope nos monarcas é analisado muito ligeiramente aqui, devem tomar nota do fato de que a promoção do bem público é apresentada por Hobbes não como algo que apenas acontece

³⁶ *Leviathan*, p. 89 / ii, p. 268; p. 91 / ii, p. 274; p. 92 / ii, p. 274; p. 96 / ii, p. 288; p. 380 / iii, p. 1102; p. 395 / iii, p. 1140; p. 395 / iii, p. 1141.

³⁷ *Ibid.*, p. 50 / ii, p. 160; p. 87 / ii, p. 258; p. 99 / ii, p. 300; p. 110 / ii, p. 334; p. 122 / ii, p. 370; p. 160 / ii, p. 478; p. 182 / ii, p. 542; p. 220 / iii, p. 646.

³⁸ *Ibid.*, p. 96 / ii, p. 288.

ser compatível com a monarquia, mas antes como uma razão normativa fundamental pela qual a monarquia deve ser preferida.

Outro aspeto importante da teoria de H. flui diretamente deste conceito de público:

O soberano age publicamente – acima de tudo, através da lei

O soberano foi estabelecido para um propósito público, geral: “the publique peace”, o bem público. E porque ele, ela, ou outro (*it*) se relaciona com cidadãos particular não numa base indivíduo-para-indivíduo, mas como a sustentação da “pessoa” pública da comunidade, em que todos os cidadãos são igualmente representados, o soberano age de forma “pública” – mais importante, através da lei. Que as leis têm um carácter essencialmente público é algo extremamente realçado na perspetiva de Hobbes. Toda a lei, ele insiste, deve ser “written, and published”, e devem existir “manifest signs, that it proceedeth from the will of the Sovereign”.³⁹ Esses sinais podem ser obtidos ao consultar “publique Registers, publique Counsels, publique Ministers, and publique Seales”.⁴⁰ A palavra “publique” aqui tem o significado geral pertencente ao domínio público do Estado de Hobbes, mas também contém o conceito do que é publicamente declarado ou publicamente cognoscível; e é nessa base que Hobbes insiste que as leis devem ser prospetivas, não retrospectivas. “No Law, made after a Fact done, can make it a Crime: because ... a Positive Law cannot be taken notice of, before it be made.”⁴¹

Tão importante quanto isto, Hobbes salienta que é da natureza da lei ser geral. No seu último trabalho-diálogo *Behemoth* ele inclui uma discussão de um caso imaginário no qual um tirano dá ordem a um súbdito para executar o seu (do súbdito) próprio pai, quando esse pai foi condenado à morte. A questão é colocada: deve o súbdito ter direito a desobedecer a tal ordem? O orador que representa Hobbes comenta que ao desobedecer ao rei “we mean the disobeying of his Laws, those his Laws that were made before they were applied to any particular person. For the King ... commands the people in generall neuer but by a precedent Law, and as a Politick not a Naturall person.”⁴² Portanto, a resposta é que o súbdito só seria obrigado a obedecer àquela ordem se fosse uma lei geral pré-existente e bem feita. Se fosse apenas uma ordem *ad hoc*, por outro lado, o súbdito teria o direito a desobedecer. (o raciocínio aqui não é que todos os súbditos podem automaticamente ignorar todas as ordens *ad hoc*, mas antes que a condição geral de obediência às leis públicas é algo fundamental que eles devem ter consentido ao concordar em ser um membro da comunidade política. A obediência às ordens de um soberano é um requisito, mas revogável em condições especiais, ao passo que o de obediência à lei é irrevogável.)

Hobbes também sublinha que todas as leis requerem interpretação quando são aplicadas a fatos particulares. E uma vez que isto é feito por juízes que exercem a autoridade do soberano, a lei tem uma qualidade “pública” também a este nível: o raciocínio do juiz deve assentar em princípios que são gerais, não em preferências de um tipo particular. “The Judge is to take notice, that his Sentence ought to be according to the reason of his Sovereign, which being alwaies understood to be Equity, he is bound to it by the Law of Nature.”⁴³ A expressão “the reason of his Sovereign” aqui refere-se ao soberano

³⁹ Ibid., p. 141 / ii, p. 246.

⁴⁰ Ibid., p. 142 / ii, p. 246.

⁴¹ Ibid., p. 153 / ii, p. 458.

⁴² T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, ed. P. Seaward (Oxford, 2010), p. 174.

⁴³ *Leviathan*, p. 141 / ii, p. 424.

como uma pessoa pública, não à pessoa singular ou pessoas que ocupam o cargo do soberano. No *Leviathan* em latim Hobbes escreve nesta altura que “o Estado é entendido para desejar a equidade dos seus cidadãos”, e mais tarde no mesmo capítulo ele explica: “Mas como se pode saber o que o legislador desejou que fosse entendido pelas palavras de uma lei? É sabido que o legislador (ou seja, a pessoa da comunidade) deve sempre ser entendido como a desejar o que é justo (*equitable*).”⁴⁴

Um movimento recente interessante nos estudos de Hobbes, com base em passagens como aquela que cita *Behemoth* acima, tem sugerido que o soberano de Hobbes pode agir *apenas* através da lei. O argumento aqui é que uma ação pode ser identificada como expressando a vontade do soberano – não a pessoa ou as pessoas de carne e osso, mas o soberano que sustenta a “pessoa artificial” do Estado – somente se satisfizer certos critérios gerais e reconhecidos publicamente; logo “todos os atos de soberania devem respeitar o direito para serem reconhecidos como atos de soberania.”⁴⁵ E uma outra reivindicação, desenvolvida como parte do mesmo argumento e puxando passagens tal como a que foi citada sobre o recurso dos juízes à equidade na interpretação da vontade do soberano, é a de que há deveres da lei natural, como a necessidade de equidade, que ascendem a requisitos substantivos como o que devem ser os conteúdos das leis do soberano.⁴⁶

A primeira dessas reivindicações pode parecer, à primeira vista, a mais desafiadora às interpretações tradicionais de Hobbes. No entanto, o ponto que faz é essencialmente analítico, que não deve ser difícil de aceitar. Hobbes permite claramente que um soberano, agindo na sua capacidade soberana, possa decretar ordens que são *ad hoc* ou mesmo *ad hominem*: ele nota que o Rei David (enquanto comandante-chefe das forças armadas) decretou uma ordem que resultou na morte de Urias, o Hitita, e que o povo ateniense, exercendo o seu poder enquanto democracia soberana, votou por ostracismo para expulsar indivíduos do seu Estado.⁴⁷ O ponto analítico é simplesmente que havia alguma estrutura de lei pré-existente que tornava uma lei do comandante-chefe, ou um voto de ostracismo, um ato válido. Nenhum soberano, na teoria de Hobbes, estará sempre encurralado ou restringido pelo quadro particular no qual opera, porque o poder de alterar esse quadro pertence à própria soberania; o ponto é apenas que o processo de alteração também deve ser um ato reconhecidamente soberano, proveniente de autoridade pública. Neste sentido, é possível concordar que há uma dimensão pública e geral de tudo o que o soberano faz, sem discutir que não há limitações permanentes no que o soberano pode fazer.⁴⁸

⁴⁴ Ibid., ii, pp. 425 (‘Civitas ... Civibus Aequum velle intelligitur’), 437 (‘Legislator autem, quid per verba Legis intelligi voluit, unde cognoscitur? Ex eo cognoscitur, quod Legislator, (id est Persona Civitatis) semper intelligendus est velle id, quod aequum est’).

⁴⁵ D. Dyzenhaus, ‘Hobbes on the Authority of Law’, in *Hobbes and the Law*, ed. D. Dyzenhaus and T. Poole (Cambridge, 2012), pp. 186-209, at p. 198(n.).

⁴⁶ Ibid., p. 199; E. Fox-Decent, ‘Hobbes’s Relational Theory: Beneath Power and Consent’, in *Hobbes and the Law* (as in previous note), pp. 118-144.

⁴⁷ *Leviathan*, pp. 109-10 / ii, p. 330.

⁴⁸ One apparent obstacle to this argument (as Dyzenhaus notes: ‘Hobbes on the Authority of Law’, p. 198(n.)) is the passage in *Leviathan* where Hobbes distinguishes between a sovereign demanding money, goods or services from a subject on the basis of ‘a precedent Law’, and doing so ‘by vertue of his Power’ (sc. as the Latin makes clear, his sovereignty: ‘virtute Potestatis Summae’): *Leviathan*, p. 113 / ii, pp. 342-3. The problem might be resolved by making a distinction between laws in a narrow sense and politico-legal norms of a more general kind. In Hobbes’s theory it is an implicit norm in every state – implied by the original covenant – that the sovereign may take whatever action he judges necessary for the people’s preservation. Presumably it is action of that kind that Hobbes envisages here.

A segunda reivindicação, porém, coloca os seguintes constrangimentos: implica que uma lei má ou injusta não seja realmente uma lei. E essa certamente é uma reivindicação que vai demasiado longe, dada toda a estrutura da teoria de Hobbes, que lhe permite distinguir bastante bem entre leis que são boas e leis que – embora sendo leis válidas – são más. Ele efetivamente diz que “the making of Good Lawes” pretence ao “cargo” ou dever do soberano; mas nos casos em que um soberano falha desempenhar esse dever, ele, ela ou outro (it) continuarão a ser um legislador. Quando Hobbes escreve que “a Law that is not Needfull, having not the true End of a Law, is not Good” e que “Unnecessary Lawes are not good Lawes; but trapps for Mony”, ele não sugere que os súbditos não têm nenhuma obrigação para obedecer a essas leis.⁴⁹ E para os atos do soberano serem invalidados se falharem a conformidade para com a equidade, temos a garantia explícita de Hobbes do contrário: “It is true that they that have Sovereigne power, may commit Iniquity; but not Injustice, or Injury in the proper signification.”⁵⁰ É difícil imaginar algo mais iníquo do que uma lei geral decretar que os filhos devem executar os seus pais condenados; todavia, Hobbes diz que se uma tal lei geral fosse decretada, nenhum súbdito teria o direito de desobedecê-la.

O conceito de lei de Hobbes não é tão liberal, então, como alguns poderiam desejar. Contudo, ele coloca o ato de legislar no centro, ou perto, da sua perspectiva de autoridade política, e ele tem um conceito claro de caráter sistemático e público da lei. Este não é o defensor caricatura do “despotismo”; é alguém que fica no desenvolvimento dominante da ideia de um Estado de Direito. Apenas temos de ter em mente que para Hobbes, a expressão “Estado de Direito” não significaria governar *pelo* direito em oposição a governar pelo soberano. Significaria que o soberano governa *através* do direito: o domínio político atua através do domínio legal.

O que nos traz de novo para:

O problema do constitucionalismo

Hobbes foi descrito acima como anti-constitucionalista, onde foram examinadas as teorias de “monarquia mista” ou “monarquia limitada”. O seu argumento analítico é tenaz: é uma verdade necessária que em cada Estado exista um titular definitivo de autoridade, que pode ser um ser humano, ou alguns, ou muitos. Contudo, ao nível descritivo há margem para considerável flexibilidade, porque Hobbes toma emprestada de Jean Bodin a distinção entre soberano e a administração ou governo.⁵¹ Os soberanos podem delegar, dedicando o exercício de poderes particulares a outros indivíduos ou organismos de pessoas: “embora a soberania não seja mista, mas seja sempre democracia simples, ou aristocracia simples, ou monarquia pura; no entanto, na administração, todos esses tipos de governo podem ter lugar subordinado.” Os exemplos que Hobbes dá incluem a República Romana, que teve um soberano democrático concedendo poderes a um conselho aristocrático (o Senado) ou ainda estabelecendo o que ele chama “um monarca subordinado” (o “ditador Romano) que poderia exercer poder soberano por um período

⁴⁹ *Leviathan*, pp. 181-2 / ii, p. 540.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 90 / ii, p. 270. Hobbes confirms this in the equivalent passage of the Latin *Leviathan* (ii, pp. 270(n.), 271): ‘I have not denied that the sovereign can act iniquitously [or: ‘inequitably’]. For that which is done against the law of nature is called ‘iniquitous’, and that which is done against the civil law is called ‘unjust’ (‘Quin is qui Summam habet Potestatem facere iniquè possit, non negaverim. Iniquum enim quod contra Legem Naturae, Injustum quod contra Legem Civilem factum est, appellatur’).

⁵¹ Cf. J. Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale*, tr. R. Knolles, ed. K. D. McRae (Cambridge, MA, 1962), pp. 199-200, 249.

limitado.⁵² Que a Câmara dos Lordes e a eleita Câmara dos Comuns têm um papel genuíno no exercício do poder soberano da legislação é, por conseguinte, algo que a teoria de Hobbes pode facilmente acomodar. Em *De Cive* ele até sugere que se uma democracia entregasse a função de deliberar legislação e guerra e paz a um homem ou a um grupo pequeno de homens (eliminando assim o problema de oratória agressiva de facções em assembleias grandes), poderia funcionar tão bem quanto a monarquia nessas áreas – uma concessão notável, de alguém geralmente tão hostil à própria democracia.⁵³

Hobbes frisa a diferença entre uma entrega soberana de um poder particular para outra pessoa ou entidade e autorizá-lo (*committing it*) de forma fiduciária para ser exercido em nome do soberano: “He that Transferreth his power, hath deprived himself of it, but he that Committeth it to another to be Exercised in his name, and under him, is still in the Possession of the same power.”⁵⁴ Poderes menores, como o poder de cunhar moeda, podem ser dados a outros; mas os poderes essenciais de soberania – controlo sobre legislação, a justiça, as forças armadas, etc. – não podem ser entregues.⁵⁵ Eles podem ser exercidos de diversas maneiras por outros dentro do Estado, mas em certo sentido a mais alta ou mais pura forma de poder ainda é exercida pelo soberano – que, por exemplo, deixando a condução da guerra ao alto comando do exército, ainda exerce o poder de nomear ou destituir os generais.

Em geral, então, há muito espaço na teoria de Hobbes para a modificação da regra direta: estruturas do governo podem ser desenvolvidas, instituições legais e políticas podem ser configuradas e o exercício de poderes soberanos pode ser distribuído a agências de diferentes géneros. Ele não se envolve no tipo de projeção-constituição que tenta criar freios e contrapesos; apesar de ele não ter nenhum problema com a ideia de um soberano prudente poder desejar limitar e equilibrar os poderes de determinados elementos da administração, ele poderia rejeitar a noção de que a vontade do soberano deve ser verificada ou contrabalançada de alguma maneira. Como vimos, Hobbes não poderia aceitar a ideia de uma constituição ser uma autoridade superior, na qual a autoridade do soberano está dependente. No entanto, dentro destas limitações, é possível dizer que a sua teoria política é perfeitamente compatível com um tipo de constitucionalismo descritivo que pode investigar as estruturas e processos de diferentes governos e encontrar alguns mais eficazes e benéficos do que outros.

A insistência de Hobbes de que os homens governam, não as leis, muitas vezes atinge os teóricos políticos modernos como ingénuo: eles desejam ressaltar que em cada Estado existem algumas leis ou princípios fundamentais que funcionam como pré-condições para o exercício do direito pelos seres humanos.⁵⁶ Mas eu acho que é possível dizer que Hobbes percebeu este aspeto de existência política; o ponto é simplesmente que ele não o concetualizou como sendo governado *por* uma lei. Que o seu conceito de soberano como uma pessoa pública, que age de formas públicas, respeita a “regra de reconhecimento” (a lei fundamental em todos os sistemas jurídicos, de acordo com H. L. A. Hart) já foi sugerido acima. Mas há outros princípios fundamentais na teoria de Hobbes que se relacionam diretamente com o exercício do poder soberano; pode-se mesmo

⁵² Hobbes, *Elements of Law*, II.i.17, pp. 115-16 (and on the dictator cf. Bodin, *Six Bookes*, p. 86)

⁵³ Hobbes, *De cive*, X.15, p. 179.

⁵⁴ Hobbes, *Writings on Common Law*, pp. 54-5.

⁵⁵ *Leviathan*, pp. 92-3 / ii, p. 278.

⁵⁶ Ver, por exemplo, J. Hampton, ‘Democracy and the Rule of Law’, in I. Shapiro, ed., *Nomos 36: The Rule of Law* (New York, 1995), pp. 13-44, que critica Hobbes nesta base, citando H. L. A. Hart and Hans Kelsen.

chamá-los de princípios constitucionais, desde que não sejam considerados para implicar a colocar a soberania sob a autoridade superior de uma constituição.

O exemplo mais claro disto vem na discussão do pacto original no *De Cive*. Hobbes explica que se as pessoas se reúnem para criar um Estado, presume-se que concordam com o princípio da tomada de decisão por maioria; essa reunião é, portanto, uma democracia enquanto dura, mas a democracia cessará de existir quando elas terminarem a sua reunião, a menos que o horário e o local da próxima reunião sejam “publicamente conhecidos e determinados”. Então, se elas decidem tornar-se num Estado soberano democrático adequado, devem não só ter um calendário acordado de reuniões, mas também concordarem em “conceder o uso” do poder soberano a algum indivíduo ou comité nos períodos intermédios entre as suas reuniões gerais.⁵⁷ Assim, no espaço de apenas algumas frases, Hobbes instituiu três princípios constitucionais que são essenciais para o funcionamento de uma democracia: o voto por maioria; reuniões regulares (ou, pelo menos, pré-determinadas) da assembleia soberana; e o exercício do poder por ministros interinos. Parece razoável dizer que ele pensaria nestes constrangimentos não como constrangimentos superiores colocados sobre o soberano democrático, mas antes como implicações necessárias de qualquer pacto para se submeter a um regime democrático: na medida em que as pessoas consentiram a democracia, devem ter consentido isto.

No caso da monarquia, é, à primeira vista, menos claro o que poderia contar como um princípio constitucional equivalente; certamente, nenhum dos três princípios democráticos seriam aplicáveis. Mas considere o problema da sucessão ao governo monárquico – uma questão à qual Hobbes presta particular atenção no *Leviathan*.⁵⁸ Quando o rei é uma criança pequena, os seus poderes soberanos são exercidos em seu nome por ministros. Este arranjo é normalmente designado pelo rei ou rainha prévio/a que fez a regra diretamente. Mas quando obedecemos às leis ou ordens deste rei criança, a quem ou a quem estamos na verdade a obedecer? Aos ministros? Apenas na medida em que eles agem em nome do monarca criança; porém ele não lhes dá ordens. Ou estamos, sim, a obedecer ao comando do soberano anterior? Para responder “sim” a esta pergunta pode parecer ser a solução simples, por analogia ao que fazemos quando honramos os desejos expressos no testamento de uma pessoa falecida. Mas honrar testamentos tem lugar no âmbito normal do Estado; é um dever especificado no sistema jurídico, que deve, ele próprio, ser obedecido porque é a lei do soberano. Se aceitarmos a analogia aqui, devemos dizer que a razão pela qual nós obedecemos agora à ordem do soberano anterior (que decretou que devíamos aceitar as ordens destes ministros como representando a vontade do soberano criança) é que o soberano criança agora quer que obedecemos, nesta matéria, à ordem do soberano anterior; e, todavia, o ponto de partida do problema era que não podemos saber qual é o desejo do soberano criança, a não ser o desejo imputado a ele pelos seus ministros.

Hobbes não dá uma solução explícita a este dilema. Porém, pode ser sugerida uma resposta que está em sintonia com o seu maior padrão de argumento: quando obedecemos aos ministros enquanto representantes do rei criança, estamos a seguir o princípio constitucional da monarquia – uma regra subjacente tão básica àquela como as três regras esboçadas acima são para a democracia. Também aqui, ao que parece, Hobbes não diria

⁵⁷ Hobbes, *De cive*, VII.5-6, pp. 152-3 ('cognitus & constitutus palam'; 'vsum ... concedant').

⁵⁸ *Leviathan*, p. 97 / ii, pp. 292-4.

que nós – ou, menos ainda, o rei criança, ou os seus ministros – estávamos a ser governados por uma constituição. Em vez disso, ele diria que estamos a agir de acordo com os termos básicos do nosso pacto político, o pacto que existe entre cada súbdito e qualquer outro súbdito num sistema monárquico de governo, formando a rede de compromissos mútuos que os une e os relaciona ao seu governante numa única comunidade política. Essa é a base da teoria de Hobbes – a teoria rica nas possíveis implicações para o pensamento político moderno e muito diferente de qualquer apologia simples para um governo despótico.