

CAPÍTULO VIII

HOBBS

Hobbes é o maior filósofo político da idade moderna, até Hegel. Escreveu muitas obras políticas de importância capital para a compreensão do Estado moderno, sendo as principais *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), *De Cive* (1642 e 1647) e *Leviathan* (1651). No que respeita às teses que nos interessam, liga-se diretamente a Bodin, mas as defende com maior rigor, tanto que depois dele ninguém mais pôde defender as teses tradicionais sem levar em conta os argumentos com que procurou rejeitá-las. Como Bodin, Hobbes não aceita duas das teses que caracterizaram durante séculos a teoria das formas de governo: a distinção entre as formas boas e más e o governo misto. Nos dois casos a refutação deriva, com lógica férrea, dos dois atributos fundamentais da soberania: seu caráter absoluto e a indivisibilidade. Conforme veremos adiante, do caráter absoluto deriva a crítica à distinção entre formas boas e más; da indivisibilidade, a crítica ao governo misto.

Para Hobbes também, como para Bodin, o poder soberano é absoluto. Se não fosse absoluto, não seria soberano: soberania e caráter absoluto são *unum et idem*. Embora se possa dizer que “absoluto” não comporta superlativo, não chega a ser paradoxal afirmar que o poder soberano de Hobbes é ainda mais absoluto do que o de Bodin. Como vimos, Bodin considera que o poder do soberano, embora absoluto (no sentido de que não está limitado pelas leis positivas), admite certos limites (fora das leis constitucionais): a observância das leis naturais e divinas e os direitos privados. Diante porém do poder soberano absoluto concebido por Hobbes, esses limites não se sustentam. No que concerne às leis naturais e divinas, Hobbes não nega sua existência, mas afirma (justamente) que não se trata de leis como as positivas, porque não são aplicadas com a força de um poder comum; por isso não são externamente obrigatórias, mas só interiormente – isto é, no nível da consciência. Em outras palavras, o vínculo que os súditos têm com relação às leis positivas não é da mesma natureza do que prende o soberano às leis naturais. Se o súdito não observar as leis positivas, poderá ser obrigado a isso pela força do poder soberano; mas se o soberano não observar as leis naturais, ninguém poderá constrangê-lo à sua obediência; ninguém poderá puni-lo (pelo menos neste

mundo). Em conseqüência, enquanto as leis positivas constituem para os súditos comandos que precisam ser obedecidos absolutamente, as leis naturais são, para o soberano, apenas regras de prudência, sugerindo-lhe um determinado tipo de conduta, para alcançar um certo fim; não lhe impõem necessariamente um comportamento determinado. O soberano é juiz da conduta do seu súdito, mas a conduta do soberano é julgada por ele próprio. No que diz respeito aos direitos privados, Bodin sustenta que o soberano não pode interferir neles, porque têm sua fonte principal na vontade dos indivíduos enquanto membros da sociedade das relações econômicas, que independe da sociedade política.

Hobbes nega essa distinção entre a esfera pública e a privada; uma vez instituído o Estado, a esfera privada, que em Hobbes coincide com o estado na natureza, se dissolve inteiramente na esfera pública, isto é, nas relações de domínio que ligam o soberano aos súditos. Com efeito, a razão pela qual os indivíduos deixam o estado da natureza para ingressar na esfera do Estado é que o primeiro, não regulado por leis impostas por um poder comum, se resolve numa situação de conflito permanente (o famoso "*bellum omnium contra omnes*"). Enquanto para Bodin a propriedade, como direito de gozar e dispor de uma coisa, à exclusão de todas as outras pessoas, é um direito que se forma primeiramente numa esfera de relações privadas, independentemente do Estado, para Hobbes o direito de propriedade só existe, no Estado, mediante a tutela estatal; no estado de natureza os indivíduos teriam um *ius in omnia* – um direito sobre todas as coisas, o que quer dizer que não teriam direito a nada, já que se todos têm direito a tudo, qualquer coisa pertence ao mesmo tempo a mim e a ti. Só o Estado pode garantir, com sua força, superior à força conjunta de todos os indivíduos, que o que é meu me pertença exclusivamente, assegurando assim o sistema de propriedade individual.

Do caráter absoluto do poder estatal deriva, como se disse, a rejeição da distinção entre formas boas e más de governo. O raciocínio de Hobbes, neste particular, é premente: aquela distinção nasce da diferença entre os soberanos que exercem o poder de acordo com as leis e os que governam sem respeitá-las. Mas, se o soberano é verdadeiramente "*legibus solutus*", se não é atingido por nenhuma lei superior a si próprio, como é possível distinguir o que respeita as leis do que não as respeita? Em outras palavras: o mau soberano é o que abusa do poder que lhe é confiado. Contudo, tem sentido falar em abuso do poder onde o poder é ilimitado? Quando o poder não tem limites, o próprio conceito de abuso se torna contraditório. Como se pode, então, distinguir o bom soberano do mau, se o único critério que permitiria tal diferenciação não se sustenta? Convém dar a palavra ao próprio Hobbes, cuja clareza de exposição é insuperável:

"Os antigos escritores políticos apresentaram outras três formas, que se opõem a estas (entende-se: as três formas clássicas – monarquia, aristocracia e democracia): a anarquia (ou seja, a confusão), contrastando com a democracia; a oligarquia (o poder excessivo de uns poucos), em oposição à aristocracia; e a tirania, contraposta à monarquia. Estas não são, contudo, três formas de Estado diferentes das primeiras, mas apenas três denominações diferentes, dadas àquelas por quem odiava o respectivo governo, ou os governantes. Com efeito, os homens

têm o hábito de não só indicar com nomes as coisas mas de manifestar os sentimentos a seu respeito – o amor, o ódio, a ira, etc. Por isso, o que um chama de aristocracia, o outro denomina oligarquia; um dá o título de tirano àquele a quem um outro chama de rei. Deste modo, não se designa com tais nomes diferentes formas de Estado, mas apenas as opiniões que têm os cidadãos a respeito da pessoa dos governantes” (*De Cive*, VII, 2).

Nessa passagem, Hobbes faz uma assertiva filosófica importante: não há nenhum critério objetivo para distinguir o bom rei do tirano, etc. Os julgamentos de valor – isto é, os julgamentos na base dos quais dizemos que uma coisa é boa ou má – são subjetivos, dependem da “opinião”. O que parece bom a uns a outros parecerá mau: isso acontece porque não há critério racional que permita diferenciar o bem do mal. Todos os critérios derivam da paixão, não da razão. O motivo por que não há um meio objetivo que leve à distinção entre o rei e o tirano é elucidado limpidamente neste trecho:

“As paixões não permitem que os homens sejam persuadidos facilmente de que o reino e a tirania são a mesma forma de Estado. Mesmo que prefiram que o Estado esteja sujeito a um só indivíduo, em lugar de muitos, pensam que não será bem governado se não o for de acordo com seu julgamento. Contudo, a distinção entre o rei e o tirano deve ser procurada com o raciocínio, não com os sentimentos. Eles não se distinguem pela amplitude do poder, já que não se pode conceder um poder mais amplo do que o soberano. Não se diferenciam também por ter o primeiro uma autoridade limitada, e o segundo não: se a autoridade é concedida com certos limites, quem a recebe não é rei, mas súdito de quem a outorga” (*De Cive*, VII, 3).

Nessa passagem, Hobbes explica (depois de reafirmar que a distinção entre rei e tirano é passional, não racional) que, se o soberano tem o poder supremo, não pode haver nenhuma diferença entre um soberano e outro, com respeito à amplitude maior ou menor do seu poder. Se o rei tivesse poder limitado, comparativamente ao tirano, não seria de fato rei; se seu poder é ilimitado, não se percebe como diferiria do que tem o tirano. Uma vez mais, o tirano é um rei que não aprovamos; o rei, um tirano que tem nossa aprovação. A figura do tirano que Hobbes tem em mente, neste ponto, é a do tirano *ex parte exercitii*: é como se dissesse que quando o poder não tem limites (se os tivesse, não seria poder soberano) não tem sentido falar de “excesso de poder”; portanto, não tem sentido também falar em uma figura de soberano caracterizada justamente pelo poder excessivo. Continuando, chega-se logo a essa outra forma de tirania, *ex defectu tituli*:

“Em segundo lugar, rei e tirano não diferem pelo modo como adquirem seu poder. De fato, se num Estado democrático ou aristocrático um cidadão conquista o poder pela força, torna-se um rei legítimo desde que seja reconhecido pelos cidadãos; em caso contrário, permanece um inimigo, e não se transforma em tirano” (*De Cive*, VII, 3).

Aqui também o raciocínio de Hobbes é dilemático: ou o príncipe que conquista o Estado pela força (que a teoria tradicional chamaria de tirano por falta de título) consegue manter-se no poder, assegurando o reconhecimento dos súditos – caso

em que se torna um príncipe legítimo – ou não mantém o poder, porque os súditos lhe são hostis – e então é um inimigo. Será desnecessário sublinhar a importância dessa afirmativa: ela reside no enunciado do princípio de que ou o príncipe legitima (ainda que *post factum*) o próprio poder, e passa a ser um príncipe como os outros, ou não o legitima, e não é um príncipe, porém um inimigo. A diferença que se pode estabelecer não é entre príncipe bom e mau, mas entre príncipe e não-príncipe.

Não me deterei aqui na legitimação *post factum* – o que os juristas chamariam hoje de *princípio da efetividade* – porque teremos ocasião de falar sobre o assunto em outras lições. Bastará comentar que se não aceitássemos o princípio da efetividade, nenhum poder seria legítimo, em última instância: tem-se um movimento contínuo, remontando cada poder legítimo a outro poder legítimo que o precede, mas se chegará forçosamente a um ponto em que topamos com um poder que, como Atlas, não tem nenhum ponto de apoio além de si mesmo, ou seja, da sua capacidade própria.

Conforme se viu, Bodin tinha traçado a distinção não só entre o reino e a tirania, mas também entre a monarquia tirânica e a despótica. Como se situa a monarquia despótica no sistema de Hobbes? Encontraremos a resposta numa passagem, como sempre muito clara, do cap. XX do *Leviathan*:

“O domínio adquirido com a conquista ou com a vitória pela guerra é o que alguns autores chamam de despótico – de “*despotes*”, que significa senhor ou patrão. É o domínio que tem o patrão sobre o servo”.

Não há nada a dizer a respeito da definição de despotismo: por *despotismo* todos os autores indicam aquela forma de domínio em que o poder do príncipe sobre seus súditos tem a mesma natureza do poder do senhor sobre seus escravos. Contudo, a identificação do despotismo com o domínio obtido através da conquista e da vitória merece um breve comentário. Bodin tinha também relacionado o despotismo com a conquista e a vitória, precisando contudo que devia tratar-se de uma “guerra justa”. Embora a omissão pareça grave, a um exame superficial, na verdade Hobbes tem toda razão, não só do seu ponto de vista realista mas também do ponto de vista da doutrina geral da guerra justa. Na verdade, como distinguir a guerra justa da injusta? Não obstante as tentativas de teólogos e juristas para estabelecer *a priori* os motivos de justificação das guerras, enquanto duram elas são sempre justas para os dois lados. O que determina a justiça da guerra é a vitória: quando falta um tribunal superior às partes, que possa decidir em favor de quem tem razão, esta cabe ao vitorioso. Nos tempos de Bodin e de Hobbes comparava-se a guerra entre os Estados ao duelo – um duelo público. Por outro lado, o duelo podia perfeitamente ser comparado a uma guerra particular. E no duelo, como se sabe, a solução de uma controvérsia é confiada às armas: a vitória prova a justiça. Por isso Hobbes tinha razão em falar unicamente de conquista e de vitória. Se estoura uma guerra entre dois antagonistas que não admitem nenhum juiz superior, a vitória é o único critério para determinar quem tem razão. Mas, se a conquista e a vitória constituem a origem do Estado despótico,

não é também, para Hobbes, sua justificação, ou princípio de legitimação, como se vê na passagem seguinte:

“Esse domínio (quer dizer, o domínio despótico) é alcançado pelo vencedor quando o vencido, para evitar a morte, declara – com palavras expressas ou outros sinais suficientes – que, enquanto lhe for concedido viver e ter liberdade de movimentos, o vencedor o utilizará à sua vontade” (*Leviathan*, cap. XX).

Ou nesta outra:

“Por isso, não é a vitória que dá direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto que o obriga; por outro lado, a obrigação não decorre do ter sido vencido, derrotado ou afugentado, mas da submissão ao vencedor” (*ibidem*).

Entende-se claramente nessa passagem que o fundamento do poder despótico, a razão pela qual mesmo esse poder encontra em certas circunstâncias sua legitimação, é o consentimento de quem se submete. Até aqui tínhamos visto o despotismo justificado *ex natura* (Aristóteles) e *ex delicto* (Bodin). Agora o vemos justificado *ex contractu*. Esta tese se enquadra perfeitamente na lógica de todo o sistema hobbesiano. Por que os indivíduos deixam o estado da natureza e dão vida ao estado civil com suas vontades concordes? A razão apresentada por Hobbes, como se sabe, é que sendo o estado da natureza uma situação de guerra de todos contra todos, nele ninguém tem garantia da própria vida: para salvar a vida, os indivíduos julgam necessário assim submeter-se a um poder comum suficiente para impedir o emprego da força particular. Em outras palavras, o Estado surge de um pacto que os indivíduos assumem entre si, com o propósito de alcançar a segurança da sua vida pela sujeição comum a um único poder. O *pactum subiectionis* entre o vencedor e o vencido não é diferente, em conteúdo ou escopo. O vencedor teria o direito de matar o vencido que, para salvar a vida, renuncia à liberdade. Há uma verdadeira troca de prestações: pela submissão o vencido oferece ao vencedor seus serviços isto é, promete servi-lo; de seu lado, o vencedor dá proteção ao vencido. Tanto no pacto que origina o estado civil como naquele entre vencedor e vencido, o bem supremo é a vida.

Outra característica da soberania é, como se disse, a indivisibilidade, da qual deriva a segunda tese de Hobbes, que é preciso comentar: a crítica da teoria do governo misto. Começemos com a leitura de um trecho de *De Cive*:

“Há quem estime necessária a existência de um poder soberano no Estado, sustentando contudo que se esse poder se concentrasse nas mãos de uma só pessoa, ou de uma só assembleia, a consequência seria, para os demais, *um estado de opressão servil*. A fim de evitar esta degradação dos cidadãos à situação de escravos do poder soberano, pensam que pode haver um Estado composto das três formas de governo acima descritas, que seja contudo ao mesmo tempo diferente de cada uma delas. Esta forma de Estado tem o nome de monarquia mista, aristocracia mista ou democracia mista, segundo a forma simples que nela predomine. Por exemplo: se a nomeação dos magistrados e as deliberações sobre a guerra e a paz cabem ao rei, a administração da justiça aos notáveis, a imposição de tributos ao povo, e a faculdade de promulgar leis a todos os três em conjunto, o Estado justo é chamado propriamente de monarquia mista. Mas, embora admitindo que possa haver um

Estado desse tipo, *não se teria com isso assegurado maior liberdade para os cidadãos*. Com efeito, como todos os poderes concordam entre si, a sujeição de cada cidadão individual é tão grande que maior não poderia ser; se, ao contrário, ocorre alguma dissensão, chega-se logo à guerra civil e ao direito das armas particulares, pior do que qualquer sujeição” (*De Cive*, VII, 4).

Para Hobbes é certo que o poder soberano não pode ser dividido, senão a preço da sua destruição. O filósofo chega a considerar a teoria segundo a qual o poder soberano é divisível como sediciosa, a ser proibida pelos governos bem organizados. Ao criticar as teorias sediciosas reitera com vigor seu argumento:

“Há também os que subdividem o poder soberano, atribuindo a faculdade de declarar a guerra e fazer a paz a uma só pessoa (o rei), e a outrem o direito de impor tributos. Contudo, como os recursos são os nervos da guerra e da paz, os que assim dividem a soberania ou não a dividem de fato, porque atribuem o poder efetivo a quem dispõe dos recursos, e a outros só o poder nominal, ou – se o dividem de fato – dissolvem o Estado, já que sem dinheiro não é possível fazer a guerra, quando necessário, nem conservar a tranqüilidade pública” (*De Cive*, XII, 5).

O raciocínio de Hobbes tem simplicidade exemplar: se o poder soberano está efetivamente dividido, não é mais soberano; se continua a ser de fato soberano, não está dividido – a divisão é só aparente. Sabemos muito bem qual é a situação histórica da qual nasce a reflexão hobbesiana: a disputa entre rei e parlamento, na Inglaterra, que deu origem à guerra civil, isto é, à dissolução do Estado. Hobbes considera responsáveis por essa dissolução aqueles que sustentaram, de diversos modos, a divisão do poder soberano entre o monarca e o corpo legislativo. A doutrina predominante já há alguns séculos, entre os constitucionalistas ingleses, repetida às vésperas da guerra civil pelo rei Carlos I, em 1642, era a de que a monarquia inglesa tinha caráter misto. Esta é uma das suas formulações mais clássicas:

“A experiência e sabedoria dos nossos antepassados modelaram este governo mediante uma combinação de formas diversas (monarquia, aristocracia, democracia), de modo a dar a este reino, dentro dos limites concedidos pela providência humana, as vantagens de todas as três formas, sem os inconvenientes de nenhuma delas, para que haja um equilíbrio entre os três poderes, e estes fluam conjuntamente no seu próprio leito” (*Answer to the Nineteen Propositions*, cit. por L. D’Avack, “La Teoria della Monarchia Mista nell’ Inghilterra del Cinque e del Seicento”, *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1975, pág. 613).

Vale notar sobretudo na primeira passagem, a referência à liberdade dos cidadãos, apresentada como argumento dos defensores do governo misto. Como vimos, o argumento tradicional em favor do governo misto era o da estabilidade. Mas não deixamos de notar que em Maquiavel já havia surgido um segundo argumento, o da garantia da liberdade. Em substância, a apologia do governo misto se fundamenta, assim, em dois argumentos: *ex parte principis*, a maior estabilidade do Estado; *ex parte populi*, a maior liberdade dos cidadãos. Hobbes parece acreditar no argumento da liberdade, quando este rejeita o governo misto na base do binômio servidão-liberdade. Mas não despreza o argumento da

estabilidade, mostrando que a consequência inevitável do governo misto é a dissolução do Estado e a guerra civil. Como para Bodin, também para Hobbes o inconveniente do governo misto é justamente o de levar a consequências opostas àquelas que tinham sido imaginadas pelos seus defensores: antes de mais nada, à instabilidade. Uma concepção como esta não podia deixar de ter implicações no julgamento dos governos mistos historicamente reconhecidos, principalmente o governo romano. Há um parágrafo do *Leviathan* dedicado aos Estados que se dissolvem pela falta de um poder absoluto. Dentre eles, o exemplo historicamente significativo é a república romana, a respeito da qual Hobbes escreve:

“Enquanto o antigo governo romano era formado pelo Senado e pelo povo de Roma, de fato nem um nem outro tinham todo o poder; o que desde o princípio motivou as sedições de Tibério e Caio Graco, de Lúcio Saturnino e de outros, e mais tarde a guerra entre o povo e o Senado, sob Mário e Síla, e também sob Pompeu e César. Finalmente, isso levou à extinção da democracia e à instituição da monarquia” (*Leviathan*, cap. XXIX).

Inútil observar que Políbio e Hobbes se referem a períodos diferentes da história romana, e que portanto os dois podem ter razão. Mas é verdade que, para defender a tese da instabilidade do governo misto, Hobbes levanta um argumento histórico baseado na própria constituição exaltada como exemplo maravilhoso de estabilidade. No que diz respeito ao segundo grande exemplo de governo misto, o de Esparta, Hobbes emprega o outro lado do dilema (se o Estado é genuinamente misto, não é estável; se é estável, não é genuinamente misto), num trecho em que interpreta a constituição espartana como aristocrática – seguindo, aliás, uma tradição antiga e sólida:

“O rei cujo poder é limitado não é superior aos que têm o poder de limitá-lo; e quem não é superior não é supremo, isto é, não é soberano. Portanto, a soberania está sempre na assembléia, que tem o direito de limitá-la, e em consequência tal governo não é monárquico mas uma democracia ou aristocracia, como Esparta na antiguidade, onde os reis tinham o privilégio de comandar os exércitos, mas a soberania recaía nos éforos” (*Leviathan*, cap. XIX).

A crítica hobbesiana do governo misto origina outro problema, que já mencionei mas que é preciso agora pôr em evidência com toda a sua importância. Trata-se da sobreposição, diríamos mesmo, da confusão – de modo geral não percebida e portanto transmitida acriticamente – entre a teoria do governo misto e a teoria da separação dos poderes. Observo logo que das passagens citadas ressalta claramente que a crítica de Hobbes ao governo misto é ao mesmo tempo (ou mesmo predominantemente) uma crítica à separação dos poderes. Mas, governo misto e separação dos poderes serão a mesma coisa? Sim e não. Ante de considerar o assunto um pouco mais a fundo, convém citar mais uma passagem hobbesiana, muito incisiva e perspicaz:

“Às vezes, mesmo no poder civil singular há mais de um espírito, como ocorre quando o poder de emitir moeda – a faculdade nutritiva – depende de uma assembléia geral, o poder de comandar – a faculdade motriz – depende de uma pessoa, e o poder de legislar – a faculdade racional – de uma concordância

acidental não só desses dois mas também de uma terceira parte. Isso é às vezes maléfico para o Estado, pela falta da nutrição necessária à vida e ao movimento. Com efeito, embora poucos percebam que tal governo não é um governo, mas um Estado dividido em três facções, chamando-o de monarquia mista, a verdade é que não temos um único Estado independente, mas três facções autônomas; não há uma pessoa singular que o represente, mas três. No reino de Deus pode haver três pessoas independentes sem romper a unidade divina, que reina; mas nos reinos dos homens, sujeitos a uma diversidade de opiniões, o mesmo não pode acontecer. Como o rei representa também o povo, e o mesmo ocorre com a assembléia geral, e uma outra assembléia representa uma parte do povo, não há uma só pessoa representada, ou um só soberano, mas três pessoas e três soberanos. Não sei a que defeito, no corpo físico, possa comparar exatamente essa irregularidade dos Estados; já vi contudo um homem de cujo lado lhe saía outro homem, com cabeça, braços, peito e ventre próprios; se tivesse do outro lado um terceiro homem, a comparação seria exata” (*Leviathan*, cap. XXIX).

Se não bastassem as citações precedentes, estas últimas linhas nos revelam a opinião de Hobbes sobre o governo misto, comparado a algo de monstruoso. No reino espiritual, a união de três pessoas gera a Trindade; no reino da Terra, porém, a união das três partes do Estado gera um monstro. Mas, qual o verdadeiro alvo da crítica de Hobbes? Se retermos com atenção as primeiras linhas, que aliás repetem o que já vimos em passagens anteriores, veremos que sua crítica se dirige à separação das funções principais do Estado, e à sua atribuição a órgãos diversos. Mas, seria esta a idéia original do governo misto, herdada dos gregos? A idéia do governo misto não havia surgido da exigência de dividir o poder único do Estado, mas precisamente do contrário – da exigência de compor numa unidade as diversas classes que constituem uma sociedade complexa. A sobreposição da teoria da separação dos poderes e do governo misto só ocorre porque se procura fazer coincidir a divisão tríplice das funções principais do Estado (que, de acordo com os defensores da separação dos poderes, deveriam ser atribuídas a diferentes órgãos) com a participação e a unificação das classes que compõem uma sociedade complexa, cada uma das quais, de acordo com os defensores do governo misto, deveriam ter um órgão próprio de representação no Estado composto, por isso mesmo “misto”.

Mas essa coincidência é desnecessária. Vejamos a questão mais de perto: admitindo-se que as funções do Estado sejam três – a legislativa, a executiva e a judiciária – a identificação da prática da divisão de poderes com a realidade do sistema político “misto” só pode ser feita se a cada função corresponder uma das três partes da sociedade (rei, nobres, povo); isto é: se for possível conceber um Estado em que ao rei caiba a função executiva, ao senado a judiciária, ao povo a legislativa. Ora, esta é uma idéia que os primeiros teóricos do governo misto não tinham jamais sustentado. Na verdade, o perfeito governo misto é o oposto: nele a mesma função – a função principal, que é a legislativa – é exercida em conjunto pelas três partes que o compõem; ou seja, para pensar nos termos da constituição considerada por Hobbes, pelo rei juntamente com os *Lords* e os *Commons*.

No governo misto não há uma correspondência necessária entre as três funções do Estado e as três partes da sociedade que se compõem no sistema político próprio do governo misto. A dificuldade da identificação aumenta se se considera o fato de que os teóricos do governo misto sempre falaram de três classes em que se divide o poder numa sociedade complexa, enquanto os teóricos da separação dos poderes muitas vezes reduzem a duas as funções fundamentais do Estado – a legislativa e a executiva. Neste caso, não pode haver mais correspondência entre os três possíveis sujeitos do governo (rei, nobres, povo) e as funções do Estado. Onde a articulação do poder do Estado acompanha o modo como estão divididas as funções que lhe competem, e não os possíveis sujeitos do poder estatal, a interpretação mais correta da realidade é a bodiniana, que traça no Estado composto uma distinção entre Estado e governo, e não na teoria do governo misto, que o interpreta como composição entre diferentes classes sociais.

A teoria política seguinte de maior importância é, sem dúvida, a que foi exposta por John Locke nos *Dois Tratados Sobre o Governo Civil*, de 1680. Locke passou para a história, justamente, como o teórico da monarquia constitucional – um sistema político baseado, ao mesmo tempo, na dupla distinção entre as duas partes do poder, o parlamento e o rei, e entre as duas funções do Estado, a legislativa e a executiva, bem como na correspondência quase perfeita entre essas duas distinções – o poder legislativo emana do povo representado no parlamento; o poder executivo é delegado ao rei pelo parlamento.

Uma constituição desse gênero não corresponde ao governo misto, no sentido tradicional da palavra (aliás, Locke não a considera assim). É uma constituição que poderíamos chamar, de acordo com a interpretação de Bodin, democrático-monárquica, ou seja, em que a soberania do Estado pertence ao povo, e o governo, entendido como exercício do poder executivo, ao rei.