

---

## 6 - LIBERDADE E OBRIGAÇÃO POLÍTICA

### I

Hobbes, ao passar em revista, no *Behemoth*, pelos inimigos da monarquia Stuart, reserva algumas de suas palavras mais duras de desprezo aos "fidalgos democráticos" e seu "designio de mudar o governo de monárquico para popular, que eles chamavam Liberdade" (Manuscrito de St. John, MS 13, p.24; cf. Hobbes, 1969b, p.26). Contudo, no momento da publicação do *Leviatã*, na primavera de 1651, esses mesmos fidalgos tinham-se solidamente estabelecido nos assentos do poder soberano, depois de ter proclamado, em maio de 1649, que a Inglaterra era agora "uma República e Estado livre" (Gardiner, 1906, p.388). Qual seria, então, segundo Hobbes, a atitude correta a adotar diante desses acontecimentos sem precedentes, que no *Behemoth* descreve como uma revolução? (Manuscrito de St. John, MS 13, p.189; cf. Hobbes, 1969b, p.204). A autoridade do Parlamento Rump deveria ser aceita com relutância, ou acolhida positivamente, ou, ainda, resistida a todo custo como muitos monarquistas continuavam a ansiar?

Em várias passagens do *Leviatã*, Hobbes deixa muito claro que olha com desprezo o novo regime e seus apoiadores. Quando, no capítulo 18, fala dos que derrubaram a monarquia e conduziram seu soberano à morte, assinala que tais atos jamais poderão ser justificados (Hobbes 1996, p.122, 124).<sup>1</sup> Quando

---

<sup>1</sup> Para a distinção hobbesiana entre monarquia absoluta e tirania, cf. Hoekstra (2001).

retorna no capítulo 29 aos que defendem o ato do regicídio, não hesita em acrescentar que tais inimigos da monarquia são loucos, próprios unicamente para serem comparados a cachorros loucos (Hobbes, 1996, p.226). Uma vez mais, na Revisão e Conclusão do livro, condena os que combateram contra Carlos I, com a observação que deveria ter acrescentado à sua lista das leis da natureza uma outra lei suplementar nomeadamente “*que todo homem é impellido pela natureza, à medida que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz*” (Hobbes, 1996, p.484).

Hobbes volta ao ataque no *Behemoth*, falando com uma franqueza ainda maior proporcionada pelo ponto de vista vantajoso e seguro do mundo da Restauração. Ele assegura a Lorde Arlington em sua Epístola dedicatória que “nada pode ser mais instrutivo em favor da lealdade e da justiça que a lembrança, enquanto durar”, das últimas guerras civis (Manuscrito de St. John, MS 13, Ep. Ded.; cf. Hobbes, 1969b, Ep. Ded.). E acrescenta, no corpo do texto, com uma ferocidade não diminuída, que ninguém poderia imaginar um catálogo mais longo que o dos “vícios, ou dos crimes, ou das loucuras da maior parte dos que compunham o Parlamento Longo”.<sup>2</sup>

Contudo, a despeito da violência de suas polêmicas, Hobbes, planejou todo o *Leviatã* como uma obra irênica. Reconhece de bom grado, especialmente na Revisão e Conclusão, que a monarquia Stuart perdeu a batalha, e que o Parlamento Rump preenche agora o dever mais fundamental de um governo, o de prover segurança e paz. Assim sendo, Hobbes mostra-se disposto não só a fazer ele próprio a paz com a República inglesa como a estimular os outros a fazer o mesmo. Defende os que se submetem, e tenta também, mais ambiciosamente ainda, mostrar que todo mundo tem, em consciência, a obrigação positiva de obedecer ao novo regime. Quando, em 1656, publicou as *Six Lessons* [Seis lições] em resposta aos seus críticos, considera um de seus maiores motivos de orgulho que o *Leviatã* tenha “disposto a mente de um milhar de fidalgos a uma obediência conscienciosa ao atual governo, que

de outro modo poderiam ter vacilado àquela altura” (Hobbes, 1854b, p.336).

Vários comentaristas argumentaram recentemente que esses comprometimentos constituem uma traição a alguns dos princípios mais caros a Hobbes.<sup>3</sup> Sustentam que, antes de, na Revisão e Conclusão do *Leviatã*, introduzir o tema da relação mútua entre proteção e obediência, ele sempre estivera pronto a defender o ideal do direito hereditário inalienável.<sup>4</sup> Contudo, como vimos, Hobbes sustenta consistentemente que a razão fundamental para que nos submetamos ao governo é a esperança de receber segurança e defesa. Ele já havia nos dito em *Os elementos* que “o fim pelo qual um homem abandona, em benefício de outrem, o direito de proteger e defender a si mesmo, por seu próprio poder, é a segurança que, por esse meio, espera” (Hobbes 1969a, 20.5, p.110). Daí se segue, como o *Do cidadão* acrescenta, que “se uma República acaso caísse em poder de seus inimigos, todos os súditos retornariam imediatamente do seu estado de sujeição civil ao de sua liberdade natural”, pela simples razão de que seu governo não mais pode continuar a lhes oferecer proteção.<sup>5</sup>

A mesma doutrina é repetida não apenas na Revisão e Conclusão do *Leviatã*, mas em muitas passagens anteriores do texto. A discussão mais completa pode ser encontrada no capítulo 21, ao final da análise sobre a liberdade dos súditos. “A obrigação que tem os súditos para com o soberano”, nos é aí assegurado, “é entendida como válida unicamente pelo tempo em que o poder, mantendo-se, for capaz de protegê-los” (Hobbes, 1996, p.153). Hobbes admite que dos soberanos talvez possa ser dito que conservam seus direitos mesmo depois de terem sido conquistados, mas insiste que em tais circunstâncias se extingue a obrigação dos

<sup>3</sup> Esta afirmação já recebeu críticas de Hoekstra (2004), a quem muito devo por esta discussão. Para outras discussões sobre a posição de Hobbes, cf. Metzger (1991, p.131-57); Fukuda (1997, p.61-8).

<sup>4</sup> Por exemplo, Tuck (1996 p.ix, xlii) afirma que Hobbes abandonou o monarquismo apenas ao final do *Leviatã*, um argumento desenvolvido em Baumgörl (2000, que sustenta (p.36) que a “volta-face” de Hobbes na Revisão e na Conclusão marca sua “primeira rejeição do princípio do direito hereditário inalienável”.

<sup>5</sup> Hobbes (1983, 7.18, p.159): “si civitas venentim potestatem hostium [...] a subiectione civili, in libertatem [...] naturalem [...] simul se recipiunt cuncti cives”.

<sup>2</sup> Manuscrito de St. John, MS 13, p.144; cf. Hobbes (1969b, p.155).

membros do corpo político (Hobbes, 1996, p.230). A razão, reitere, é que “quem quer proteção vai procurá-la em toda parte”: se a perde, não mais está obrigado; se a encontra alhures, não só incorre em uma nova obrigação, como agora lhe é requerido “que proteja seu protetor pelo tempo que puder” (Hobbes, 1996, p.230). Quando Hobbes nos informa, ao final de sua Revisão e Conclusão, que compôs o *Leviatã* “sem outro designio que o de colocar diante dos olhos dos homens a relação mútua entre proteção e obediência”, está sublinhando um princípio que tem sido em todos os momentos fundamental à sua teoria da obrigação política (Hobbes, 1996, p.491).<sup>6</sup>

Hobbes contesta ulteriormente a ideia de um direito hereditário no célebre frontispício emblemático do *Leviatã*. Sua imagem do Estado como essencialmente uma força protetora corporifica um desafio poderoso aos princípios legitimistas, e especialmente, talvez, à representação mais extraordinariamente influente daqueles princípios, no frontispício, não menos célebre, do *Eikon Basilike*, a mais popular das muitas celebrações monarquistas de Carlos I como um mártir de sua causa.<sup>7</sup> (Figura 17).<sup>8</sup> O *Eikon* foi publicado pela primeira vez no início de 1649, como uma obra do próprio rei, embora tenha sido produzido principalmente por John Gauden, o futuro capelão de Carlos II.<sup>9</sup> O frontispício mostra o rei Carlos (como a página-título declara) “em sua solidão e sofrimento”, ajoelhado diante de um livro aberto no qual lemos “em tua palavra deposito minha esperança”.<sup>10</sup> Malgrado seu Estado perdido, o rei é mostrado como o portador inquestionável da soberania. Ele endossa as insígnias completas da realeza, apesar de rejeitar sua

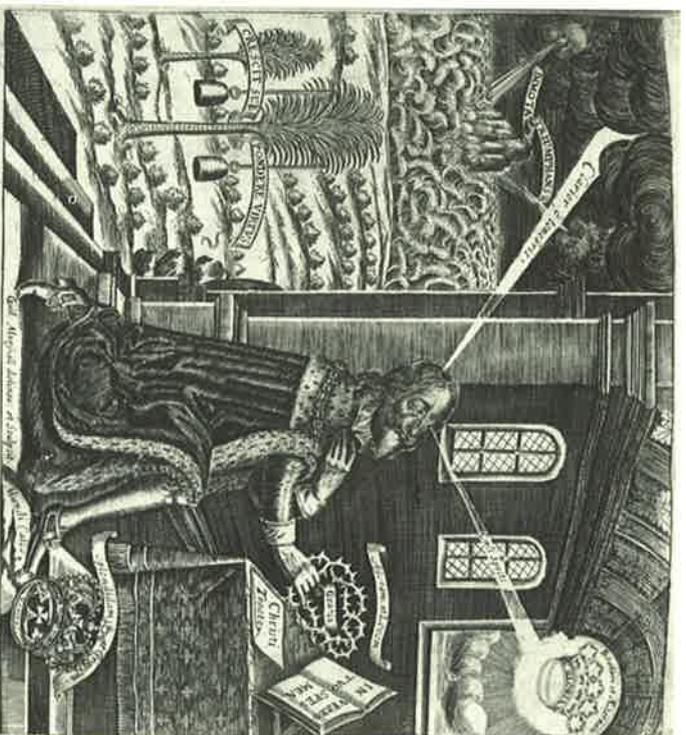
<sup>6</sup> Minha ênfase sobre este ponto se deve muito a Hoekstra (2004).

<sup>7</sup> Bredekamp (1999, p.95-7) já empreendeu esta comparação, bem como ofereceu uma explicação geral da iconografia hobbesiana, à qual muito devo.

<sup>8</sup> [Gauden] (1649), frontispício dobrável, na sequência de sig. A, 4<sup>a</sup>, gravação assinada por William Marshall. Sobre os diferentes estados do projeto de Marshall, cf. Madan (1950, apêndice 6, p.177-8). A versão aqui reproduzida (British Library) foi listada por Madan (1950) como a vigésima sexta de um total de 1.649 cópias. Trata-se de uma versão rara: era mais comum publicar-se o “Esclarecimento do Emblema” (“The Explanation of the Embleme”) numa folha separada.

<sup>9</sup> Sobre Gauden e seu papel na produção do “livro do rei” (“king’s book”), cf. Wilcher (2001, p.277-86).

<sup>10</sup> [Gauden] (1649, frontispício): “in verbo tuo spes mea”.



**The Explanation of the EMBLEME.**

*Proferendus genus suae castae, gratia, gravibus,  
A Regis speranda, sicuti. Plura et Depredata, sicuti.*

*At, eadem unquam Fictus Ventus, ferrem  
Sicuti, Regni, Rapos immota, sicuti.*

*Clarior et tenebris, caelestis stella, sicuti,  
Videtur et ardens, sicuti, sicuti triumpho.*

*Haec fulgentem rutilo, sicuti, micantem.  
Hic, sicuti, Carviam, sicuti, calico Coronam.*

*Synochium, et ferriculum, in Spes mea, sicuti,  
Sicuti, sicuti, non est, sicuti, molitum.*

*Armeniam, sicuti, fidei, sicuti, beatam  
Sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti.*

*Quae Venim, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti,  
Sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti.*

**Te X<sup>ra</sup> sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti, sicuti.**

*And at the unmoved Rock out-brave;  
The beithrew Winds and raging waves:  
So triumph I, and shine more bright  
In sad affliction; Darkness night*

*That Spheoid, but yet tollom Crown  
Regardfully I temple down.*

*With joy, I take this Crown of thorn,  
Though sharp, yet easie to be born.*

*That heurlic Crown, already mine,  
I view with ease of Faith divine*

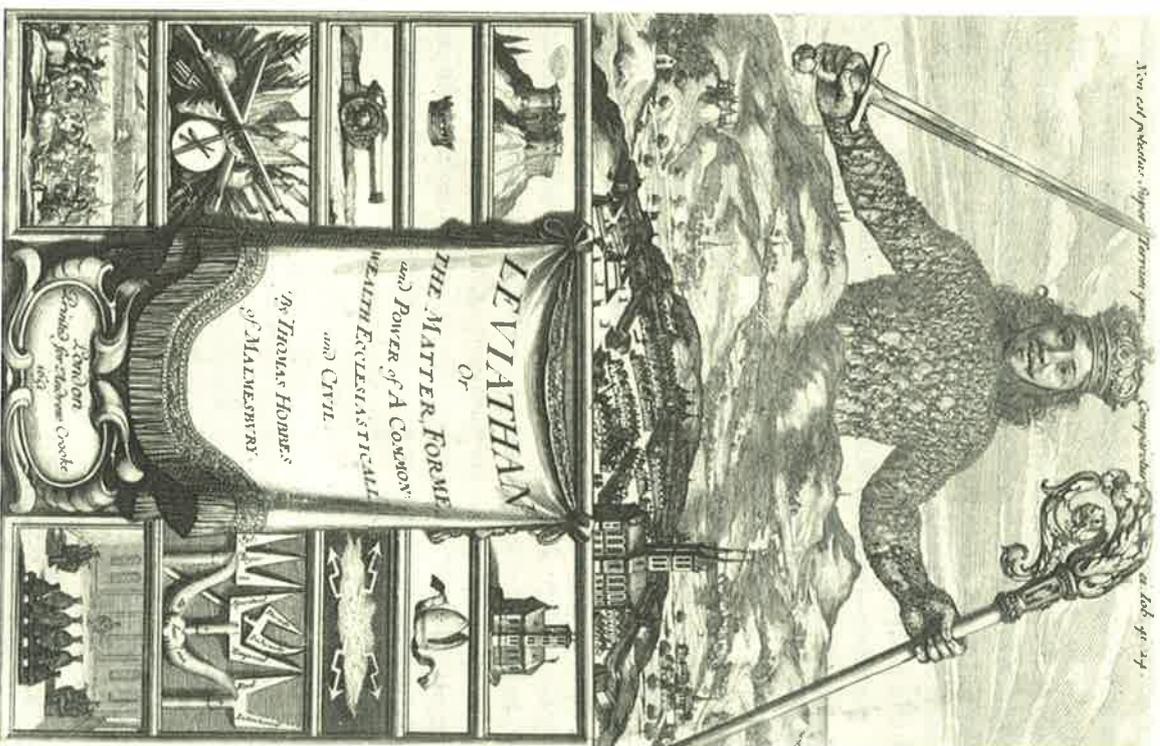
*I sight vain things; and do embrace  
Glorie the just reward of Grace.* a.d.

17. [Gauden, John] (1649). *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitudes and Sufferings*, London, frontispício.

coroa real (em cuja borda está escrito "vaidade") em favor da coroa de espinhos que está carregando e da coroa da glória celeste na qual fixa seu olhar atento.<sup>11</sup> A natureza de sua soberania é pintada em termos fortemente pessoais e com a ênfase posta na grandeza de suas qualidades morais. Ele é um rochedo que, agitado pelas tempestades e pelo mar alto, "triumfa, inamovível",<sup>12</sup> e nós somos assegurados de que, como no caso da palmeira, quanto maior são os gravames de que está carregada tanto mais sua virtude vai crescer e resistir.<sup>13</sup>

Com mais clareza ainda, nos é mostrado que o rei tem uma ligação direta com Deus, e consequentemente seu poder é de natureza divina e inalienável. Não há nenhuma sugestão de que o povo possa ter desempenhado qualquer papel na instituição de sua autoridade. Seus súditos apenas são mencionados nos versos latinos que dão "a explicação do emblema", no quais nos é dito que o vento e as ondas significam sua fúria, diante da qual o rei permanece inabalável.<sup>14</sup> A página-título fala de "sua Majestade sagrada", ao passo que o próprio emblema proclama que ele "brilha com muito mais luz nas sombras" nas quais tem sido deixado.<sup>15</sup> A razão dessa confiança, nos é claramente mostrada, nasce do fato de a luz, que continua firmemente a iluminá-lo, vir diretamente do céu.

Voltando ao frontispício do *Leviatã* (Figura 18) (Hobbes, 1651), vemos-nos confrontados com uma representação do poder soberano fortemente contrastante com a anterior, e que visivelmente aceita, mais que desafia, as mudanças revolucionárias que acabam de ter



18. Hobbes, Thomas (1651). *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, frontispício.

<sup>11</sup> Covarrubias (1610, fo. 207), mostra de um modo semelhante a figura régia rechaçando sua coroa, globo e cetro, enquanto tenta alcançar uma coroa celestial.

<sup>12</sup> [Gauden] (1649, frontispício): "immota triumphans". A imagem de uma pedra inabalável sob tempestades era popular na literatura emblemática. Cf., por exemplo, Montemay (1571, p.13); Whitney (1586, p.96); Covarrubias (1610, fo. 287); Peacham (1612, p.158); Wither (1635, p.97, 218); Baudouin (1638, página-título).

<sup>13</sup> [Gauden] (1649, frontispício): "crescit sub pondera virtus". Para esta interpretação do simbolismo da palmeira, popular entre os autores de emblemas, cf. Alciato (1550, p.43); Boissard (1593, p.37); Baudouin (1638, p.511).

<sup>14</sup> [Gauden] (1649, frontispício) *Explanation*, versão latina, linhas 3-4: "fluorem luti Populi Rupes immota repello".

<sup>15</sup> [Gauden] (1649, frontispício) repetido no "Esclarecimento" (*Explanation*), versão latina, linha 5: "clarior e tenebris... consuco". Cf. o emblema "Tanto clarior" em Peacham (1612, p.42).

lugar.<sup>16</sup> É bem possível que Hobbes tenha pessoalmente contribuído à concepção da imagem, e está fora de dúvida que deu sua aprovação, posto que uma versão sua serve de frontispício à cópia manuscrita do *Leviatã* com a qual presenteou o futuro rei Carlos II no fim de 1651.<sup>17</sup> É certo que essa iconografia reflete um conhecimento íntimo da filosofia civil de Hobbes, e especialmente da sua análise intencada e distintiva das relações entre a multidão, o soberano e a República ou o Estado.<sup>18</sup>

Hobbes argumenta nos capítulos 16 e 17 do *Leviatã* que se institui um Estado quando os membros individuais de uma multidão estabelecem uns com os outros uma convenção que autoriza uma pessoa "artificial" a exercer a soberania sobre eles. Por pessoa "artificial" Hobbes entende simplesmente um representante, uma pessoa com o direito de falar e agir em nome das outras. Como explica no início do capítulo 16, quando as palavras e as ações de uma pessoa "são consideradas como representando as palavras e as ações de outrem, então esta é uma "pessoa fictícia ou artificial" (Hobbes, 1996, p.111). O argumento preciso de Hobbes sobre a natureza da convenção que serve a instituir um Estado é, portanto, que os membros de uma multidão autorizam uma pessoa singular natural (homem ou mulher), ou, ainda, um grupo de pessoas naturais (uma assembleia), a endossar a pessoa artificial de seu

representante soberano, em consequência do que os membros da multidão se tornam os Autores de todas as ações realizadas a partir desse momento em seu nome.<sup>19</sup>

Hobbes argumenta a seguir que autorizar um representante soberano tem por efeito converter os membros individuais da multidão em uma única Pessoa. Como afirma no capítulo 16, "uma multidão de homens toma-se uma pessoa quando estes são representados por um homem ou uma pessoa" (Hobbes, 1996, p.114). A razão dessa transformação é que, tão logo um indivíduo ou uma assembleia é autorizada a exercer o poder soberano, tudo que o soberano quer e ordena a seguir conta como a vontade de todos. Mas isso significa dizer que os membros da multidão, pela mediação de seu soberano, são agora capazes de querer e agir com uma voz singular. Pode-se dizer, portanto, que eles criaram "uma unidade real de todos, em uma única e mesma pessoa, realizada por uma convenção de cada um com cada um" (Hobbes, 1996, p.120).

Certamente isso não quer dizer que a Pessoa engendrada pela união da multidão é alguém real ou substancial. Antes, ela equivale, nas palavras de Hobbes, a nada mais que a uma Pessoa "por ficção" (Hobbes, 1996, p.113). Como enfatiza, "é a unidade daquele que representa, não a unidade do representado, que torna uma a pessoa", e "unidade não pode ser concebida em uma multidão sob uma outra forma" (Hobbes, 1996, p.114). Como Hobbes, contudo, realinha no capítulo 17, o efeito sobre a multidão ao concordar em instituir um representante soberano é que "possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade", o que "é o mesmo que dizer" que eles "designam um homem ou uma assembleia para representar suas pessoas" (Hobbes, 1996, p.120). Podemos agora falar da Pessoa da multidão, por oposição ao mero agregado de indivíduos que a compõem.

Como, então, designar essa Pessoa?<sup>20</sup> Conhecer a resposta permitirá identificar o verdadeiro titular da autoridade suprema que nossos representantes soberanos estão simplesmente autorizados

<sup>16</sup> Para a tentativa mais completa de explicar a iconografia hobbesiana, cf. Corbett e Lightbown (1979, p.219-30). Embora ofereçam uma descrição extremamente fiel, não estou convencido de que se possa dizer o mesmo da interpretação global de ambos, pelas razões oferecidas abaixo. Uma análise com a qual concordo no essencial encontra-se em Bredekamp (1999, p.13-6).

<sup>17</sup> Para argumentos favoráveis a esta datação, cf. Tuck (1996, p.liii). A edição de Tuck inclui também (p.2) uma reprodução da versão manuscrita do frontispício. Para outras reproduções, cf. Bredekamp (1999, p.3) e Malcolm (2002, p.231). A principal diferença entre esta imagem e aquela que figura no texto é que, nesta última, os indivíduos que compõem o corpo do povo são mostrados em pé, com os olhos voltados ao soberano, ao passo que na primeira, são mostrados como faces que se dirigem em sua maioria para nós (embora um demonstrar medo enquanto dirige seu olhar ao soberano). Malcolm (2002, p.200-29) mostra que as particularidades da versão manuscrita podem ser explicadas pelo interesse de Hobbes nas perspectivas "curiosas" (isto é, anamórficas). Sobre o interesse de Hobbes pelo anamorfose, cf. Bredekamp (1999, p.83-97); Clark (2007, p.104-6).

<sup>18</sup> Como sublinhado em Malcolm (2002, p.200-1). Sobre a questão de saber qual artista concebeu o frontispício, cf. Bredekamp (1999, p.31-50).

<sup>19</sup> Sobre a "apropriação" (*owning*) das ações dos representantes por aqueles que os designaram, cf. Hobbes (1996, p.112).

<sup>20</sup> Este e o parágrafo seguinte foram amparados em Skinner (2007a, p.173-5).

a exercer, e desse modo investidos do direito de fazê-lo. Hobbes revela-nos, finalmente, o segredo em uma passagem fundamental, esplendidamente ressonante, do capítulo 17, em que descreve o momento no qual a convenção política tem lugar. O nome geral da "multidão assim unida em uma única pessoa", declara ele agora, "é REPÚBLICA, em latim CIVITAS" (Hobbes, 1996, p.120). Ao que acrescenta que, quando usamos o termo "República", isso equivale a falar em Estado.<sup>21</sup>

Com essas afirmações, Hobbes está enfim apto a enunciar uma definição formal de República ou Estado. Um Estado, ele declara, é "Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum" (Hobbes, 1996, p.121). Mas Hobbes acredita também que a Pessoa da República ou do Estado, como o rebento de não importa que união legal, merece receber seu próprio nome individual. Levando até o fim a sua metáfora do casamento e da procriação, chega logicamente ao ato de batismo apropriado, anunciando, no seu tom mais grave, que "é esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa" (Hobbes, 1996, p.120).<sup>22</sup>

O frontispício do *Leviatã* procura justamente ilustrar com exatidão essa teoria sobre a relação entre os súditos individuais, a pessoa artificial do soberano e a *persona ficta* da República ou do Estado.<sup>23</sup> Hobbes, deve-se admitir, não consegue, em termos visuais, realizar completamente as complexidades de seu argumento. Ele observa repetidamente no curso de seu texto que o

soberano é "a alma da República", a *anima* que serve a unificar e, portanto, a animar os membros desunidos da multidão ao falar e agir em seu nome (Hobbes, 1996, p.153).<sup>24</sup> Mas, se não resta dúvida de que o frontispício consegue comunicar que a pessoa artificial do soberano exerce o poder da população em seu conjunto, não é capaz de representar a ideia específica de uma força que o anima. Hobbes é obrigado a recorrer a uma figuração mais tradicional do soberano, qual seja, como a cabeça mais do que como a alma da República ou do Estado.

Contudo, Hobbes foi bem-sucedido ao criar uma representação constrangedora (e imensamente influente)<sup>25</sup> da autoridade suprema, que oferece um contraste fascinante com o frontispício do *Eikon Basilike*. Uma diferença cardinal é que, no esquema de Hobbes, não há nenhuma sugestão de que o poder de nossos governantes possa ser divino na origem nem no caráter. Pelo contrário, a cabeça do soberano, que cinge a coroa real, é mostrada elevando-se do corpo do povo, confirmando explicitamente a asserção de Hobbes no texto que o direito do soberano "procede" sempre de um pacto feito por seus súditos (Hobbes, 1996, p.246). Ao mesmo tempo, os indivíduos que se reuniram para se submeter à sua autoridade são retratados como constituindo os membros e o corpo do Estado, subvencionando desse modo o conjunto de sua força civil e militar. Assim, o soberano é mostrado devendo sua posição inteiramente ao suporte de seus súditos, e, se olharmos com mais atenção, veremos que ele está sustentado pelo conjunto da sociedade civil: com a presença de mulheres bem como de homens, e de crianças bem como de adultos, de soldados bem como de civis.<sup>26</sup> Uma vez mais, a imagem de Hobbes reflete muito de perto seu texto, no qual argumenta que todos os súditos "sustentam" o poder do soberano "sob" o qual eles convencionaram viver.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Cf. Hobbes (1996, p.9) onde esta equivalência é pela primeira vez observada.

<sup>22</sup> Malcolm (2007b) mostra que Hobbes está recorrendo aqui a uma tradição particular do comentário bíblico – tendo Jacques Rouduc como principal representante –, na qual a figura do "Leviatã" é utilizada para designar o nome de muitos que se tomam um só. As referências de Hobbes aos monstros marinhos também possuem significação emblemática, sobre a qual se pode consultar Farne (2001).

<sup>23</sup> Sobre a concepção hobbesiana do Estado como uma "pessoa fictícia" (*persona by fiction*), cf. Jaume (1983); Runciman (2000).

<sup>24</sup> Cf. também Hobbes (1996, p.226-7, 230, 397).

<sup>25</sup> Sobre a influência da imagem, cf. Bredenkamp (1999, p.131-7).

<sup>26</sup> Algumas crianças podem ser vistas no braço direito do *Leviatã*, próximo ao coração do *Leviatã*, um homem porta um elmo; os barretes (em vez dos chapéus) usados por alguns adultos sugerem que era possível a presença de mulheres.

<sup>27</sup> Hobbes (1996, p.128) refere-se à vida dos súditos "sob" (*live under*) as monarquias e as democracias; Hobbes (1996, p.200) fala de como os súditos *apóiam* (*uphold*) o poder do soberano.

Outro contraste, e não menos importante, é que Hobbes não manifesta o menor interesse pelas virtudes nem pelos direitos da pessoa do soberano. Em uma passagem da Epístola Dedicatória ao *Leviatã*, chama atenção de maneira explícita para esse caráter deliberadamente restritivo de sua concepção, ao assinalar que “não falo dos homens, mas (no abstrato) da sede do poder” (Hobbes, 1996, p.3). Tal como no texto, também na representação emblemática de seu argumento, a ênfase recai inteiramente sobre a ideia do poder efetivo, e, por conseguinte, sobre a capacidade de o soberano estar acima e mesmo de envolver seus súditos.<sup>28</sup> Se o rei, no frontispício do *Ericon Basilike*, permanece irrevogavelmente soberano mesmo na derrota, no *Leviatã*, a pessoa artificial do soberano a quem todo mundo “dirige o olhar” é representada acima de tudo como uma força protetora sem igual. É por esse seu poder completo que, como Hobbes sublinha no seu texto (citando Bodin), ele está apto a “mantê-los todos em reverência” (Hobbes, 1996, p.118).<sup>29</sup> Os súditos que compõem o corpo do Estado, alguns dos quais estão ajoelhados,<sup>30</sup> oferecem-se, com apropriada reverência, ao poderio de seu príncipe. Mas o que eles reverenciam é seu poder de lhes garantir segurança e paz.

O frontispício sugere que o Estado soberano deve sua capacidade para dominar seu território – tanto a cidade pequena quanto o campo – ao fato que o representante soberano do Estado une em sua pessoa todos os elementos da autoridade, a eclesástica como a civil. O último elemento é simbolizado pela espada em sua mão direita, o anterior pela cruz episcopal na esquerda. Ele é juiz em todas as causas tanto no campo espiritual quanto no temporal. A consequência, como o versículo do livro de Jó acima de sua cabeça proclama, é que “não há poder na terra que se lhe possa comparar”.<sup>31</sup>

Essa figuração da multidão unida constituindo uma Pessoa sob a vontade de um soberano único atua por sua vez como uma força

unificante e pacificadora. Sob a paisagem ensolarada e pacífica, na qual assoma a pessoa artificial do soberano, vemos tendências potencialmente perturbadoras na forma de pretensões variadas à autoridade civil e eclesástica, todas as quais, como o calambur visual de Hobbes acentua, precisam ser “mantidas sob” o poder do Estado *Leviatã*, a fim de que seus súditos fiquem protegidos e assegurados adequadamente. Essas tendências perturbadoras são ilustradas nos dois conjuntos de cinco painéis que somos convidados a, lendo-os horizontalmente, refletir sobre sua comparabilidade, bem como a, lendo-os verticalmente, refletir sobre sua capacidade cumulativa de perturbação.

Começando pelo alto, vemos à direita uma igreja e à esquerda um castelo com um canhão na fortificação cuspidor fogo. Sob a fortaleza, há um diadema, e sob a igreja uma mitra, símbolo dos que têm uma posição eclesástica equivalente. Sob o diadema avistamos um canhão apontado diretamente sobre a “República eclesástica e civil”, ao passo que sob a mitra visualizamos uma representação convencional – popularizada pelos numerosos livros de emblema – de um *fulmen*, ou raio.<sup>32</sup> Esta última havia simbolizado originalmente a vingança de Júpiter, mas, como o próprio Hobbes nota no capítulo 24 do *Leviatã*, acabou por ser usada para significar a *Fulmen excommunicationis*, o “Raio da excomunhão”, proclamado pela Igreja católica como um dos poderes do papa sobre os príncipes temporais (Hobbes, 1996, p.353).

Abaixo dessas imagens, um par de painéis grandes nos mostra, em um novo calambur visual, como essas pretensões ao poder são mantidas. Para escorar os anátemas da Igreja, há as armas afiadas e perigosas do arsenal verbal apresentadas aqui sob a forma das técnicas escolásticas do argumento bifurcado.<sup>33</sup> Essas últimas são mostradas para sustentar a afirmação segundo a qual,

<sup>28</sup> Para imagens análogas nas quais os súditos estão envolvidos à guisa de proteção pelos mantos de seus príncipes, cf. Bredekamp (1999, p.82-3).

<sup>29</sup> Cf. Bodin (1606, 6.4, p.706) sobre ser “mantido em reverência” (*kept in awe*).

<sup>30</sup> Pelo menos duas figuras do braço direito dianteiro do *Leviatã* encontram-se ajoelhadas.

<sup>31</sup> Hobbes (1996, frontispício): “Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Job 41.24”.

<sup>32</sup> Cf., por exemplo, Coustrau (1560, p.59); Camerarius (1605, Parte 1, fo. 37);

Haecht Goitshenhoven (1610, p.2); Schoonhovius (1618, emblema 56); Zinckgraf (1619, sig. N, 2°); Baudoin (1638, p.297, 339). O mais impressionante (tendo em vista que o livro se encontra no catálogo da biblioteca de Hardwick redigido por Hobbes) é que a mesma imagem aparece em *Governabilias* (1610, fo. 101).

<sup>33</sup> Sobre o garfo triplo à esquerda, lê-se “*Syllogis/mo*” (“*Syllogis/me*”); sobre o garfo duplo à direita, lê-se “*Real/Intencional*” (“*Real/Intentional*”); sobre os chifres abaixo, “*Dilema*” (“*Dilem/ma*”).

como o escrito sobre as duas bifurcações do centro nos lembra, os poderes da Igreja podem ser tanto espirituais quanto temporais, e podem reclamar o controle tanto direto quanto indireto sobre os Estados.<sup>34</sup> No mesmo plano, e sustentando analogamente o canhão, vemos um equipamento de guerra igualmente afiado e perigoso na forma do clássico “troféu” – uma imagem com um nos livros de *emblemata*<sup>35</sup> – consistindo de sabres cruzados, moquetes, picas e bandeiras, juntamente com um tambor para soar o chamado às armas.

O plano mais baixo mostra-nos o efeito cumulativo dessas fontes de desunião e de discórdia. Hobbes argumenta no capítulo 29 do *Leviatã* que uma causa de dissolução dos Estados é a falsa crença, propagada pelos doutores da Igreja Católica, segundo a qual “pode haver mais de uma alma (ou seja, mais de um soberano) em uma República”. Eles defendem essa proposição, Hobbes continua, “trabalhando as mentes das pessoas, com palavras e distinções que em si mesmas não significam nada”, mas que tendem a sugerir que os dirigentes da Igreja poderiam possuir o direito de “ter seus mandamentos respeitados como se fossem leis” (Hobbes, 1996, p. 226-7). As conclusões que eles avançam são absurdas, baseadas como estão em nada melhor que “a escuridão das distinções escolásticas e dos termos abstrusos”, mas a experiência tem demonstrado que é, todavia, fácil para uma Igreja criar “um partido suficiente para perturbar, e às vezes para destruir um Estado” (Hobbes, 1996, p. 227).

O plano inferior à direita nos mostra essas forças destrutivas em ação.<sup>36</sup> Uma *disputatio* escolástica está se desenrolando, observada por duas fileiras de doutores portando o alto barrete quadrado que os distingue como padres da Igreja Católica.<sup>37</sup> Dos dois lados em disputa, um se exprime com a palma aberta da retórica enquanto o lado oposto segura um livro aberto. Independentemente da *Quaestio*

sobre a qual discutem, eles suscitam em Hobbes, como declara no capítulo 29, as mais graves suspeitas e temores. “Quando o poder espiritual persuade os membros de um Estado” e, “por palavras estranhas e abstrusas, sufoca a compreensão das pessoas, semeia a incoerência nos espíritos, então, ou esmaga e oprime a República, ou a atremessa no fogo da guerra civil” (Hobbes, 1996, p. 227-8). E, à esquerda, o plano inferior nos deixa ver a conflagração, daí resultante, acontecendo. Vemos também um campo de batalha com tropas da cavalaria carregando e atirando umas sobre as outras, enquanto ao fundo duas linhas opostas de soldados com picas estão prontos para colidir em uma carnificina em massa. Tal é o resultado final, Hobbes sugere graficamente, ao se permitir a divisão dos poderes espirituais e temporais que deveriam estar firmemente reunidos nas mãos do soberano.

Embora a realização visual de Hobbes de sua teoria da soberania seja surpreendentemente original, não é completamente sem precedente na literatura emblemática inglesa. Em 1635, a *Collection of Emblemes* [Coleção de emblemas] de George Wither incluiu uma representação da autoridade suprema contendo vários aspectos comparáveis (Figura 19) (Wither, 1635, p. 179).<sup>38</sup> Wither mostra igualmente uma figura coroada elevando-se sobre uma paisagem ensolarada e pacífica, e também representada – em um calembur algo grotesco – como completamente ou pesadamente armada. Como o soberano de Hobbes, ela une em sua pessoa todos os elementos da autoridade civil e eclesiástica, incluindo a espada da justiça em uma de suas mãos direitas e o raio da excomunhão em uma das esquerdas. O epigrama que a acompanhava assegurava-nos que, “onde as muitas forças estão unidas, lá está o poder invencível” (Wither, 1635, p. 179).<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Lê-se sobre o garfo frontal ao centro “Espiritual/Temporal” (“Spiritual/Temporal”); sobre o garfo oblíquo, “Direto/Indireto” (“Directe/Indirecte”).

<sup>35</sup> Cf., por exemplo, Boissard (1593, p. 13) (Figura 4); Oraeus (1619, p. 56); Lipsius (1637, frontispício) (Figura 5).

<sup>36</sup> Neste ponto minha interpretação contrasta com a de Corbett e Lightbown (1979, p. 228-9).

<sup>37</sup> Como observado em Corbett e Lightbown (1979, p. 229).

<sup>38</sup> A imagem de Wither, por sua vez, é uma adaptação da representação do gigante Genão. Cf. Alciato (1550, p. 47).

<sup>39</sup> Sobre o lugar do livro de emblemas de Wither na cultura da Corte na década de 1630, cf. Farnsworth (1999).

*Where many-Forces joynd are,  
Unconquerable-power, is there*



19. Wither, George (1635). *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, London, p.179.

Entre as imagens de Wither e as de Hobbes, há, contudo, um contraste importante decorrente do fato de que Hobbes está preocupado não apenas com a importância de se juntar forças dispersadas, mas com a necessidade de um laço político muito mais forte. Enquanto o emblema de Wither ostenta as palavras “Concórdia Insuperável” na divisa latina ao redor de sua borda,<sup>40</sup> Hobbes sublinha no capítulo 17 do *Leviatã* que a convenção pela qual o Estado é instituído “é mais do que consenso, ou concórdia; é a unidade real de todas elas”, dando origem à autoridade protetora mais poderosa que seja possível engendrar (Hobbes, 1996, p.120).

<sup>40</sup> Wither (1635, p.179): “Concordia Insuperabilis”.

A consequência, Hobbes prossegue, é que o portador da soberania “tem o uso de um poder tão grande e forte a ele conferido que, por seu terror, ele está capacitado a conformar as vontades de todos, com vistas à paz interna e à ajuda mútua contra os inimigos externos” (Hobbes, 1996, p.120-1).

É essa concepção do Estado como uma força aterrorizadora e ao mesmo tempo protetora que o frontispício de Hobbes se esforça em representar. A moral transmitida pela imagem é clara e nula para o conforto da causa monarquista. A reverência com a qual vemos a população olhar para o soberano não é devida senão aos que contêm as forças perturbadoras, instaurando assim a segurança necessária para que seus súditos possam viver na prosperidade e em paz. Podemos talvez dizer do frontispício, o que Hobbes diz de seu inteiro tratado, que ele foi concebido “sem outro desígnio que o de colocar diante dos olhos dos homens a relação mútua que existe entre proteção e obediência” (Hobbes, 1996, p.491).

## II

A argumentação de Hobbes em defesa da República inglesa que até agora estive retratando é amplamente pragmática. Como resume ao final do capítulo 21 do *Leviatã*, asseverando basicamente que “o fim da obediência é a proteção”: se você é protegido, tem a obrigação de obedecer; se não mais está protegido, sua obrigação chegou ao fim (Hobbes, 1996, p.153). Mas ele está igualmente interessado em fundar sobre princípios sua defesa irênica da República inglesa: e, no *Leviatã*, leva a cabo esse projeto de duas maneiras conectadas, concluindo assim seu tratado com um acento muito mais elevado.

Hobbes impõe-se como primeira tarefa minar uma afirmação avançada por numerosos inimigos do Parlamento Rump sobre o papel presumido do consentimento na formação dos governos legítimos. Entre os que insistiam no sentido da indispensabilidade de um consenso explícito, o mais influente talvez tenha sido Edward Gee, um pregador presbiteriano bem conhecido e inimigo implacável dos Independentes, que publicou sua *Exercitation Concerning Usurped Powers* [Exercício sobre os poderes usurpados] no

fim de 1649.<sup>41</sup> O tratado de Gee começa declarando que "o voto do povo é a voz de Deus", de sorte que "a única justificação legítima de uma pretensão ao governo" é a que se apoia no consenso da população por inteiro ([Gee], 1650, p. 2-3). Como ele, contudo, explica a seguir, a nova República inglesa não está baseada sobre um ato de consentimento desse tipo; originou-se de uma "irrupção injuriosa e forçada" envolvendo posse e conquista com violência ([Gee], 1650, p. 10-1). Trata-se, portanto, de "pura usurpação, e isso em todas as dimensões do termo; e contra um governo legitimamente estabelecido" ([Gee], 1650, p. 8). Não podemos, portanto, ter obediência de obedecer às suas ordens, posto que o dever de fidelidade se destina não aos "intrusos violentos, mas aos magistrados oprimidos e violentamente expulsos" ([Gee], 1650, p. 16). É até mesmo possível ser-nos reconhecido um dever positivo de desobediência, posto que obedecendo a um conquistador eu retiro "ao magistrado legítimo o direito que ele tinha sobre mim, e o injúrio na fidelidade pela qual permaneço a ele ligado" ([Gee], 1650, p. 10).

A resposta de Hobbes a essa linha de ataque se vale de um argumento desenvolvido originalmente em *Os elementos da lei natural e política*. Ai havia admitido que, se é a justo título que temos reduzida a nossa liberdade natural, essa redução somente pode ter lugar com nosso próprio consentimento; do contrário, seríamos reduzidos à condição não de súdito, mas de escravo (Hobbes, 1969a, 17.11, p. 93; 22.3, p. 128). Acrescentara, contudo, que, quando nos submetemos a um conquistador por medo da morte, damos efetivamente nosso consentimento: submetemo-nos voluntariamente com vistas a preservar nossa vida, e pode-se dizer, portanto, que estabelecemos uma convenção com o vitorioso que nos conquistou (Hobbes, 1969a, 22.2, p. 128). No *Leviatã*, o desenvolvimento crucial é que Hobbes aplica agora esse argumento geral especificamente para defender o Parlamento Rump. Concorde, como anteriormente, que não podemos, sem nosso consento, nos submeter a nenhuma forma legal de poder soberano. A razão, como agora declara, é que

"ninguém pode suportar qualquer obrigação que não emane de um ato próprio, pois todos os homens são, por natureza, igualmente livres" (Hobbes, 1996, p. 150). Contudo, como antes, ele sublinha que, quando nos submetemos a um conquistador sob iminência de um golpe mortal, damos de fato nosso consentimento: realizamos um ato voluntário de submissão que tem por efeito nos impor, conscientemente, um dever de obediência.

Hobbes expõe as razões dessa sua conclusão no capítulo 20, onde examina o caso de uma associação civil dissolvida "por conquista, ou vitória na guerra" (Hobbes, 1996, p. 141). Quando tal catástrofe ocorre, as pessoas se veem diante da morte ou do cativeiro, da execução ou da escravização nas mãos dos que conquistaram a vitória. Mas, ao mesmo tempo, abre-se ao vitorioso a oportunidade de oferecer uma alternativa aos vencidos. Em vez de mantê-los "aprisionados, ou acorrentados" até decidir o que fazer com eles, pode fazer deles seus servos, permitindo-lhes uma liberdade corporal e aceitando sua confiança pelo tempo que cada um deles prometer de "não fugir nem fazer violência ao seu senhor" (Hobbes, 1996, p. 141).

Em outras palavras, o vencedor pode propor ao vencido uma escolha, e isso, por sua vez, significa que podemos imaginá-los deliberando sobre os termos da alternativa que se lhes oferece. O capítulo 20 do *Leviatã* nos mostra o processo de deliberação que poderia resultar. É provável que todo homem que pese os termos dessa alternativa concluirá que seu desejo primeiro é o "de evitar o iminente golpe mortal". Isso terá o efeito de formar sua vontade de tal maneira que o último apêndice do mecanismo de decisão será o medo da morte, o qual, por sua vez, o determinará a escolher "submeter-se àquele a quem teme" (Hobbes, 1996, p. 138, 141). O resultado mais provável será, portanto, uma decisão de tornar-se, de preferência, servo de seu conquistador que ser morto ou escravizado. Mas isso significa dizer que sua submissão é um ato de escolha, e, por conseguinte, que ele consente voluntariamente com os termos de sua submissão ao governo. Como Hobbes resume, todo mundo "pactua seja por palavras expressas, seja por outros sinais suficientes de sua vontade, que pelo tempo que durar sua vida, e a liberdade de seu corpo, o vencedor dele usará a seu bel-prazer" (Hobbes, 1996, p. 141).

<sup>41</sup> A página-título indica 1650 como o ano de sua publicação, mas na cópia de Thompson (British Library) esta data foi rabisçada e substituída por outra, a saber, "18 de dezembro de 1649" ("Decemb. 18th 1649"). Cf. também Wallace (1964, p. 394-5).

Com esse argumento, Hobbes está apto a pôr o dedo sobre o erro cometido por Edward Gee e outros pensadores presbiterianos que negavam que um governo legal pudesse ser fundado em um ato de conquista. Eles sustentam que o que outorga um direito de domínio sobre os que foram conquistados é o simples fato da vitória, e que, portanto, os vencidos jamais deram seu consentimento. Mas, como Hobbes pretendia ter mostrado, “não é, portanto, a vitória que dá o direito à dominação sobre os vencidos, mas sua própria convenção” (Hobbes, 1996, p.141). A razão pela qual um homem que foi conquistado contrata as obrigações de um verdadeiro súdito não é “por ter sido conquistado, ou seja, batido, capturado, ou posto em fuga”; é antes “por ter se rendido e submetido ao vitorioso”, convencionalmente ser seu servo pelo tempo em que sua vida e sua liberdade são poupadas (Hobbes, 1996, p.141). Ele tem as obrigações de um verdadeiro súdito porque consentiu voluntariamente com os termos de sua própria submissão ao governo.

Na Revisão e Conclusão do *Leviatã*, Hobbes aplica esse argumento para montar uma defesa mais específica em favor dos que, como seu próprio empregador, o Conde de Devonshire, se “compuseram” para recuperar suas propriedades sequestradas. Devonshire fora para o exílio no começo da guerra civil, mas conseguiu recuperar sua propriedade desde 1645, depois de se submeter ao Parlamento e pagar uma multa.<sup>42</sup> Em contraste, vários líderes monarquistas – entre os quais o antigo amigo de Hobbes, Edward Hyde – se recusaram firmemente, ao longo de toda a década de 1650, a oferecer um tal reconhecimento e de se pôr a serviço do regime da República.<sup>43</sup> Refletindo sobre essas escolhas contrastantes, Hobbes, de maneira característica, alinha-se mais com a causa do realismo que do desafio. Como observa de maneira enco-rtaçadora, se um súdito é “protegido pelo partido adverso em troca de sua contribuição”, deveria reconhecer que “essa contribuição (apesar de ser um fato de assistência ao inimigo) é em toda parte, enquanto algo inevitável, estimada ilícita; uma submissão total, que

não é outra coisa que assistência ao inimigo, não pode ser estimada ilícita” (Hobbes, 1996, p.484-5). Ele até mesmo acrescenta, com uma torção engenhosa, que os que se recusam a compor, e consequentemente têm suas propriedades confiscadas, estão fazendo – é argumentável – mais mal à sua causa que os que se submetem. “Se um homem considera que os que se submetem assistem ao inimigo apenas com uma parte dos seus bens, enquanto os que se recusam o assistem com o todo, não há razão para chamar sua submissão, ou conciliação de assistência, mas antes de um prejuízo ao inimigo” (Hobbes, 1996, p.485).

Uma vez reformulada sua visão alargada do consentimento, Hobbes está pronto para tratar do outro aspecto de sua defesa irênica da República inglesa.<sup>44</sup> Ele passa a desdobrar seu argumento de maneira a mostrar que o governo do Parlamento Rump pode ser justificado em bases muito mais sólidas do que muitos de seus próprios propagandistas haviam suposto. Entre esses, talvez o mais proeminente tenha sido Marchmont Nedham, o editor do jornal oficial do governo,<sup>45</sup> que publicara em maio de 1650 *The Case of the Commonwealth of England, Stated* [O caso da República inglesa afirmado], uma réplica inflamada ao “muito magnífico panfleto” de Edward Gee.<sup>46</sup> Nedham admite que o presente governo se originou de um ato de conquista, e que seu título está “fundado meramente na força” (Nedham, 1969, p.28). Mas, contra a insistência de Gee na necessidade do consentimento popular, Nedham responde brutalmente que, “se unicamente um apelo vindo do povo constitui uma magistratura legal, então terão sido muito raras as magistraturas legais no mundo” (Nedham, 1969, p.37). A verdade é que, Nedham retruca, a conquista não é só o meio mais usual de

<sup>42</sup> Metzger (1991, p.153-6) corretamente observa que a associação hobbesiana, presente no *Leviatã*, entre proteção e obediência, não constitui algo inédito. Mas infere, a partir disso, que não há nada de original na defesa que Hobbes empreende do regime republicano. Como vimos, porém, Hobbes não está dizendo no *Leviatã* que é a proteção em si que gera a obrigação de obedecer, e sim que devemos dar também o nosso consentimento. Ademais, à diferença dos pensadores anteriores citados por Metzger, Hobbes afirma que o ato de consentir é compatível com o fato de ser conquistado.

<sup>43</sup> Sobre Nedham no papel de editor desse jornal (*Mercurius Politicus*), cf. Frank (1980, p.87-8); Barber (1998, p.191-3).

<sup>46</sup> Sobre a réplica de Nedham a Gee, cf. Nedham (1969, p.36).

<sup>42</sup> Sobre os monarquistas que o compuseram, cf. Smith (2003, p.22-5, 108-9).

<sup>43</sup> Sobre esses fiéis súditos da monarquia, cf. Smith (2003, p.25-33, 109-14).

fundar governos, mas concede aos conquistadores um direito bem como um poder a governar. "Um rei pode, portanto, por direito de guerra, se conquistado, perder sua parte e seus interesses na autoridade e no poder", e quando isso acontece "a totalidade da autoridade régia" é "absorvida pelo partido prevalecente" (Nedham, 1969, p.36). Uma vez chegado ao poder, o partido vencedor "erige a seguir o tipo de governo que bem lhe apraz estabelecer, e este é tão válido *de jure* como se tivesse obtido o consentimento de todo o povo" (Nedham, 1969, p.36). Assim, a conclusão de Nedham é que "o partido prevalecente atualmente na Inglaterra" tem um direito e um justo título a ser nosso governante" e que não só eles podem, como mesmo devem, ser obedecidos, por ter a conquista a eles concedido "um direito de dominação sobre o partido conquistado" (Nedham, 1969, p.28, 40).

É bem possível que Nedham fosse um dos publicistas a quem Hobbes tinha precisamente em mente quando passou a criticar esse argumento na *Revisão e Conclusão do Leviatã*.<sup>47</sup> Como deplora no começo de sua discussão, "Constato por diferentes livros ingleses recentemente publicados que as guerras civis não ensinaram o bastante para os homens saberem o instante em que um súdito se torna obrigado para com o conquistador; nem o que é conquistar; nem como acontece que ela obriga os homens a obedecer às suas leis (Hobbes, 1996, p.484). A obedição de Hobbes aos que acreditam que a conquista pode ser uma fonte de obrigação é que eles cometem o mesmo erro que seus adversários presbiterianos. Eles sustentam que é "a vitória por si mesma" que dá "um direito sobre a pessoa dos homens" (Hobbes, 1996, p.485). Como consequência, eles confundem a situação em que alguém é conquistado com aquela em que ele é simplesmente vencido. Eles não conseguem ver que "aquele que é assassinado é vencido, mas não conquistado" e que "aquele que é tomado, e posto na prisão, ou em cadeias, não é conquistado, apesar de vencido" (Hobbes, 1996, p.485).

Hobbes replica, como antes, que a única maneira que torna possível haver um direito de dominação sobre as pessoas dos

homens é que consistam a ser governados.<sup>48</sup> O instante em que um homem se torna súdito de um conquistador é aquele instante em que, tendo a liberdade de submeter-se a ele, consente, seja por palavras expressas, seja por outros sinais suficientes, a ser seu súdito" (Hobbes, 1996, p.484). Contudo, como no capítulo 20, a afirmação crucial de Hobbes é que, quando nos submetemos sob o espectro da morte, engajamo-nos voluntária e justamente em um tal ato de consentimento. Uma vez mais, o exemplo que oferece é o de alguém que "recebe a vida e a liberdade sob promessa de obediência" (Hobbes, 1996, p.485). Ele sublinha que considera que os que aceitam essas condições, a fim de evitar a morte ou a escravização, escolheram e, portanto, consentiram. Assim, a razão pela qual seu conquistador adquire direitos de soberania sobre eles é que pactuaram e, portanto, concordaram em aceitar sua autoridade. Como Hobbes agora afirma, eles não foram simplesmente vencidos, mas conquistados. Resumindo seu propósito, ele termina oferecendo-nos, pela primeira vez, uma definição formal do que significa ser conquistado. "*Conquistado* é a aquisição do direito de soberania pela vitória". Esse direito é derivado não da própria vitória, mas da "submissão das pessoas", que elas sinalizam quando "contratam com o vencedor, prometendo obediência em troca da vida e da liberdade" (Hobbes, 1996, p.486).

Com essa conclusão ressonante, Hobbes chega ao seu ponto polêmico mais importante contra os que haviam defendido o Parlamento Rump com fundamentos meramente pragmáticos. Ele aceita, naturalmente, que o fato de ser protegido nos oferece sempre uma razão para prestar fidelidade a quem nos protege. Mas sua defesa, de longe a mais ambiciosa, do Parlamento Rump é que este merece ser obedecido conscientemente enquanto poder plenamente legal. Dos que aceitaram a sua proteção, recebendo em troca a preservação de sua vida e liberdade corporal, é possível ser dito que consentiram ser seus súditos por sinais suficientes. Mas

<sup>47</sup> Como sugerido em Hoekstra (2004, p.58).

<sup>48</sup> Este é ponto sobre o qual dediquei pouca atenção em Skinner (2002a, v.3, p.264-86), conforme bem observou Hoekstra (2004, p.58-64). Poder-se-ia dizer o mesmo de minha análise em Skinner (2002a, v.3, p.228-37). Parece-me que um erro análogo fragiliza a ideia (presente em Tarron, 1999) de que Hobbes simplesmente igualaria o poder ao direito.

isso, por sua vez, significa que eles têm agora um dever de consciência, e não simplesmente por motivos pragmáticos, de prestar a sua mais completa obediência ao governo. Eles estabeleceram um contrato com os vitoriosos, e porque "um contrato formado licitamente não pode ser quebrado licitamente", segue-se que todos estão agora "indubitavelmente obrigados a ser verdadeiramente súditos" (Hobbes, 1996, p.485).

Pouco depois de ter escrito essas palavras, Hobbes decidiu submeter-se pessoalmente ao novo governo.<sup>49</sup> Retornou a Londres, em janeiro de 1652, onde encontrou o Parlamento Rump e o Conselho de Estado dominados pela figura quase monárquica de Oliver Cromwell, triunfante depois da derrota final dos realistas na batalha de Worcester, em setembro de 1651. Em sua autobiografia, Hobbes lembra que "devia-me reconciliar com o Conselho de Estado, e, feito isso, retirei-me imediatamente em paz completa para dedicar-me, como antes, aos meus estudos".<sup>50</sup> Mais especificamente, retomou o trabalho sobre o seu sistema de filosofia tripartido, que conseguiu enfim terminar, publicando a primeira parte como *De corpore* em 1655 e a segunda como *De homine* em 1658. Com essas obras realizou finalmente a ambição de toda sua vida de criar um sistema de filosofia baseado no pressuposto de que não há nada de real excetuando corpos em movimento. No seu desse sistema, o *Leviatã* encontrou seu lugar como o livro no qual ele acabou por conseguir mostrar que, quando nos referimos à liberdade dos corpos, não podemos falar de outra coisa a não ser da ausência dessa espécie de impedimentos externos que tornam impossível o movimento.

<sup>49</sup> Para maiores detalhes sobre o retorno de Hobbes à Inglaterra, cf. Skinner (2002a, v.3, p.21-3).

<sup>50</sup> Hobbes (1839b, p.xciii, linhas 230-2).

*Conclio Status conciliandus erant.*

*Quo facto, statim summa cum pace recedo,*

*Et sic me studiis applico, ut ante, meis.*

### III

Na Epístola Dedicatória do *Leviatã*, Hobbes descreve a si mesmo como respondendo "de um lado aos que lutam por uma muito grande liberdade, e, de outro, aos que combatem por uma autoridade excessiva" (Hobbes, 1996, p.3). Se voltamos agora e examinarmos a batalha que ele travou contra os proponentes de uma muito grande liberdade, podemos ver que seu ataque se deu em dois tempos. Inicialmente, argumentou que, uma vez que tenhamos compreendido o que se quer dizer por um homem livre, podemos ver que é igualmente possível viver como um homem livre sob qualquer tipo de Estado. Depois, acrescentou que, uma vez que tenhamos compreendido o conceito de Estado livre, podemos ver que todos os tipos de Estado podem ser, com igual justiça, designados como livres. Assim, o grande golpe retórico de Hobbes é sugerir que o clamor por liberdade promovido por toda a década de 1640 pelos autores republicanos e democráticos não chegou a ser mais que som e fúria, nada significando. Na época em que publicou o *Leviatã* latino, em 1668, sentiu-se apuro a exprimir essa conclusão-chave no seu estilo mais desdenhoso. "Os rebeldes de nosso tempo", declara ele agora, "clamaram por liberdade quando era perfeitamente óbvio que dela continuaram a usufruir por todo o período em que se rebelaram".<sup>51</sup>

Assim, a estratégia global de Hobbes, ao tratar dos autores democráticos e dos outros teóricos da liberdade republicana, consiste em aceitar suas premissas básicas e então mostrar que conclusões completamente diferentes podem, igualmente, ser inferidas das mesmas. Que o *Leviatã* é justamente um exercício de ironia dramática, o que é deixado claro desde o início: somos informados na página-título que seu tema é: "a matéria, a forma e o poder de uma República" (Hobbes, 1996, p.1).<sup>52</sup> Essa fórmula suscitou muita ansiedade entre os contemporâneos de Hobbes que simpaticizavam com seu compromisso para com as virtudes especiais das monarquias absolutas. Como Filmer lamentou-se, "teria gostado

<sup>51</sup> Hobbes (1841a, p.161): "libertatemque flagrant hodie rebelles nostri, qui ea manifestissimi fontes rebellaverunt". Cf. Hobbes (1996, p.147).

<sup>52</sup> Sobre a ironia dramática em Hobbes, cf. Skinner (2006a, p.253-4).

que o título do livro não fosse de uma República", porque "muitos homens ignorantes estão inclinados a compreender por esse nome República um governo popular" (Filmer, 1991, p.286).<sup>53</sup> É possível que Filmer tivesse razão, mas sua objeção não capta a ironia que atravessa toda a argumentação subsequente de Hobbes. O objetivo de Hobbes é persuadir-nos de que as monarquias absolutas não mereceriam menos o nome de República que o mais livre e o mais democrático dos Estados livres.

---

## CONCLUSÃO

---

A concepção de liberdade que Hobbes, finalmente, formulou no *Leviatã* de 1651, e repetiu na versão latina de 1668, é rigorosa em sua simplicidade. Ser livre é simplesmente estar desimpedido para mover-se de acordo com os próprios poderes naturais, de tal sorte que agentes humanos careçam de liberdade de ação se, e somente se, algum impedimento extremo tornar impossível a eles executar uma ação que, não fosse isso, estaria em seus poderes. A palavra LIBERDADE, como Hobbes resume, "significa (propriamente) ausência de oposição", e "oposição" significa nada mais que "impedimentos extremos do movimento" (Hobbes, 1996, p.145).<sup>1</sup>

Sugeri que Hobbes desenvolveu essa linha argumentativa em reação consciente à teoria republicana da liberdade. De acordo com os teóricos republicanos, a liberdade humana é subvertida não apenas por atos de interferência mas também, e mais fundamentalmente, pela existência de um poder arbitrário. A simples presença de relações de dominação e de dependência no seio de uma associação civil é capaz de reduzir-nos do *status de liberi homines*, ou "homens livres", ao de escravos. Em outras palavras, não basta usufruir nossos direitos e liberdades cívicas nos fatos; se quisermos ser estimados como homens livres, é necessário usufruí-los de uma maneira particular. Não devemos nunca mantê-los simplesmente

---

<sup>53</sup> Como observou Hoekstra (2006b, p.209), foi desse modo que o próprio Hobbes se referiu ao termo "República" (*commonwealth*) em *Os elementos da Lei*.

---

<sup>1</sup> Cf. Hobbes (1841a, p.159): "Libertas significat proprie absentiam impedimenti tum motus exteriorum".

pela graça ou boa vontade de outrem; devemos mantê-los sempre independentemente do poder arbitrário de alguém capaz de tirá-los de nós. Para Hobbes, em contraste, a liberdade é solapada não pelas condições de dominação e de dependência, mas somente por atos de interferência declarados. Assim, para Hobbes, é suficiente que para entrarmos na conta de homens livres usufruamos, nos fatos, de nossos direitos e liberdades; a simples presença de um poder arbitrário no seio de uma associação civil nada pode fazer para subverter nossa liberdade. “Quer uma República seja monárquica, quer popular, a liberdade é sempre a mesma” (Hobbes, 1996, p. 149).

O esforço de Hobbes, que faz época, para desacreditar a teoria republicana da liberdade foi de início desdenhosamente recusado por seus protagonistas. Como James Harrington iria deplorar em sua *Oceana* de 1656, Hobbes, apesar de toda a irreverência com relação aos grandes autores da Antiguidade, nunca nos oferece demonstração alguma sobre a verdade de sua própria doutrina (Harrington, 1992, p. 20).<sup>2</sup> Contudo, se passarmos da imediata recepção da teoria de Hobbes para o nosso mundo contemporâneo, encontraremos a situação inversa. É verdade que a afirmação mais característica de Hobbes – que a liberdade é solapada unicamente por impedimentos que tornam impossível o agir – tem sido vista geralmente como muito restritiva. A opinião mais corrente tem sido de que a coerção da vontade tanto quanto os obstáculos corporais devem ser reconhecidos suscetíveis de limitar nossa liberdade.<sup>3</sup> Contudo, ultimamente, mesmo a afirmação mais limitada de Hobbes tem gozado de uma voga considerável, pelo menos no pensamento jurídico e político de língua inglesa.<sup>4</sup> Se, ademais, nos concentrarmos em sua convicção fundamental – que a liberdade é simplesmente ausência de interferência –, descobriremos que ela é tratada amplamente como um artigo de fé. Considere-se, por exemplo, a discussão sobre a liberdade, mais influente da teoria

política de língua inglesa dos últimos cinquenta anos, o ensaio de Isaiah Berlin, “Os dois conceitos de Liberdade”. Berlin toma como incontestável que o conceito de interferência deva ser central em qualquer explicação coerente da liberdade humana. Se vamos falar, como afirma, das restrições de nossa liberdade, devemos ser capazes de apontar para algum intruso, para algum ato de violação, algum impedimento ou obstáculo real que serve para inibir o exercício de nossos poderes (Berlin, 2001, p. 204; cf. Skinner, 2002c, p. 256).

É possível que o conjunto dessa tradição de pensamento tenha sido insensível ao amplo leque de condições que podem limitar nossa liberdade de ação? Os técnicos republicanos que examinei iriam certamente dizer isso. É verdade que sua preocupação principal não é com a liberdade de ação, mas antes com o contraste entre a independência do *liber homo*, ou homem livre, e o estado de dependência que nos designa como escravos.

Contudo, eles também estão preocupados com o que acontece aos escravos quando estes começam a refletir sobre sua condição de servidão, e nesse ponto eles têm outra afirmação a fazer sobre os constangimentos que servem para solapar a liberdade. A percepção sobre a qual insistem é que a servidão alimenta o servilismo. Se você vive à mercê de outrem, você sempre terá os motivos mais fortes para não correr riscos. Em outras palavras, haverá muitas escolhas que você estará disposto a evitar, e muitas outras que você estará disposto a tomar, e o efeito cumulativo será a imposição de restrições consideráveis à sua liberdade de ação.

Entre os moralistas clássicos que meditararam sobre essa conexão entre escravidão e submissão servil, Tácito foi provavelmente quem exerceu a mais forte influência sobre os pensadores republicanos da liberdade do início da época moderna. Muitas passagens de seus *Anais* ilustram esse aspecto, sendo talvez a mais memorável aquela na qual ele lembra a conduta da classe senatorial sob o governo do imperador Tibério. O tom de desprezo áspero com que descreve seu comportamento foi finalmente capturado por Richard Grenewey em sua tradução de 1598:

Mas aqueles tempos estavam por demais corrompidos pela mais repugnante adulação: que não só os mais altos responsáveis pelo Estado se viam forçados a adotar essas maneiras servis para manter

<sup>2</sup> Sobre Harrington como crítico de Hobbes, cf. Parkin (2007, p. 177-85). Para uma análise da noção de liberdade dos republicanos ingleses às vésperas do *Leviatã* de Hobbes, cf. Scott (2004, p. 151-69).

<sup>3</sup> Para a defesa e ilustração desta convicção, cf. Carter et al. (2007, p. 249-320).

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, Parent (1974), Steiner (1974-5), Taylor (1982, p. 142-50), Carter (1999, p. 219-34), Kramer (2003, p. 150-271).

sua reputação; como todos os que haviam sido Cônsules; a maior parte dos que haviam sido Pretores; e também muitos Senadores *pedani* se levantavam e se esforçavam em submeter ao voto as posições as mais baixas e abjetas. Está escrito que Tibério, ao sair da Cúria, teria dito em grego – Oh homens, prontos à servidão! Como se ele, de todas as coisas, estivesse preocupado com a liberdade pública; ainda que desprezasse uma tal submissão abjeta e servi: cedeu pouco a pouco primeiro às bajulações impróprias e depois às práticas mais impudicas. (Tacitus, 1598, p. 34)<sup>5</sup>

Para assegurar-se da complacência dos principais cidadãos de Roma, Tibério não teve necessidade de aludir à possibilidade de coerção, menos ainda de fazer circular qualquer ameaça de coerção. O fato de todos viverem na total dependência de sua vontade era suficiente por si só para garantir o servilismo que ele esperava e desprezava ao mesmo tempo.

O servilismo dos escravos, em contraste com a franqueza dos homens livres, não foi menos enfatizado pelos pensadores da Revolução inglesa, e por ninguém mais eloquentemente que John Milton em seus panfletos antimonárquicos. Seu *Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* [A forma ágil e fácil de estabelecer uma República livre], de 1660, trata a iminente restauração da monarquia inglesa como um retorno à servidão e pinta um quadro horrível do servilismo a caminho. Há formas de conduta profundamente repreensíveis, observa de início Milton, que são quase impossíveis de ser evitadas pelos que vivem na servidão dos reis. Sem saber o que lhes pode acontecer, e desesperados para evitar a inimizade de seu príncipe, eles tendem a se comportar de maneira apaziguante e insinuante, exibindo “as perpétuas mesuras e bajulações de um povo abjeto” (Milton, 1980, p. 425-6, 428). Ao mesmo tempo, outros comportamentos se revelam quase impossíveis de ser adotados. Nunca podemos esperar deles quaisquer palavras ou ações nobres, qualquer disposição de falar a verdade ao poder, qualquer aptidão para oferecer julgamentos francos e, com base neles, preparados para agir (Milton, 1980, p. 428).

Para Milton, não menos que para Tácito, há numerosas limitações à nossa liberdade de ação que não procedem nem de impedimentos físicos, nem da coerção sobre a vontade, nem mesmo do medo de que tal coerção possa ser exercida. Para Hobbes, em contraste, falar dessas alegadas limitações é um exemplo típico do que gosta de descrever como conversa insignificante. Como vimos, no *Leviatã*, a essência de sua concepção mais meditada é que, se for o caso justificar a afirmação que a nossa liberdade foi solapada, devemos ser capazes de apontar algum impedimento identificável, cujo efeito é tornar alguma ação, que está em nosso poder realizar, impossível de ser executada.

Falar desse comprometimento é identificar a ponta de lança do assalto de Hobbes contra a teoria republicana da liberdade. Se refletirmos sobre o seu contra-ataque, e especialmente sobre sua influência histórica continuada, não temos como deixar de reconhecer que Hobbes venceu a batalha. Mas continua valendo a pena perguntar se ele venceu o argumento.

<sup>5</sup> Para uma discussão completa desta e de outras passagens semelhantes, cf. Skinner (2002c, p. 258-61).