
Hobbes como um contratualista moderno. Uma proposição falaciosa

Hobbes as a modern contractualist. A misleading proposition

ANTÓNIO HORTA FERNANDES

Universidade Nova de Lisboa
Departamento de Estudos Políticos
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
1069-061 Lisboa (Portugal)
hortafernandes@fcsch.unl.pt

Abstract: The present article intends to show that Hobbes, despite being one of the founding fathers of the modern political individualist paradigm, is not a contractualist, emphasizing, for this purpose, his *Leviathan*. In this work, the sovereign is not established by the social and political contract that originates society; rather, the contract already implies the character of the sovereign, without whom the individualist political society could not exist. Hobbes's main purpose is therefore to provide a complete understanding of the sovereign's power.

Keywords: Hobbes, sovereign, contractualism, individualism.

Resumen: Con el presente artículo se procura mostrar que Hobbes, aunque sea uno de los padres fundadores del paradigma individualista político moderno, no es un contractualista, insistiendo para tal efecto en su obra *Leviatán*. El soberano no nace así mediante el contrato social y político que daría origen a la sociedad, sino que más bien el contrato presupone la figura del soberano, sin la cual la sociedad política individualista ni siquiera existiría. La cabal comprensión del poder soberano es entonces el principal objetivo de Hobbes.

Palabras clave: Hobbes, soberano, contractualismo, individualismo.

RECIBIDO: ENERO DE 2015 / ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2015
DOI: 10.15581/009.50.2.399-418

ANUARIO FILOSÓFICO 50/2 (2017) 399-418
ISSN: 0066-5215

399

A vonde se considera Thomas Hobbes um dos pais fundadores do individualismo político e do contratualismo na era moderna.¹ É inegável que, por via soberanista, Hobbes é um dos primeiros proponentes do paradigma individualista. E como todo o individualismo, nem que seja metodológico, é contratualista, Hobbes é apresentado também como um contratualista, quiçá também porque contratualismo e individualismo são tomados como progressos infranqueáveis na história do pensamento político, e Hobbes está do lado da linhagem que se apropriou tanto do espaço público quanto do espaço académico.²

O presente artigo não pretende de todo fazer uma revisão da literatura sobre a exegese de Hobbes, relativamente ao território do contratualismo sobre o qual se propõe debruçar. O curto espaço de um artigo não o permitiria (verdadeiramente, não o deveria nunca permitir) e retiraria centralidade ao argumento substantivo, que é sempre aquilo que está em causa, por mais importantes que possam ser as minúcias tópicas de erudição. Nesse sentido, interessa-nos sobremaneira a fonte, os próprios escritos de Hobbes, insistindo no *Leviathan*, e o recurso a fontes secundários apenas nos interessará na medida em os autores, sejam ou não exegetas directos de Hobbes, pela sua visão de conjunto e sensibilidade à historicidade dos processos, ou pelas suas puras propostas filosóficas, permitem reforçar, matizar ou confutar a argumentação.

Não se trata, portanto de indagar a história dos conceitos, antes de uma deambulação de extracção agambeniana, procurando aprofundar o que Agamben não aprofundou em Hobbes, visto não ser

-
1. No espaço português, o filósofo Viriato Soromenho-Marques chega mesmo a considerar Hobbes um dos paladinos do primeiro liberalismo, nos termos do desenvolvimento da cidadania. Cremos que Soromenho Marques tem inteira razão, mas não propriamente pelos argumentos que evoca, supondo a bondade do liberalismo. Cfr. V. SOROMENHO-MARQUES, *Estado e Cidadania no Tempo do Leviatã* in [...], *A Era da Cidadania – De Maquiavel a Jefferson* (Publicações Europa-América, Mem Martins, 1996) 47-72.
 2. Adivinha-se, claro está, que nós não consideramos o paradigma individualista como a quinta-essência da política. Dir-se-ia que nem sequer essência, quanto mais superlativa.

esse o seu intuito: a ideia de que o estado de natureza caracteriza o poder concentrado do soberano.³

É evidente que a tese de que a existência de um contrato político fundacional em Hobbes é uma ficção não é novidade. A mesma tese está *in nuce* na caracterização do individualismo possessivo de Hobbes feita por Craig MacPherson. Koselleck exprime-a à sua maneira quando insiste que em Hobbes o Estado já está contido nas premissas da guerra civil, de modo que o Leviathan é, enquanto personificação do Estado, ao mesmo tempo causa e efeito da fundação do Estado, sendo a categoria de sujeito a de súbdito do soberano.⁴ E já antes Carl Schmitt, de quem Koselleck é devedor, se referia ao soberano em Hobbes como transcendente ao contrato, não se podendo explicar de todo a figura da soberania no pensador inglês apenas a partir da ideia do *convenant*.⁵

A eventual originalidade do presente artigo consistirá em projectar a ficção do contrato em Hobbes numa leitura normativa crítica da lógica soberana (que Hobbes compreende como ninguém), a qual pode ser assacada a uma matriz liberal, que decorre até aos nossos dias, e não a uma matriz absolutista, pois o absolutismo tende a desenvolver um poder sem par no centro governativo, mas no seio de uma sociedade polissinodal, respeitando a tradição jurídica e as esferas de poder ancestrais montadas em torno do *ius commune*. Apenas o despotismo esclarecido lançará as bases do Estado de polícia, programa desenvolvido na íntegra pelo liberalismo. Encontrar então uma linha genealógica do acontecido a partir da análise política da soberania realizada por Hobbes é propósito do presente artigo.⁶

3. Cfr. G. AGAMBEN, *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Homo Sacer (Presença, Lisboa, 1998) 106.

4. Cfr. C. MACPHERSON, *La Teoría del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke* (Trotta, Madrid, 2005); e R. KOSELLECK, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Trotta, Madrid, 2007) 38, 43.

5. Cfr. C. SCHMITT, *The Leviathan in the State of Theory of Thommas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol* (Greenwood Press, Westport, Connec. – London, 1996) 97-98.

6. Cfr. A. HESPANHA, *As Vésperas do Leviathan. Instituições e poder político (Portugal – Século XVII)* (Almedina, Coimbra, 1994); e B. CLAVERO, *Antidora. Antropología católica de le economía moderna* (Giuffrè, Milan, 1991). Na realidade, o processo de soberanização é mais rápido no Norte que no Sul da Europa. Embora no caso

É pelas razões até aqui compulsadas que não trataremos alguns tópicos clássicos sobre estas matérias, como é o caso da ideia de representação. Em rigor, a representação nem nunca poderia ser central para o argumento por nós expandido. O problema que se coloca a Hobbes no capítulo decimo sexto do *Leviathan* é ainda a representação de uma pessoa por outra e as condições dessa representação. A legitimação do carácter representativo do Estado está longe de estar concluída. Antes do século XVIII, o Estado não possui ainda personalidade jurídica própria.⁷ E quando o vier a possuir em sentido estrito, já o corpo político que esse mesmo Estado representaria foi subsumido, ou está em processo final de deglutição por parte do Estado, passando a ser mera extensão do Estado, corpo do Estado que se pretende soberanamente uno e incindível. De modo que o problema da representação, da *persona ficta* em sentido jurídico-constitucional próprio, e da *persona ficta* em geral como pessoa real, acabada, por isso naturalmente representativa, não é fundamental para a edificação da infra-estrutura da soberania. A soberania impõe-se como potência absoluta, nos limites do absoluto criatural, bem entendido. Para a lógica soberana, o problema teológico da *potentia absoluta versus potentia ordinata* está resolvido por definição.

Retomemos pois a aparente provocação do primeiro parágrafo e com ela o fio argumentativo. É certo que se reconhece no putativo contratualismo de fundo de Hobbes, isto é, fundador do xadrez político, um tanto ou quanto ambíguo *tour de force*, porquanto os contratantes, aquando da instituição do poder, alienam em absoluto a sua expressão política. Porém, o que está em causa, se virmos bem, é muito mais do que isso. Como supostamente os indivíduos

inglês se resista algum tempo à ideia do corpo político ser tomado como mera expressão da cabeça composta (o Estado enquanto autoridade composta de rei e parlamento), ou como só tivesse sentido a partir desta. Cfr. Q. SKINNER, *Uma Genealogia do Estado Moderno. Palestra Sedas Nunes 2011* (Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2011).

7. Como se pode depreender com facilidade dos trabalhos de Hespanha e de Clavero. Já Barbas Homem, com base neste e noutros trabalhos, e nas suas próprias investigações, afirma-o taxativamente em A. BARBAS HOMEM, *História das Relações Internacionais. O Direito e as concepções políticas na Idade Moderna* (Almedina, Coimbra, 2003) 83.

fundam a política na precisa condição de *in-divíduos*, no momento em que a fundam suicidam-se politicamente. Do que resulta um evidente absurdo. Porque aquilo que resta, o soberano, exerce o governo (aparentemente algo de natureza política) plenipotenciário de um mundo não político. Naturalmente que Hobbes, um finíssimo pensador, num incorreria num tal absurdo. Na verdade, nunca Hobbes defendeu a ideia de contrato como estando na base do edifício político para superar um hipotético estado de natureza. Pensamos que aquilo que Hobbes pretende explicar é o como da passagem de uma razão natural ordenante para uma razão natural limitada aos mecanismos fisicalistas de causa-efeito, às leis da inércia, de atracção e repulsão de átomos no vazio, aplicada ao homem em termos de uma mecânica sensista.

À primeira vista poderíamos crer que o *Leviathan* descreve a versão hobbesiana da ideia, já visível em Maquiavel, de que o homem como corpo individual animado é determinado por um conjunto de afecções (o medo da morte, a necessidade de segurança, o desejo de poder e de acrescentamento), de invariantes, portanto, que geram princípios de explicação das relações entre os homens, geralmente conflituais, necessitando a um terceiro nível de um mecanismo regulador, no caso o próprio *Leviathan*. Aparentemente é isto que está em causa, sendo manifesto em Hobbes a atracção pela mecânica sensista e pela geometria para explicar o mundo político.⁸ Porém, como o demonstra o absurdo do parágrafo anterior, Hobbes dificilmente se contentaria em dar apenas a sua versão do novo saber em instalação. Hobbes critica demasiadamente o saber vigente para que não estejamos alerta.⁹ Aquilo que Hobbes pretende mostrar é que essa naturalização do homem e, ao mesmo tempo, individualização — as duas acções estão, na realidade, geminadas — não vai de si, não re-

8. Sobre a importância da visée mecanicista e geométrica no pensamento político de Hobbes, cfr. M. HERRERO, *Ficciones Políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad* (Katz, Madrid, 2012) 11-40; e ainda, F. ARANDA FRAGA, *Hobbes y la Epistemología de la Ciencia Política: es posible la sociedad?*, “Revista Portuguesa de Filosofia” 59/1(2003) 69-88.

9. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, 3ªed. (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002) cap. V, 51-57. Manejamos a tradução portuguesa citada, que será doravante a utilizada.

mete apenas para uma nova configuração epistémica mais verdadeira em relação ao ser do homem, mas pressupõe antes um corte político, mediante a novel figura do (Estado) soberano, isto é, a cabeça que se enquista por sobre o corpo político, como fim em si mesmo, e dessa maneira o vai expropriando de competências políticas, na qualidade de poder absoluto, perpétuo e indivisível.

Note-se que o Estado é uma construção da Idade Moderna. E que para haver Estado é preciso que este se decante do corpo comunitário de raiz política através da cabeça desse mesmo corpo, a qual personificará o Estado. Na prática, a cabeça do corpo político tem de ser autónoma e posteriormente soberana, de modo a representar a referida comunidade face a si mesma e, sobretudo, face a outras, sem nela se diluir. Para que tal aconteça, é necessário que o Estado (com os seus atributos) seja encarado de acordo com uma racionalidade e uma funcionalidade essencial própria, até mesmo como um fim em si mesmo (o conceito de razão de Estado tanto faz emergir essa teleologia como emerge dela) e dessa forma possa definir e posteriormente desfuncionalizar o corpo político (a separação Estado/sociedade civil). Porque quando o corpo político é tomado enquanto tal, isto é, como corpo político *qua* corpo político, enquanto racionalidade e funcionalidade intrínseca e própria do ponto de vista político-jurídico, conjunto devidamente estruturado, então esse mesmo corpo político pode muito bem ser identificado pela “abstracção” político-jurídica (o Estado) entretanto criada precisamente para plasmar essa essencialidade política autónoma. O Estado implica, portanto, a dissociação factorial moderna e o processo de secularização. Já a soberania, esse passe adiante de decantação do Estado como pessoa própria, é uma figura eminentemente política, já não investida ou limitada pelo Direito (o Direito passa a ser, pelo contrário, um investido pelo soberano, tornando-se, com o tempo, uma prerrogativa deste), e definida politicamente no essencial em termos de poder. A soberania tende a subsumir a personalidade do corpo político e a representar e definir em exclusivo a comunidade política: a comunidade política como emanação do Estado soberano.

Ora, é o soberano que procede à dessociação forçada e artificial dos homens e os constitui como indivíduos na sua exposição

ao Estado, enquanto unidades de conta do corpo do Estado, e o *Leviathan* explica, a nosso ver, como é que isso acontece; como é que o soberano tem êxito, ao desapossar de significado político, outrora intrínseco, os diversos corpos sociais e ao dividir as pessoas até ao limite de as reconstruir como átomos rivais, esbulhando-as igualmente da politicidade intrínseca que detinham. É isso que a moderna noção de soberania almeja e consegue alcançar, e não a retirada de poder aos estamentos, às corporações para o restituir às pessoas. Mas a obra de Hobbes explica também como é que a aspiração individualizadora moderna só se torna viável mediante a figura da soberania. No fundo, o *Leviathan* esclarece-nos sobre os fundamentos da colusão entre dois processos: o da profusão da soberania; e o da aspiração individualizante moderna, tida como emancipatória. Dito por outras palavras mais coloquiais, mas que nos parecem aqui bastante certas pela sua contundência, Hobbes mostra-nos como se operou a colusão da fome com a vontade de comer.¹⁰

Assim sendo, se os indivíduos são constituídos e mantidos enquanto tais, enquanto átomos, enquanto mónadas de portas e janelas fechadas, pela violência soberana, o estado de natureza em Hobbes serve antes para descrever o exercício discricionário do poder concentrado do soberano, o seu ferrete, em relação aos súbditos.

Fica assim manifesto que o direito de punir que pertence ao Estado (isto é, àquele ou àqueles que o representam) não tem fundamento em qualquer concessão ou dádiva dos súbditos. Mas também já mostrei que antes da instituição do Estado, cada um tinha o direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo

10. Está bom de ver que, desta forma, é o contratualismo individualista moderno em si mesmo a ficar debaixo de tensão. Quer dizer, o contratualismo é falacioso, ou uma farsa, depende do ângulo mais ou menos empenhado em que nos queiramos colocar. Seja como força, para os presentes propósitos apenas pretendemos dizer que, independentemente de ser ou não falacioso o contratualismo, diversos pensadores modernos se assumiram como contratualistas, mas não terá sido o caso de Hobbes. Talvez porque ao trazer à superfície os verdadeiros alicerces do Estado soberano, estava-lhe impossibilitado pugnar pelo contratualismo, sob pena de incorrer em aporias graves.

com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados [a conservação no soberano, unicamente nele, do direito natural, do direito em estado de natureza]. Porque não foram os súbditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente ao renunciarem ao seu [em função da prévia operação de dessocialização que transforma os homens em meros indivíduos, e de acordo com a aspiração individualista possessiva do homem moderno], reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; *tão completo (com excepção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra o seu próximo*".¹¹

Passando então directamente à “prova explícita” (tanto quanto o pode ser em hermenêutica), uma vez que o problema decisivo é a soberania e a primazia do Leviathan na recriação da comunidade em sociedade política, deve ver-se o soberano como transcendente ao pacto, que verdadeiramente não o produz e que só com ele faz sentido, parecendo-nos que se confunde as coisas quando se diz precisamente o contrário: que o contrato social originário produz o soberano. Embora decorra naturalmente da razão de ser soberana ordenar uma sociedade conflitual, sem a qual não faria sentido a existência de tal figura — e pode acrescentar-se que sem a figura soberana também não haveria sociedade estruturalmente conflitual, porque é o soberano a constituir a suas unidades em átomos rivais. Sendo por isso que o poder comum, quando abstraído da figura do soberano e não havendo sociedade preexistente, é dito gerado pelos indivíduos, uma vez que só há soberano porque existe uma sociedade para governar, não tendo o poder natureza teocrática, e só há sociedade porque existem (ou por outra, dispõe-se a explicação de tal modo que só possa haver) indivíduos que a constituem, aparentemente sem resto.

11. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã* cit., Cap. XXVIII, 247.

Mas os indivíduos contratam e pactuam entre si a estrutura comum do poder porque existe uma figura prévia que o possibilita. Daí que entre si e face a cada um se possa dizer que alienam o seu poder constituinte. Mas face ao soberano não, já que face a ele e no que toca ao poder não podem senão estar na condição de alienados. Sem o soberano não há sequer quem garanta o pacto sócio-político da entropia constitutiva dos direitos naturais de cada indivíduo. Como diz magistralmente Esposito, em referência ao plano temporal em Hobbes, “aquilo que os constituintes declaram ter posto é inatingível por eles porque logicamente os precede como seu próprio pressuposto”. E continuando em boa lógica heideggeriana, conclui que, amarrados a uma pressuposição que os precede e determina, uma espécie de estar já *pré-confrontados*, *pro-jectados* em função de..., os sujeitos políticos hobbesianos “destituem-se enquanto sujeitos instituintes a partir do momento em que o resultado dessa instituição não é mais do que aquilo que por sua vez os institui”.¹²

Não é por acaso que Hobbes refere que quem desobedecer ao soberano invocando um pacto com Deus também ele comete injustiça, uma vez que não pode haver pacto com Deus sem mediação de alguém, e esse alguém é o soberano, o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. Deus esse, do qual a soberania deriva conceptualmente, como forma substituta de onnipotência ao nível mundano.¹³

Antes de seguirmos em frente, convém fixarmo-nos brevemente nesta relação do soberano com Deus nos termos da causalidade mecanicista própria de Hobbes, até porque permite-nos, de forma indirecta, reforçar o peso do soberano, do seu carácter ab-

12. Cfr. R. ESPOSITO, *Bios. Biopolítica e Filosofia* (Edições 70, Lisboa, 2010) 93. Esposito apresenta o mesmo argumento no que diz respeito a Hobbes em *Diez Pensamientos acerca de la Política* (FCE, Buenos Aires, 2013) 40, onde acrescenta que o sujeito moderno não cria a ordem estatal, antes está em função desta, que o precede logicamente e o inclui historicamente. Chega mesmo a referir-se à ideia de um sujeito transcendental livre que preside a um putativo contrato social fundador como uma fábula.

13. Acerca do soberano como lugar-tenente de Deus na Terra (um Deus não interventor), agindo no terreiro político como se de Deus efectivamente se tratasse, *vide* T. HOBBS, *Leviatã* cit., cap. XVIII, 150. Sobre a derivação do direito soberano de Deus da sua onnipotência, confronte-se o cap. XXXI, 280, da obra citada.

soluta e como tal discricionário. Sendo Deus o motor, a primeira causa de um sistema cosmológico e sublunar, natural, necessitarista, não intervém discricionariamente nem deixa lugar a algo ou a alguém que o faça, a não ser o soberano, como se fosse Deus na Terra, mas unicamente com o intuito de fazer convergir o homem político com o homem natural, criando para isso um sistema político também ele necessitarista.¹⁴ Não obstante a coerência primeira da formulação hobbesiana, o certo é que Hobbes não escapa a uma certa tensão lógica, para não dizer mais, não só por afinal haver mesmo um mediador livre, o soberano — um simples instrumento não teria capacidade de criação, ou então, se essa criação já estava

-
14. De acordo com M. SCATTOLA, *Teologia Política* (Edições 70, Lisboa, 2009) 130 e ss., a impossibilidade da intervenção directa de Deus depois da ressurreição e o materialismo mecanicista da antropologia hobbesiana, isto é, a dispensa genérica de um saber revelado, espelham a secularidade da política em Hobbes (recorremos a Merio Scattola embora não se trate de um exegeta directo de Hobbes, porquanto se trata de um dos mais preclaros pensadores a compreender as alterações do pensamento político da Idade Moderna em relação ao pensamento político medieval, bem como a evolução política e das mentalidades modernas, o que, por vezes, lhe dá uma vantagem adicional por comparação com a pura história conceptual). Já para Montserrat Herrero, pelo menos na sua literalidade, a obra de Hobbes está longe de ser secularizadora, embora o venha a ser por força da sua formulação teológico-política (M. HERRERO, *op. cit.*, 82). Se a posição de Merio Scattola parece exagerada face aos argumentos expendidos por Montserrat Herrero (*Ibidem*, 81-99) também não se afigura que a posição da filósofa espanhola sobre a importância central da religião na dinâmica política de Hobbes, ainda que ultimamente neutralizada por este, deva ser tomada como inteiramente boa. A política de Hobbes é secular, a soberania é uma figura eminentemente política, é certo, por transvase de categorias religiosas. Mas a questão reside precisamente aqui: não é a política hobbesiana que é mais religiosa do que à primeira vista parecia, é a secularização que é ela própria uma *signatura*, quer dizer, algo que num conceito o excede e o restitui a uma determinada interpretação, ou o desloca para outro contexto, sem com isso sair do âmbito do semiótico para constituir um significado novo, ou um novo conceito. No caso vertente, reenviando a estrutura conceptual da política moderna para o teológico conceito — parafraseámos G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Pre-textos, Valencia, 2008) 20,102. Estamos em crer que Montserrat Herrero dá tanta importância à religião porque o temor a Deus é tido como um notável obrigante para o *convenant* que daria origem à comunidade política e ao poder civil. Só que isso é levar demasiado à letra e a sério um tal pacto fundador. Parece vislumbrar-se uma posição intermédia entre Montserrat Herrero e Merio Scattola em M. S. FERNÁNDEZ-GARCÍA, *La Omnipotencia en Hobbes(1588-1628): el carácter irrevocable de la potencia absoluta*, “Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 38(2011) 37-38.

prevista em sentido estrito, era instrumental, não era necessário nem conveniente fazer emergir um demiurgo com as prerrogativas do Leviathan, quanto mais não seja porque ao ser um “deus mortal” a sua desmesura pode deitar tudo a perder —, mas também porque a exigência de fazer convergir algo não pode senão denotar que existiam antes pontos de fuga à necessidade.

Assim sendo, e retomando o argumento político em sentido estrito, não dizemos (nem o poderíamos dizer) que Hobbes defende ser o poder outorgado ao monarca pela graça de Deus, por “volúvel inspiração” directa, antes dizemos ser o contrato constituinte, que de qualquer forma se estabelece entre os indivíduos e não entre estes e o soberano, apenas um artefacto analítico para explicar um modelo de sociedade política, no que aos átomos que a compõem concerne, que está desde sempre implicado na e pela ideia e realidade soberanas.

Nestas circunstâncias e a um nível primeiríssimo, a quem mais que aos indivíduos poderia ser assacada a instituição do poder, se eles são tudo quanto há, ou melhor, se são eles o precipitado de uma operação de rasura que na chegada os pretende instituir como primeiro fundamento sem mais, e o próprio soberano é um “deus mortal”?¹⁵ Mas mal começemos a qualificar os níveis de explicação deparamo-nos com a figura do soberano, o único a poder fazer cumprir na terra os ditames divinos da lei natural, isto é, da justiça querida por Deus.

Em suma, abstraindo do soberano, mas só para mostrar a sua inevitabilidade, o poder remete ao contrato, tal como abstraindo dos mecanismos de controlo dos elementos societários evoluídos, numa sociedade escorada no individualismo possessivo, se remete ao impossível estado de natureza de uma sociedade assim inviabilizada de base, que começaria bizarramente por nem sequer existir, tal o fratricídio.¹⁶

15. O soberano é um deus mortal desde logo em termos ontológicos, enquanto condição de ser de uma figura criatural, mas exactamente por isso está sujeito à mortalidade política concreta dos seres contingentes. Nesse sentido, já quase no final do cap.XXI do *Leviathan*, Hobbes adianta que o soberano tanto pode ter morte violenta através da guerra com outro soberano, como por força da discórdia intestina. Cfr. *Ibidem*, cap.XXI, 182.

16. Acerca do individualismo possessivo em Hobbes, veja-se C. MACPHERSON, *op. cit.*, 21-109.

A verdade é, pois, que nem o estado de natureza nem o poder são compreensíveis sem o soberano. Os indivíduos formalizam entre si a constituição do Estado porque há poder, perfeitamente plasmado no soberano, para instituir. Mas vendo bem, esse poder representa-se a si mesmo,¹⁷ ou é a representação secularizada da soberania divina: a excepção que reenvia para si mesmo, fruto da secularização de conceitos teológicos. Na realidade, esta mesma ideia de auto-representação soberana é manifesta na definição da essência do Estado que Hobbes nos dá.

Hobbes define-a como

uma pessoa de cujos actos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.¹⁸

Embora seja evidente que os actos derivam da multidão, mediante pactos recíprocos entre todos, porque a soberania é coisa humana e a humanidade coisa de indivíduos, politicamente a pessoa soberana é que dá o tom, porque anteriormente apenas nos deparamos com

17. Pode também dizer-se que é a representação política do homem adscrito à nova razão natural não ordenante e não finalista, mas essa razão, no que ao homem diz respeito, pressupõe o instituto soberano, aliás, em consonância com o impulso do Criador, que dota o soberano, enquanto seu vicário, da *gestio*, a faculdade discricionária de realizar actos por conta de outrem, de modo a ajustar os homens, ainda dotados de livre-arbítrio, aos férreos mecanismos de causa-efeito. Hobbes não o expressa dessa maneira, é certo, mas cremos que a leitura contextual do *Leviatã*, nos permite dizer que Hobbes é mais uma peça de prova de que a soberania no seu âmago tem uma origem, ou, pelo menos, um fundo teológico-económico gestor, essencialmente vicário, em que *auctoritas* e *potestas* se remetem mutuamente, cada uma das figuras de poder fazendo as vezes da outra (numa remissão à economia intra-trinitária), daí derivando a sua insubstancialidade, configurando-se tão-só como economia (*oikonomia*), e o seu paradoxal carácter de *archê an-árquica*, pois nenhuma dessas figuras está, em exclusivo, em posição de fundamento. Não obedecendo o soberano a nenhum substrato claro que ultimamente o constanja e informe, ordenando-o, pondo-o numa determinada ordem e sequência, que seria aquela pela qual depois ele agiria. *Vide*, sobre este último assunto, G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria* cit., 154 e ss.

18. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã* cit., cap.XVII, 146.

uma multidão, isto é, com um conjunto de indivíduos que tanto de forma agregada como cada um por si ainda não estão politicamente qualificados. Logo, esses indivíduos nunca poderiam configurar partes políticas em ordem a um todo político com anterioridade ao soberano. O que mostra de antemão e uma vez mais que o soberano transcende e é pressuposto aquando do pacto ou pactos. Pelo que se pode dizer que o todo representa as partes se e só se e quando as partes forem qualificadas politicamente pelo todo, a unicidade soberana. O soberano remete então para a soberania e vice-versa, só assim podendo ser simplesmente soberano, o mesmo é dizer, plenamente livre e incondicionado (*ab-soluto*). Nem outra coisa se afirma já no *De Cive*, sob pena, não de evolução do pensamento, mas de contradição grosseira pura e simples no conjunto da obra, e no próprio *Leviathan*, aberrante para quem pode ser apelidado justamente como um geómetra do pensamento, quando Hobbes afirma que seja quem for que governe as repúblicas, não é obrigado por nenhum pacto e, por conseguinte, jamais podem cometer injúrias para com os particulares. As injúrias pressupõem um pacto, o que neste caso nunca ocorreu.¹⁹

É a soberania que torna possível o *pactum societatis*, que àquela está avocado, e não o inverso. Percebendo-se complementarmente o que, doutro modo, seria a bizarra atitude já analisada de fundar a ideia soberana, absoluta, perpétua e indivisível num contrato de irremissível alienação. Nem outra coisa nos parece que Hobbes quer expressar logo no início da sua introdução ao *Leviathan*, a todos os títulos programática, quando começa por dizer:

do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte do homem também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que os *autómatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas,

19. Cfr. T. HOBBES, *On the Citizen* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998) cap.VII, 97. Manejámos a edição inglesa do *De Cive* agora citada.

tal como um relógio) possuem uma vida artificial? [...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra de natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviathan* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro. [...] Por último, os *pactos e convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o Homem* proferido por Deus na Criação.²⁰

As passagens citadas mostram que a sociedade política é expressa antes de mais pela cabeça que a representa (na medida em que a define como tal sociedade), isto é, pelo Estado, sendo esta unicidade estadual apenas viável se o for plenamente, se o Estado for soberano. E repare-se como novamente a figura do soberano é sempre subjacente a qualquer pacto e que se trata de uma precedência lógica (na sequência do texto, talvez por necessidade de clareza de exposição, mesmo genealógica). É que não só existem duas linhas distintas de projecção e construção para a cabeça e para o corpo político, pelo que a cabeça não deriva politicamente, nem do ponto de vista lógico nem genealógico, de nenhum pacto prévio, como, e quiçá mais importante, quem dá vida ao corpo político enquanto político é a alma soberana. Não fazendo nenhum sentido que essa alma fosse previamente instituída em termos políticos por um corpo que ainda não tivesse vindo à vida, que verdadeiramente ainda não fosse corpo.

Tudo o que acabámos de expor é visível depois ao longo dos capítulos que tratam das causas, geração e definição, organização e funcionamento do Estado e da sociedade política, assim como dos direitos do soberano, particularmente os decisivos capítulos XVII

20. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã* cit., introdução, 23-24. No capítulo XXI refere igualmente que “a soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela o seu movimento (182).

e XVIII, em que se vai dizendo que nunca o soberano pacta coisa alguma com qualquer parte e que os mecanismos de transferência de direitos por parte de cada indivíduo se processam sempre na condição de outro assim o fazer, mas sempre pressupondo o soberano, a quem se transferem os direitos de governo, do ponto de vista dos indivíduos, de cada um face aos outros. Porque, na realidade, não há transferência alguma, apenas aparência de transferência, em virtude da operação que coloca os indivíduos em princípio atômico da sociedade política, mas que verdadeiramente são tão-só o resíduo da prévia operação de poder efectuada pelo soberano. Daí que Hobbes venha a concluir, na sequência do programa acima citado que

a opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto o seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constringer ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres daquele homem, ou assembleia de homens, que detém a soberania, cujas acções são garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembleia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto faça parte da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma.²¹

É claro o absurdo que Hobbes aponta e que exemplifica no caso romano: não faz sentido um tal pacto porque desde logo para o fazer seria necessário que os romanos fossem romanos, ou seja, qualificados como pertencendo ao povo de Roma, mas isso implica que antes haja povo de Roma. Assim como os romanos que deporiam o povo de Roma, no preciso momento em que supostamente o deporiam não

21. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã* cit., cap.XVIII, 150-151.

deporiam afinal nada, pois não tinham qualificação política para usar a figura da deposição, uma vez que pura e simplesmente não havendo povo de Roma também não existiriam partes designadas por romanos — é um pouco como a rábula dos gauleses a invadir a Gália.

Resta perguntar pela origem última da soberania enquanto figura qualificada e não como figura *simpliciter*, porquanto já sabemos que esta última é criação humana, analogando a pessoa do soberano à própria ideia de pessoa (no sentido de indivíduo e de átomo), no caso particularmente reforçada e robustecida, uma vez que não há nenhuma ordenação social natural prévia aos indivíduos — preço inevitável a pagar pela coerência de uma operação de rasura que se quer completa. A resposta de Hobbes parece-nos algo aporética. É certo que ele diz que o poder soberano pode ser adquirido por sujeição dos inimigos ou quando os homens concordam entre si submeterem-se a outro, mas uma vez mais a figura é pressuposta. A tentação imediata seria afirmar que a origem do soberano decorre ontologicamente do próprio ser da política, mas parece-nos que a tese é demasiado forte e embate contra o individualismo metodológico de Hobbes.

Creemos então que essa origem decorre, em primeiro lugar, muito substantivamente do próprio entendimento cabal da edificação do Estado soberano na modernidade, a que Hobbes assiste e talvez compreenda quase como nenhum outro. Por outro lado, essa origem não parece decorrer menos da própria formalização teórica do modelo, dada a particular antropologia sensista e mecanicista de Hobbes, que se por um lado não aceita a pré-existência da sociedade relativamente ao indivíduo, o que poria em causa a homogeneidade da nova razão natural, por outro sabe que essa homogeneidade impõe, no caso do homem, um processo de dessocialização e uma reconstrução *more* geométrica do novo estado de coisas. Nesse caso, só a ideia soberana torna possível a vigência de uma sociedade política de átomos individuais, mas também só para esta faz a soberania inteiro sentido — a pressão teórica mas também ética sobre o modelo individualista liberal é por demais evidente.²² Todavia, não se entenda este raciocínio

22. Sobre a origem da soberania em Hobbes, *Ibidem*, cap.XVII, 146-147.

de Hobbes como próprio de um “malandro” que nos quer fazer passar por evidente um aparentemente óbvio, logo em primeira instância, raciocínio circular. Pois se o que ele quer expressamente é mostrar o processo de naturalização do homem, resgatando-o das garras do finalismo, que sentido teria querer-nos enganar? Desengane-se pois, e agora *a contrario*, quem julgue que Hobbes quer desmascarar um processo, esse sim iníquo. Hobbes não quer desmascarar nada, nem ser um mistagogo, muito menos cair às primeiras num círculo vicioso. Hobbes acredita é que esse processo de dessocialização é tão natural como natural é só existirem átomos pré-societários. Todavia, diferentemente dos corpos celestes, que apresentam já esse estado corpuscular de fundo, de átomos errando e entrechocando-se no vazio, no caso do homem é estritamente necessária esta reconstrução de base da sociedade, para escapar à comunitarização e desindividualização que mascaram a verdadeira natureza humana e o real sentido da política adequada a essa mesma natureza. O artifício geométrico reconstrutivo, ainda que artificial em sentido estrito, *more* convencional, não é uma invenção gratuita, antes obedece à natureza das coisas, imita o homem natural, como afirma Hobbes no preâmbulo já citado do *Leviathan*, ajusta-se àquele, e enquanto não for levado a sério uma verdadeira compreensão da sociedade e a instituição de mecanismos de regulação correspondentes, sejam eles quais forem, essa mesma sociedade continuará a ser deficiente.

Ora, se este processo é inteiramente lógico, então, não deverá haver nenhum racional vicioso, o soberano será a “essência” (ou a partícula base, visto Hobbes ser anti-essencialista) qualificada da sociedade de indivíduos conflitantes, e os indivíduos serão o revelador, *a ratio cognoscendi*, pela qual se acede ao fundamento soberano. Mas também do ponto de vista naturalista estrito se salva a face da física corpuscular, por um jogo de simetrias em espelho. Nesse caso, o soberano, ele próprio mortal, será o revelador de que tudo o que há são indivíduos e estes são a “essência” (ou núcleo atômico) por detrás da realidade e racionalidade soberana. Dependendo da perspectiva, assim se tomariam as coisas. Contudo Hobbes não se nos afigura um perspectivista antes do tempo, antes estava preocupado em mostrar o encaixe perfeito entre individualismo e soberano, o

matching sem mácula de todos os elementos em mútua implicação retroactiva.

Outra coisa, face à qual nos podemos questionar é a razão pela qual é precisa uma reconstrução, é certo que *more geometrico* possível, quando se obedece a um esquema necessitarista, tal como vai aparecer completamente formulado no *De Corpore*.²³ Na realidade, o que o que Hobbes assumiu como uma racionalidade natural, fruto de uma razão certificadora, é afinal histórico, e o que ele pretende certificar revela-se antes uma fonte preciosa em primeira mão para desvelar um processo justificativo, agora sim circular, de dominação.

Não admira, pois, que Hobbes afirma estarem os sujeitos da sociedade política proibidos de resistir à autoridade, já que resistiriam a si próprios, sendo autores da sociedade política. Di-lo literalmente Hobbes, da seguinte forma:

cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita pelo seu soberano estar-se-á a queixar daquilo de que ele próprio é autor.²⁴

Se os sujeitos só são qualificados politicamente como tal pelo soberano, que os faz sujeitos porque a eles estão sujeitos, isto é, sujeita-

23. Por isso mesmo, não nos parece que a tensão lógica esteja no essencial em saber porque é que Hobbes considera naturais tanto a lei natural como o direito natural, *pace* Montserrat Herrero (M. HERRERO, *op. cit.*, 21-22), antes no porquê da necessidade de ter de fazer algo de tão grande amplitude (o processo de dessocialização), através de meios tão ingentes (o poder absoluto do soberano, ultimamente tão criatural quanto as demais criaturas), quando o princípio necessário, por si, deveria de ter meios de corrigir qualquer disfunção maior. A não que Hobbes seja um pensador de sistema. Contudo, não parece que o seja. Mas então teríamos, isso sim, outro problema a montante: tentar defender um mecanicismo genérico sem uma ideia sistémica clara, a única a poder acolher um tal mecanicismo, com maior ou menor determinismo.

24. *Ibidem*, cap.XVIII, 151. Esta linha vai ter continuidade, como se pode observar em Rousseau, consciente ou inconscientemente preso da mesma armadilha quando afirma que sendo o soberano formado apenas pelos particulares que o compõem, ele não tem nem pode ter interesse contrário aos deles". Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* in [...], *Écrits Politiques* (Le Livre de Poche. Librairie Générale Française, Paris, 1992) livro I, cap. VII, .230.

dos, eles são na realidade autores; claro está, na justa medida em que são os fragmentos de um processo de dessocialização encetado pelo soberano. É o soberano a dar pela primeira vez vida aos *in-divíduos*, a dar-lhes consistência autoral, na peculiar condição de súbditos sem resto.²⁵ Os indivíduos são uma extensão do soberano, corpo do Estado, e nesse sentido são autores, porque unidades, troços, parte integrante por inteiro de um todo que os constitui, segundo uma razão unificadora e sistemática em torno de um princípio genético incontroverso, e do qual não se podem eximir, porquanto as parcelas são também esse todo, são dele, e só por isso têm ser. Apenas o soberano é livre, ele está acima das obrigações, da lei, porquanto ele é o legífero, não estando sujeito às leis, antes dependendo as leis de sua vontade. O soberano é a lei, ou melhor, a lei é do soberano porquanto em relação ao quadro legal, e no nosso tempo, constitucional erigido, só o aceita até nova decisão em contrário: quando? Quando (tautologicamente) achar que sim.²⁶

Não existem pontos de fuga ou resistência, a não ser a consciência privada, a que o século XVII ainda atribui uma importância

25. Tem razão Derrida, mas num literalíssimo sentido, quando diz que a máquina protésica do Estado em Hobbes deve prolongar, mimar, reproduzir no detalhe o vivente conflitual que a produz. Cfr. J. DERRIDA, *Le Souverain Bien/O Soberano Bem [edição bilingüe]* (Palimage, Viseu, 2005) 97. Na verdade ela só tem sentido em função do particular vivente chamado *indivíduo* que lhe está destinado e que sem essa máquina soberana também nunca teria viabilidade. Outra coisa é dizer que são os indivíduos, mediante contrato, a erigir o soberano e que este reproduz, concentrando-os em si, o direito de vida e de morte dos indivíduos em estado de natureza, a antropologia conflitual. Não estamos a argumentar que Derrida o afirma, mas essas alegações consabidas devem ser tomadas precisamente ao contrário, como já vimos: o pacto está previamente avocado ao soberano e ao soberano se deve o estado conflitual latente, que sempre evita tornar patente mediante o férreo controlo da força. O soberano excita o conflito, transformando as pessoas em indivíduos, átomos rivais, para desarmar no mesmo passo os potenciais conflituantes.

26. Não diz outra coisa Hobbes: “o soberano de um Estado, quer seja assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Dado que tem o poder de fazer revogar as leis pode quando lhe aprouver libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas: por consequência, já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser. E a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado”. Cfr. T. HOBBS, *Leviatã* cit., cap. XXVI, 218.

política muitíssimo relativa. Porque quando essa importância se vier a concretizar, o soberano arranjará meios de a debelar, e não só o totalitário, mas também o liberal, entre outras coisas, por meio da sociedade de espectáculo, ou por meio da *doxa* de que não há alternativas decentes, o mesmo é dizer que todas as alternativas se desenrolam de acordo com os procedimentos liberais, e logo são liberais de cabo a rabo, ou quase, e portanto, não são alternativas.²⁷

Em suma, se tudo o que há são indivíduos, e se o soberano é uma divindade mortal, os contratantes parecem ser os sujeitos do poder que terão instituído; parecem ser livres, detentores de uma liberdade possessiva, privativa, quer dizer, negativa. Todavia, e voltámos ao mesmo, logo que se comecem a qualificar os níveis, a perceber os mecanismos de retroacção de todo o dispositivo explicativo, compreende-se que não só a manutenção dessa putativa liberdade depende do ferrete soberano, sob pena dos indivíduos se destruírem mutuamente, como a própria criação da liberdade é uma operação de controlo do ferrete soberano. Em síntese, aquilo que se pode compreender quando se começam a qualificar os níveis analíticos é o sentido da sujeição... perdão, da subjectividade (no estrito sentido até aqui afirmado de individualização) ... perdão outra vez, porque afinal vai dar ao mesmo.

27. O célebre consenso de sobreposição representa bem o que dizemos: o essencial reside nos aspectos procedimentais, enxutos de qualquer concepção abrangente tida como dirimente. Porque, na realidade, a concepção abrangente individualista-contratualista-possessiva liberal está lá implícita como a única possível, exautorando, em caso de dúvida, todas as outras, em nome de uma neutralidade inexistente. Veja-se, na qualidade de arauto *maximus* da perspectiva acabada de esquisar, J. RAWLS, *O Liberalismo Político* (Presença, Lisboa, 1996) em especial a lição quarta da 2ª parte, 141-174; obra que parece ser entendida como um avanço (?) em termos de concretização política comparativamente *A Theory of Justice*. Para quem evoca tanto um racionalismo ilustrado pela empiria e curtido pela experiência carregada de senso comum, onde está a naturalidade e a obviedade do individualismo, do contratualismo, da lógica proprietária, desde logo historicamente? Ou não será aqui o senso comum, o diz-se, o é-se, o faz-se, o reino da impropriedade a falar? Acerca das dificuldades, inclusive técnicas, de Rawls para manter a neutralidade dos procedimentos políticos em relação a concepções abrangentes, veja-se R. MATE, *Tratado de la Injusticia XX Conferencias* Aranguren, “Isegoría” 45 (2011) 445-487, e ainda, F. LIZÁRRAGA, *Rawls, La Estructura Básica y el Comunismo*, “Isegoría” 44 (2011) 115-137.

BIBLIOGRAFÍA

