

INSTITUTO DE HUMANIDADES

CURSOS AUTÔNOMOS – VII

O ESTADO MODERNO

Antonio Paim, Leonardo Prota, Ricardo Vélez Rodríguez

SUMÁRIO

I – A FORMA DE GOVERNO PREDOMINANTE NA EUROPA, NA ALTURA DO SÉCULO XII

1. Os feudos e o contrato de vassalagem
2. Ducados e Principados
3. Os burgos (ou comunas)
4. O papel do cristianismo e o Código da Cavalaria

II – O CARÁTER ORIGINAL DO ESTADO MODERNO

1. O processo de formação das nações
 - a) As monarquias centralizadas derrotam o feudalismo
 - b) O Sacro Império
 - c) O Império Otomano
2. Uma síntese conclusiva: a formação das nações como um processo variado e complexo
3. A obra de centralização empreendida pelo Estado Moderno
 - a) O exemplo espanhol
 - b) O exemplo francês
4. Cronologia do processo de formação das principais nações europeias

III – CONTRIBUIÇÃO DOS TEÓRICOS NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO MODERNO

1. Pensadores a serviço do absolutismo e seu papel
2. A obra de Maquiavel
3. A questão da soberania em Bodin
4. A doutrina de Hobbes
5. Estudos clássicos sobre Maquiavel e Hobbes
 - a) *O Príncipe* na visão de Gaetano Mosca
 - b) Thomas Hobbes por Norberto Bobbio

IV – AS MODALIDADES BÁSICAS ASSUMIDAS PELO ESTADO MODERNO NA EUROPA

1. Apresentação da questão
2. Proveniência das duas modalidades
3. Características essenciais do Estado de Direito
4. Características essenciais do Estado Patrimonial

ANEXOS

METODOLOGIA DO CURSO

ELENCO DAS QUESTÕES A SEREM DEBATIDAS EM SEMINÁRIOS CURRÍCULO ABREVIADO DOS AUTORES

I – A FORMA DE GOVERNO PREDOMINANTE NA EUROPA, NA ALTURA DO SÉCULO XII

1. Os feudos e os contratos de vassalagem

A Europa em que vigorou o sistema feudal e serviu de base para a formação das nações e do Estado Moderno abrangia território inferior ao que mais tarde seria constitutivo da Europa Ocidental. Grande parte da Península Ibérica achava-se ocupada pelos árabes. Então, a Hungria e a Prússia não se integravam ao Sacro Império que, embora não abrigasse todos os reinos então estruturados, mantinham fortes laços com aquela instituição.⁽¹⁾ As áreas localizadas a Sudeste eram parte do Império Bizantino.⁽²⁾

Com a ressalva de que a reconstituição de tais limites constitui tema controverso, o Ocidente feudal compreendia as ilhas britânicas, o território da França atual, a Alemanha Ocidental, a Áustria e os reinos do Norte da Itália. Na parte da Espanha não submetida aos árabes e na Prússia, ainda que mais tarde passassem a integrar-se á cultura ocidental, a organização social não assumiu feição idêntica à que iria caracterizar a parcela anteriormente referida.

A base de todo o sistema era representada pelos comandos militares originários. O processo segundo o qual tornaram-se a classe nobre, reunida sob o código de honra expresso com fidelidade pela Cavalaria, demandou período muito dilatado. Marc Bloch destaca que ainda nos séculos X e XI não havia definição precisa das classes merecedoras de serem designadas como nobres. O domínio da classe guerreira num determinado território foi usado para assegurar-se o recrutamento de soldados e também o fornecimento de gêneros. Bloch mostra que a designação de feudo, durante muito tempo, referia-se ao compromisso da prestação de determinado serviço. Mais tarde é que se circunscreveu à relação entre o usufrutuário do direito de explorar a terra e o comandante militar, agora reconhecido como nobre, geralmente barão.

O processo de aglutinação dos feudos ali onde o sistema se estabeleceu em definitivo, obedecia basicamente ao princípio racial de origem, isto é, as tribos bárbaras que se espalharam pelo território europeu. Escreve Marc Bloch: "A Normandia devia o seu nascimento aos "piratas" escandinavos. Na Inglaterra, as antigas divisões da ilha, traçadas pelo estabelecimento de diferentes povos germânicos, serviram aproximadamente de moldura aos grandes governos que os reis, a partir do século X, ganharam o hábito de constituir..... Mas em parte alguma esta característica seria mais acentuada do que nos principados alemães".⁽³⁾

Os principados alemães, ao contrário do que ocorreu com os ducados formados em outras áreas, preservaram grande autonomia, contando inclusive com a prerrogativa de votar para a escolha do Imperador do Sacro Império e integrar a Dieta, principal órgão daquela instituição, de certa forma equivalente às Cortes.

O processo de aglutinação dos feudos estruturou-se como *prestação de vassalagem* a um determinado Príncipe ou Duque. A grande singularidade este movimento consiste em que se baseia num contrato que, se assegura ou legaliza o domínio sobre uma parcela do território (na altura denominado de feudo), guarda enorme autonomia. Sua fidelidade absoluta ao Príncipe (ou Duque) limita-se ao tempo das guerras contra os inimigos externos. No intervalo pode até mesmo entrar em conflito com outros vassalos que prestam obediência ao mesmo Príncipe (ou Duque).

2. Ducados e Principados

Quando a situação se estabiliza na parte considerada da Europa, aí por volta do século XII, a grande realidade são os Ducados e os Principados. A sobrevivência do Sacro Império deve-se sobretudo à ameaça externa, representada pelo Islã. Embora dividido em califados autônomos, seus seguidores ocupavam grande parte da Península Ibérica, o Norte da África e Jerusalém. Esta cidade sagrada seria tomada em 1099 pela Primeira Cruzada. Mas o domínio muçulmano é restaurado, o que leva à organização de novas Cruzadas, que duram até fins do século XIII (1291). Levando-se em conta a feição religiosa assumida pela cultura ocidental nesta primeira fase, pode-se avaliar a força de que se revestia uma estrutura como o Sacro Império, graças à sua missão de defender a cristandade.

Há um outro aspecto a destacar entre os fatores que levaram progressivamente que a nova forma de poder assumisse feição monárquica. Trata-se do caráter sagrado de que, tradicionalmente, revestia-se a investidura. É ainda Marc Bloch quem o esclarece: "Em torno da realeza, em geral, ou das diversas realezas particulares, elaborou-se todo um ciclo de lendas e superstições. Ele não atingiu, na verdade, o seu pleno desenvolvimento senão a partir do momento em que, de fato, se fortaleceu a maioria dos poderes monárquicos: cerca dos séculos XII e XIII. Mas as suas origens remontam á primeira idade feudal. ... Dos reis de França, desde Felipe I, pelo menos, provavelmente depois de Roberto, o Piedoso; dos reis da Inglaterra, depois de Henrique I, dizia-se que curavam doenças pelo contato das suas mãos. Quando, em 1081, o imperador Henrique IV – apesar de excomungado – atravessou a Toscana, os camponeses que acorreram ao seu encontro, esforçavam-se por tocar o seu vestuário, persuadidos de, assim, garantirem colheitas felizes".⁽¹⁾ A esse tema Marc Bloch dedicou especialmente um de seus livros: *Os reis taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder real, particularmente na França e Inglaterra* (1924).

Vigorando o direito consuetudinário, a prática da justiça consolidou-se em diversas instâncias, muitas vezes em conflito. Contudo, alguns princípios eram geralmente aceitos. Em primeiro lugar, o postulado de que os grupos sociais mais destacados eram julgados pelos seus pares. Assim, o Príncipe ou o Duque quase sempre dispunha de um tribunal destinado a julgar as causas afetas aos senhores feudais, seus vassalos.

Os senhores feudais, por sua vez, julgavam, as causas relacionadas aos seus subordinados.

A possibilidade de recurso variava segundo os costumes locais.

Era admitido que os conflitos gerados por certos tipos de ofensas podiam ser resolvidos sem interferência dos juizes, notadamente o duelo. Era comum também que se recorresse ao envenenamento de desafetos ou mesmo a formas violentas, inclusive o assassinato.

Com base nesses mesmos princípios, os bispos dispunham de uma justiça própria. De fato, a Igreja acumulou muito poder. Era dona de terras para prover o sustento de suas diversas instituições (igrejas; mosteiros; colégios e também serviços de assistência social, abrangendo socorros médicos). Os camponeses que trabalhavam nessas terras achavam-se submetidos aos seus tribunais. Estes não se limitavam a atuar no âmbito da Igreja, interferindo diretamente na vida social, a pretexto de zelar pelos bons costumes. A prerrogativa de religião oficial também os autorizava a perseguir aqueles que por essa ou aquela razão descumpriam preceitos religiosos. Roma também tinha o direito de interferir nessa matéria onde quer que

fosse. Os tribunais da Inquisição instauraram ambiente de terror em diversas áreas e em diferentes períodos. Com a estabilidade e o florescimento da sociedade, surgiram os denominados burgos, alguns dos quais acabaram por concentrar as atividades comerciais e bancárias, tornando-se um outro pólo de poder, dispondo de autonomia relativamente grande.

Gaetano Mosca na obra antes citada, tece interessantes considerações sobre o florescimento dos burgos, que transcrevemos adiante.

3. Os burgos (ou comunas)

O surgimento das comunas é um fenômeno histórico muito importante que se iniciou no Norte da Itália antes mesmo do século XII e depois espalhou-se pelo Centro daquele país – escreve. E continua:

O mesmo fato ocorreu mais tarde na Alemanha, em Flandres, e de forma menos acentuada na França, na Inglaterra e na Península Ibérica.

Na origem das comunas encontram-se as ligas de homens livres dos laços feudais e que haviam jurado defender-se mutuamente e obedecer os chefes eleitos que, conforme o país, tomavam o nome de cónsules, vereadores, etc. Frequentemente, a comuna nascia da federação de diversas corporações de artes e ofícios e, às vezes, conseguiam, ao tornarem-se poderosas, obter a adesão da pequena nobreza dos arredores.

Na França, na Inglaterra e na Península Ibérica, as comunas não alcançaram jamais importância, a ponto de dificultar as iniciativas tomadas pelos monarcas com o fito de desenvolver o poder central, em detrimento do poder local. Ao contrário, apoiavam frequentemente os esforços dos reis para dobrar a nobreza guerreira. Mas em Flandres, na Alemanha, e sobretudo na Itália, as comunas obtiveram uma autonomia tão grande em relação ao Imperador que sua dependência reduziu-se ao pagamento de um pequeno tributo e à prestação de algumas homenagens puramente formais. O regime político das comunas apresentava algumas semelhanças com o das antigas cidades-estado da Grécia e da Itália. Da mesma forma que na Grécia antiga o órgão soberano do governo era a assembléia, nas comunas, o poder supremo pertencia teoricamente ao conselho. Do ponto de vista legal, todos os chefes de família tinham direito a participar do conselho. Mas, na prática, a influência dos cidadãos mais importantes e sobretudo a dos chefes das corporações de artesãos prevalecia.

Outra analogia entre a comuna medieval e a cidade grega foi a dificuldade encontrada por ambas em se expandir a ponto de poder constituir um Estado de alguma importância. Pois quando uma comuna de maior porte subjugava outras menores, seus habitantes não passavam a ser cidadãos, mas sim súditos da comuna principal, assim como os habitantes dos territórios das comunas, ou seja, do campo ao redor delas.

No centro e no norte da Itália, exceto em Veneza e na Toscana, durante o fim do século XIII e ao longo do século XIV, quase todas as comunas se transformaram em senhorias, apresentando esta instituição analogias com a tirania que nem sempre foi maléfica às cidades gregas. Geralmente, o senhor era um chefe de partido e pertencia a uma família influente da própria comuna. Este assumia uma espécie de ditadura a qual tentava legitimar, seja através de sufrágio mais ou menos coagido, seja obtendo um documento que o tornasse vigário do imperador. Mas a verdadeira sustentação do poder consistia no apoio que lhe podia dar seu partido e na ajuda dos exércitos de mercenários. As senhorias tiveram maior êxito que as comunas, no que se refere a aumentar os seus domínios. Algumas delas, como por exemplo

a de Visconti de Milão, atingiram as dimensões de um Estado moderno de porte médio. Mas não se verificou jamais uma verdadeira fusão da cidade dominante com as subordinadas, pois estas não renunciaram jamais às suas pretensões de independência. Deve-se acrescentar que nenhuma das famílias que alcançaram a senhoria permaneceu no poder o tempo suficiente para fazer esquecer que o havia alcançado através de meios violentos. Os senhores deviam temer sempre a rivalidade de outras famílias poderosas, assim como a traição de seus próprios partidários ou dos mercenários a seu serviço.

Durante o século XIV, nos locais onde as comunas italianas não se transformaram em senhorias, adotaram quase sempre uma forma nitidamente oligárquica. Foi o que sucedeu em Veneza com o fechamento do conselho e, em Florença – conclui.

Os burgos (ou comunas) acabaram concentrando muita riqueza, do mesmo modo que a Igreja. Aos poucos firmou-se a praxe dos monarcas convocarem estas classes para obter recursos financeiros de que careciam, em geral exigidos por conflitos bélicos ou para saldar dívidas contraídas com os banqueiros. Na medida em que se insere nos costumes, tais reuniões denominam-se Cortes, onde a representação se dava por grupos sociais, chamados de "estados" (a nobreza, o clero e os burgos, denominados de "terceiro estado"). Embora haja sido efetivada sua aproximação com o Parlamento moderno, a hipótese é improcedente.

4. O papel do cristianismo e o Código da Cavalaria

Régine Pernoud, conhecida estudiosa da sociedade feudal francesa, enfatiza dois aspectos que, a nosso ver, mereceriam ser destacados, porquanto acentuam a singularidade da época feudal, justamente o que temos buscado acentuar.

O primeiro deles diz respeito à relação entre o Monarca e os Príncipes ou Duques, do ponto de vista material. Ainda que considere basicamente a França, tais indicações aplicam-se às outras áreas onde o responsável pela segurança acabou sedimentando-se e estabelecendo variados vínculos com os outros grupos sociais e também agrupando-se para formar os núcleos iniciais do que seriam mais tarde as nações européias. Os monarcas, que congregavam em torno de si Principados ou Ducados, dependiam das contribuições destes últimos para sobreviver, além de que também lhes incumbia preparar e manter as tropas. Afirma a esse propósito: "Durante a maior parte da Idade Média o Rei da França, com o seu domínio exíguo, dispõe de recursos inferiores aos dos grandes vassallos"⁽⁵⁾

O outro aspecto refere-se ao fato de que a cristandade tornou-se o grande fator de unidade. "Formada de povos diversos que tinham cada um costumes, quadros e ordem social diferentes, quando não francamente opostos – afirma –, todos com um sentimento muito vivo de sua superioridade de vencedores", a região tinha tudo para nada conhecer além do caos e da decomposição. A seu ver, a primeira Cruzada serviu para fazer sobressair o que os unia, desde que os "príncipes dispunham-se a sacrificar seus bens e seus interesses, esquecer suas querelas, para juntamente tomar a Cruz."

De fato nunca é demais destacar o papel desempenhado pela Igreja e pelo papado na ordem européia. Não apenas Roma, como destaca a renomada estudiosa. Lembra que, na França, "tornaram-se com efeito fatores de unidade a diocese, a paróquia que, freqüentemente, confundiam-se com o domínio. Foram, durante o período de decomposição da Alta Idade Média, as células vivas a partir das quais se reconstituiu a nação."⁽⁶⁾

Para completar esta breve caracterização da forma de poder, extremamente

descentralizada, que se consolidou na Europa durante o primeiro ciclo histórico da cultura ocidental, cabe referir o código de honra pelo qual se pautava a elite dirigente, a classe guerreira tornada senhores feudais e nobres.

Na condição de guerreiros, os senhores feudais acabaram adotando certas regras de comportamento que mereceram sistematização e vieram a ser conhecidas na Época Moderna. Chamaram-se diretamente de "Código da cavalaria" porquanto os comandantes guerreiros eram "cavaleiros". O recebimento do título obedecia a determinado ritual. Durante muito tempo, os cavaleiros tinham a atribuição de fornecer o título a outros. Na medida em que se constitui como classe nobre, esse direito passa ao monarca. Marc Bloch observa que o estabelecimento desse monopólio, pelos monarcas, não se deu com facilidade. A guerra era uma atividade freqüente sendo preciso recompor o quadro de oficiais, diante das inevitáveis baixas, providência que não podia ficar na dependência de burocracias. Mas acabaria impondo-se, bem mais tarde, na parte final do século XIII, segundo Bloch. Paralelamente, a linhagem estabelece-se pela descendência.

A principal regra consistia na proibição de exercer outras atividades que não a investidura militar. Preservou-se o mote popular segundo o qual "lavar, cavar, transportar madeira em cima de um burro" seriam atividades que arrastavam, automaticamente, à privação dos privilégios da cavalaria. A proibição estendia-se às práticas comerciais. Os privilégios residiam sobretudo na intocabilidade por parte de outros segmentos sociais que não as instituições dos próprios cavaleiros.

Antes de receber a espada, o cavaleiro devia prestar um juramento que especificava as suas obrigações. O juramento compreendia a fidelidade a estes princípios: liberalidade, busca de glória, desprezo do repouso do sofrimento e da morte. Em muitas áreas a Igreja conseguiu neles incluir a obrigação de ir à missa "todos os dias", ou, pelo menos, "com freqüência"; jejuar às sextas-feiras. Incumbe-lhe proteger a viúva, o órfão e o pobre. Defenderá a Santa Igreja, notadamente contra os pagãos. Há uma gravação no pórtico da célebre Igreja de Chartres (França) com um texto a ser recitado pelo cavaleiro, que diz "Senhor muito santo pai todo poderoso Tu que permitiste, na terra, o uso do gládio para reprimir a maldade dos iníquos e defender a justiça, que, para proteção do povo quiseste instituir a ordem da cavalaria, inclinando para o bem o seu coração, faz com que o teu servidor aqui presente nunca utilize este gládio ou outro para lesar injustamente seja quem for mas que se sirva dele sempre para defender o que é Justo e Honesto". Assim a Igreja, na prática, legitimava a existência da ordem.

Tratando-se da classe guerreira, nesse código aparecem prescrições quanto aos próprios combates, em especial o tratamento a ser dispensado aos prisioneiros.

Assim, a sociedade feudal que se consolidou na Europa era rigorosamente hierarquizada e as funções dos principais agrupamentos rigorosamente delimitados – a ponto de que os senhores feudais não se sentiam obrigados a tornarem-se cultos, já que o cultivo do saber era exclusividade do clero. No que se refere ao exercício do poder, contudo, o que mais se destaca é a presença de múltiplos pólos e da mais ampla descentralização. Erodir esses traços seria o desafio a que se propôs o Estado Moderno.

II – O CARÁTER ORIGINAL DO ESTADO MODERNO

1. O processo de formação das nações

a) As monarquias centralizadas derrotam o feudalismo

O traço fundamental consiste em que, na expressão de Gaetano Mosca, “o Sacro Império Romano e o Papado cessam de exercer sua ação unificadora, em nome da qual, a partir do ano 1000, aspiraram à dominação universal, um sobre os corpos, outro sobre as almas”.⁽¹⁾ A estruturação de monarquias centralizadas está em marcha por toda a parte e iremos assistir, desde então, ao processo irrefreável de formação das nações.

Afonso Arinos de Melo Franco atribui grande valor simbólico, expressão de um sentimento generalizado e difundido, à ação de Joana d’Arc.⁽²⁾ No seu entender, a constituição das nações é, ao mesmo tempo, a organização do Estado Moderno, que não só afirma a soberania sobre determinado território como põe fim à ingerência externa em seus negócios interiores, até então atribuições do Papado e do Sacro Império. Afonso Arinos⁽³⁾ pergunta: “Quem leva isto para diante?”; e responde: “Uma menina, uma pastorazinha de Domrémy. Chamava-se Joana d’Arc. Joana sai de Vaucouleurs, atravessa as linhas inglesas sem ser incomodada, sem ser aborrecida pelos ingleses. Passa e chega até o rei de França”.

Explica deste modo o seu ponto de vista: “Quando ela toma Orleans, quando ela ocupa a cidade, quando ela vê aqueles soldados endurecidos pela guerra, que se submetem à pequenina auriflama que trazia na mão e obedecem a ela, não mais como uma santa, mas como um general, e ocupa a cidade, expulsa os ingleses, leva por diante aquela tropa e a une sob seu comando, está formando o Estado moderno. Está caracterizando o que há de essencial no Estado moderno: unidade de território, unidade das Forças Armadas, unidade de soberania, unidade de Governo”.⁽⁴⁾

De fato, a guerra dos Cem Anos tem um efeito importantíssimo na criação da monarquia centralizada na França. Ao término desta, em 1453, desaparece a soberania do príncipe inglês sobre grande parte de seu território e começa a obra centralizadora. Luís XI (reinado de 1461 a 1483) enfrenta diretamente os grandes senhores e derrota e submete a Borgonha. Essa política tem continuidade sobretudo nos governos do Cardeal Richelieu (Chefe do Conselho do Rei, de 1624 a 1642), continuada por seu sucessor, o Cardeal Mazarino (Núncio Apostólico em Paris, de 1635 a 1636; Cardeal em 1639), principal ministro após a morte de Richelieu, tendo falecido em 1661, coroando-se finalmente no longo reinado de Luís XIV (1643/1715). A partir de 1539 o francês passa a ser a língua obrigatório nos documentos oficiais, em substituição ao latim. Luís XIV delimitou o território francês com base em expressivos acidentes geográficos, o que lhe assegurou a configuração preservada basicamente ao longo dos séculos seguintes.

Na segunda metade do século XV dá-se também a unificação das duas grandes casas reinantes em partes do território espanhol. Graças ao que é alcançada, em 1492, a derrota militar do último reduto muçulmano na Península, o Reino de Granada. Embora os denominados Reis Católicos tenham se lançado à conquista da hegemonia na Europa – política que se reforça com a passagem de sua herança para a Casa de Habsburgo, nos começos do século XVI, que desde meados do século XV indicava o Imperador do Sacro Império – a formação da monarquia espanhola centralizada prossegue ininterruptamente.

O Estado Português se organiza no longo processo de expulsão dos mouros e de afirmação da independência em relação a Castela, processo iniciado por Afonso Henrique em 1128 e que está virtualmente concluído com a ascensão ao trono da Casa de Avis, em 1385.

Nos países restantes da Europa, a criação dos Estados nacionais e o declínio da idéia do Sacro Império mescla-se em grande medida à questão religiosa. Assim, nos fins do século

XVI está consumada a independência dos Países Baixos, cuja guerra para extinguir o jugo espanhol teve caráter nitidamente religioso, porquanto os dominadores nutriam a ambição de extinguir o protestantismo. O rompimento de Henrique VIII – reinou na Inglaterra de 1509 a 1564 – com o Papado consumou-se sobretudo graças à disseminação das crenças protestantes.

No Continente, o marco decisivo tornou-se a Guerra dos Trinta Anos (1616/1648). Iniciou-se como uma guerra civil alemã mas acabou arrastando outras Potências. Os católicos apoiavam abertamente os Habsburgo no seu propósito centralizador, enquanto os protestantes estavam unidos em torno dos príncipes de idêntica religião, na sua intenção de preservar a independência.

Em 1648 firmou-se o Tratado de Westfalia, que põe fim às guerras religiosas, porquanto, era reconhecido a cada governante o direito de escolher livremente entre as três religiões (católica, luterana e calvinista). Os súditos que não aceitassem a escolha podiam emigrar com seus bens. Cada Estado Alemão era independente dentro do Império, sendo o Imperador escolhido em eleições. Além disto, os limites dos vários Estados europeus são agora determinados por um tratado a que todos se obrigam.

A Paz de Westfalia estabeleceu as primeiras regras de direito internacional, em consonância com os princípios estabelecidos por Hugo Grocio (1583/1645) no livro *Sobre o direito da guerra e da paz* (1625), o que implica no reconhecimento de que a Europa está dividida em Estados Nacionais. Embora sobreviva ainda por mais um século e meio, estava lavrada a condenação à morte do Sacro Império.

O obstáculo real ao pleno coroamento do processo passava a ser o Império Otomano.

b) O Sacro Império

O Sacro Império tem uma longa história e precisa ser aqui considerada pelo menos nos aspectos que, mais diretamente, dizem respeito ao processo de formação das nações européias, de que resultam a disseminação e a consolidação do Estado Moderno.

Ao longo de sua existência – inclusive na Época Moderna –, o Sacro Império desempenhou um papel importantíssimo no tocante à defesa da Europa do assédio de inimigos externos. Com a derrocada do Império Romano e o fracionamento do território em milhares de unidades independentes, somente uma estrutura centralizada poderia organizar a força militar requerida pelo enfrentamento daqueles inimigos. Essa circunstância, como veremos mais detidamente, assegurou sua longa sobrevivência em que pese o conflito latente com o Papado. No tocante à formação das nações, embora não tivesse podido fazer-lhe maior oposição, notadamente pelo fato de ter-se iniciado em áreas territoriais que não lhe eram diretamente subordinadas (Inglaterra, Península Ibérica e França, sobretudo), conseguiu, não obstante, atrasar o processo em sua própria base (principados alemães, abrangendo os austríacos e prussianos; e parte da Itália).

Ainda que a França faça muita questão da idade proveta do Reino dos Francos, no tocante à questão que nos interessa, o fato de que Carlos Magno tenha sido coroado imperador do Sacro Império, no ano 800, não pode ser tomado como seu marco inicial. O grande mérito de Carlos Magno, segundo se pode ver do relato que nos deixou de seu governo itinerante, elaborado por Eginardo, espécie de cronista oficial – obra do século IX, que se preservou e foi editada com o título de *Vida de Carlos Magno* – consiste em haver destacado a importância da questão da segurança. Na medida em que os chamados bárbaros se convertem ao cristianismo,

abandonam o nomadismo e adquirem hábitos sedentários, o essencial passava a ser a proteção das comunidades de eventuais surtos de invasões. Da pregação de Carlos Magno – e do século e meio de invasões subseqüentes à sua morte, agora de sarracenos, ao Sul, húngaros, no Centro, e normandos, vindos do Norte – resulta a formação da elite de guerreiros que organizou a segurança e derrotou os novos invasores, dando origem aos chamados senhores feudais. De sorte que o começo mesmo do Sacro Império data de meados do século X, com Oto I, que venceu os húngaros e é coroado imperador, pelo Papa, em 962, na basílica de São Pedro.

O Sacro Império agora é germano-romano e, com altos e baixos, iria durar até os começos do século XIX, quando Napoleão o dissolve formalmente. Nesse longo período de quase mil anos, em que sobrevive, o Sacro Império alcança o seu apogeu sob os Habsburgos, no século XVI, sobretudo com Carlos V (1519-1556).

Entre 936, quando se inicia o reinado de Oto I, até a ascensão dos Habsburgos, no começo do século XV, diversos reis a partir do século XIII – sobretudo holandeses e luxemburgueses –, não conseguem obter a dignidade imperial, resultante da coroação pelo Papa. A Igreja também atravessa sérias crises no período – sobretudo a mudança forçada para Avinhão, em 1309, de que resultaria o grave cisma com a existência de duplicidade no Papado, entre 1378 e 1417. A partir de Frederico III da Áustria (reinou de 1440 a 1493), o Sacro Império se consolida e passa a ter uma estrutura mais ou menos estável. Tendo começado no século X, abrangendo a Borgonha (no território posteriormente tornado francês), os principados alemães e diversos reinos italianos, inclusive os chamados estados da Igreja, desde o século XVI compreende basicamente os principados alemães, incluindo Áustria e Prússia, e os estados do Norte da Itália.

Poder-se-ia considerar ao cristianismo como o fator básico de agregação, que levaria à constituição do Sacro Império, das unidades descentralizadas que progressivamente se estruturaram nos séculos subseqüentes ao desaparecimento do Império Romano. Contudo, na medida em que concorre com o papado como fator de manutenção dos reinos isolados, a religião deixa de favorecer-lhe. Basta ter presente que, depois de coroado, Oto I destituiu o Papa João XII, justamente quem lhe havia atribuído a dignidade imperial. Para a Igreja, a grande questão teórica, na Idade Média, era assegurar-se a independência, para o que, entendeu-se, a sagração do poder temporal deveria permanecer na sua dependência. As grandes personalidades do período preconizam, entretanto, a independência dos dois poderes, a exemplo das obras *Monarquia*, de Dante Alighieri (1265/1321) e *Defensor pacis*, de Marcílio de Pádua (1275/1343). De todos os modos, a atribuição de legitimidade ao dignatário à frente do Poder Temporal nunca se tornaria atribuição do Sacro Império.

Deste modo, a proteção contra invasores externos seria o fator fundamental de sobrevivência do Sacro Império. Assim, a presença do Império Otomano no centro da Europa explica que a formação das nações não tenha desde logo corroído as suas bases. A flexibilidade revelada por suas estruturas também muito o favoreceu.

O principal órgão do Sacro Império era a *Dieta*, espécie de Cortes de que participavam os príncipes regentes dos diversos reinos. Quando a Reforma Protestante desembocou diretamente no conflito armado, no próprio território do Sacro Império, recorreu-se a uma antiga tradição bárbara – quando a massa de guerreiros aclamava diretamente o sucessor do chefe morto – e a escolha do Imperador passou a ser feita por eleição. No ciclo precedente, a *Dieta* reunia-se para consagrar o sucessor, condição para que este pleiteasse junto à Cúria Romana o seu reconhecimento.

Além dessa atribuição, considerada principal, os membros da *Dieta* deviam aprovar as decisões do monarca, notadamente no tocante às guerras e em matéria fiscal. A prerrogativa de convocar a *Dieta* e de fixar os prazos de seu funcionamento eram privativos do Imperador. Outra restrição de seu poder adveio da circunstância de que a escolha do substituto devia respeitar a tradição da Casa Reinante. Assim, desde Alberto II (1438/1439) a Francisco II (1792/1806), todos os imperadores foram escolhidos na Casa dos Habsburgos (com duas únicas exceções nos meados do século XVIII) e, em muitos casos, sendo o governante forte como Carlos V (reinou de 1519 a 1556) indicava o sucessor. Os direitos da Casa Reinante chegaram a ser contestados, não pela *Dieta* mas por monarcas de outros reinos, a exemplo da França. Em 1519, o rei francês contestou os direitos de Carlos V e pretendeu tornar-se o Imperador. Mas acabou vencendo a tese de que o Sacro Império era, antes de mais nada, germânico. Durante largo período, o Imperador exercia o seu mandato de forma itinerante. Também as reuniões da *Dieta* davam-se em localidades variadas. Mas, na Época Moderna, sobretudo a partir das reformas resultantes do primeiro acordo que reconheceu o luteranismo (Paz de Augsburgo, 1555), suas reuniões fixam-se no principado de Worms. A Chancelaria, que era o principal órgão executivo, acaba radicando-se em Viena.

Na maioria dos casos, o chefe da Chancelaria – espécie de Primeiro Ministro – era um Cardeal, para facilitar as relações com Roma. No tocante à coroação pelo Papa, chegou-se a um acordo segundo o qual, depois de Carlos V, os imperadores seriam consagrados pelo Cardeal de Mayence, capital da Renânia-Palatinato. A coroação dava-se, em geral, na catedral de Frankfurt. O Império tinha dois tribunais superiores, um sediado num dos principados alemães (Spire) e o outro em Viena.

A principal função do Sacro Império acabou sendo a defesa da Europa contra invasores estrangeiros. A constituição do exército requerido para esse mister absorvia a parcela principal das contribuições a que fazia jus, provenientes em sua maioria dos principados alemães. A invasão da Europa pelo Império Otomano manteve a proeminência dessa função na Época Moderna.

Subsidiariamente, o Sacro Império zelava pela paz entre os diversos reinos. Com a formação dos estados nacionais e da rivalidade entre eles, resultante da Reforma – mas também do empenho em manter possessões, como era o caso da Espanha em relação aos Países Baixos - essa tarefa complicou-se sobremaneira. Depois do acordo de Augsburgo, antes referido, o Império ainda se envolveu em disputas religiosas, a mais cruenta das quais seria a chamada Guerra de Trinta Anos (1618/1648) terminada com o Tratado de Westfalia, que se firma naquele último ano, segundo o qual o reconhecimento do protestantismo estende-se, ademais do luteranismo, às confissões calvinista e presbiteriana.

O empenho de Luiz XIV de fixar fronteiras seguras à França, reivindicando territórios pertencentes a principados alemães, bem como a emergência da Prússia, como Estado militar, enfraqueceu sobremaneira o Sacro Império. Sua sorte estava selada quando o desfecho das guerras napoleônicas acaba por impor o seu fim. Em 1793 o Sacro Império declara guerra à República e junta suas forças aos outros exércitos que saíram em defesa da monarquia. Marcando sucessivas vitórias militares, já então como Imperador da França, Napoleão impôs a dissolução do Sacro Império, que se consuma formalmente com a abdicação de Francisco II – que assumira em 1792 e desde 1804 se tornara Imperador da Áustria –, efetivada a 6 de agosto de 1806. Estava extinto o Sacro Império e Francisco II é agora apenas Francisco I, imperador da Áustria. A longa sobrevivência do Sacro Império de certa forma obstou a unificação da Alemanha, e, também numa certa medida, da Itália, mas

este era um desfecho inevitável diante da força do movimento em prol da constituição dos Estados nacionais.

O Sacro Império mereceu extensa bibliografia, tanto de sua história tomada isoladamente (a exemplo do texto clássico de J. Bryce, publicado na Inglaterra em 1890) como de suas instituições. Em geral, as histórias da Alemanha dedicam-lhe grandes espaços. No período recente publicou-se na França uma síntese dos dois aspectos (história e instituições) – *Le Saint-Empire*,⁽¹⁾ de Jean-François Noel e, na Inglaterra, a tradução da obra muito elogiada do erudito alemão Friedrich Heer, *The Holy Roman Empire*.⁽²⁾

O Sacro Império seria muito festejado pela intelectualidade, em especial alemã. Friedrich Heer lembra que Leibniz (1646/1716) entendia o Sacro Império como a obra humana destinada a refletir a harmonia universal no plano social, a exemplo do que a divindade havia estabelecido para os processos naturais. Tenha-se presente que a física de Leibniz é algo de complexo e profundo, notadamente por se tratar de um grande matemático, pioneiro (como Newton) no desenvolvimento do cálculo infinitesimal, justamente o que faltava à matemática euclidiana, isto é, um princípio ordenador da experiência. De sorte que "harmonia universal" deve ser entendida como continuidade do real, capaz de ser percebida por métodos inteiramente compatíveis com o espírito científico moderno e não apenas a partir da simples dedução escolástica. Por isto mesmo sua física se propunha como alternativa à cartesiana.

Com semelhante entendimento da física leibniziana é que nos devemos aproximar de sua teoria acerca do papel do Sacro Império. A harmonia deve corresponder à tendência à universalidade que se pode apreender na realidade em seu conjunto. A esse propósito escreve Friedrich Heer: "A unificação política da Europa – para Leibniz, como bom europeu, inconcebível sem a França – pressupunha a conciliação religiosa. Em seus ensaios filosóficos procura extrair todas as idéias essenciais (sejam provenientes do catolicismo tradicional, como do luteranismo, do calvinismo, dos ilustrados não-cristãos e até dos panteístas) sobre a realidade única de Deus e do mundo em seu próprio pensamento. Nos experimentos matemáticos e nas nossas percepções encontram-se a medida e o ponto central da unificação de todos os elementos, racionais e místicos, da realidade".⁽³⁾ Enxergava no desfecho da Guerra dos Trinta Anos a vitalidade do Sacro Império e sua capacidade de desempenho do papel ao qual se achava predestinado.

Heer lembra ainda que personalidades como Lessing ou Goethe destacaram a contribuição do Sacro Império no florescimento cultural alemão, que atribuíam à diversidade dos principados que o Sacro Império soubera preservar.

c) O Império Otomano

Desde o seu nascedouro, o islamismo revelou-se como uma religião aguerrida, disposta a impor-se pela força. O próprio Maomé (570/580-632) promoveu a ocupação militar de Meca. A começar mesmo do século VII, seus sucessores partem para a ocupação do Norte da África e da Península Ibérica. Depois de alguns séculos de expansão ininterrupta, os muçulmanos (árabes) são afetados por invasões mongóis e os califatos se dissociam e passam a sobreviver autonomamente, a exemplo do de Granada (Espanha). Tropas mongóis saqueiam Bagdad em 1258, mas logo adiante são derrotados. Embora não se restaure a antiga unidade, emerge um novo grupo, representado por uma das dinastias turcomanas, os otomanos, nos

começos do século XIV.

Os otomanos ocupam a Anatólia – que na Antigüidade Clássica denominava-se Ásia Menor, correspondente à parcela oriental da Turquia –, que é transformada numa base para a invasão européia, na área compreendida pelo antigo Império Bizantino (resultante da cisão na Igreja Romana, onde se constituiu a Igreja Ortodoxa). Em 1393 ocupam todo o território compreendido pela Romênia e Bulgária, deixando Constantinopla imprensada entre dois tentáculos. Ainda no século XIV chegam até a Sérvia. Constantinopla cai em 1453 seguindo-se a ocupação da Bósnia (1463) e da Herzegovina (1463/1465). Os otomanos apropriam-se também das províncias meridionais da Rússia e fazem do Mar Negro um lago muçulmano.

Na segunda metade do século XVII, o Império Otomano empreende os últimos ataques à Europa Central. Eis como Jean-François Noel descreve a situação: “Um primeiro ataque é detido na Hungria Ocidental pela vitória imperial de Saint Gothard, seguida da trégua de Vasvar (1663/1664). Mas vinte anos mais tarde os turcos chegam às portas de Viena, com repercussão em todo o Império e, além disto, gerando verdadeiro pânico. A batalha de Kahlenberg (1683) permite, é certo, o desbloqueio da capital mas os Habsburgos encontram-se colocados diante de uma das alternativas mais cruciais de sua história: ou bem alcançar a derrota turca com uma contra-ofensiva nos Balcans, capaz de assegurar definitivamente a segurança do Ocidente, ou então aproveitar o desafogo obtido nas proximidades de Viena para voltar o Império para o Oeste contra Luís XIV, nas mãos de quem acabara de cair Strasburg (1681-1683), o sincronismo das datas resumindo bem o problema.”

Acrescenta que as duas hipóteses tinham seus partidários na Corte de Viena, terminando por prevalecer a preferência pelo engajamento balcânico.⁽¹⁾ A completa libertação da Europa da presença turca ultrapassaria os marcos da existência do Sacro Império.

2. Uma síntese conclusiva: a formação das nações como um processo variado e complexo

A derrota do feudalismo pelas monarquias centralizadas tornou-se possível graças sobretudo ao aparecimento e ao aperfeiçoamento das armas de fogo.

“Até o Século XV – escreve Mosca⁽²⁾ –, a arma decisiva era a cavalaria fortemente armada, organizada pelos nobres; os castelos feudais somente podiam ser tomados depois de longos cercos. O uso do canhão fez com que os castelos se tornassem muito vulneráveis, e que os soldados a soldo do Rei, armados com seus arcabuzes, pudessem afrontar vitoriosamente os cavaleiros com suas armaduras de ferro.”

Embora o curso real da história européia não faculte generalizações simplificadoras, pelo menos alguns monarcas, à luz da experiência da Guerra dos Cem Anos, entreviram a possibilidade real de derrotar militarmente os grandes senhores feudais, para circunscrever e depois eliminar a sua independência. Como sabemos, esse conflito não se resolve de forma linear em favor da centralização monárquica, tendo levado simultaneamente, no século XVII, tanto ao Tratado de Westfália, que assegura a participação dos príncipes na escolha do monarca, como à guerra civil inglesa, de que resultou a estruturação do sistema representativo. Ainda mais: pelo menos durante período relativamente dilatado, as monarquias, ao tempo em que se fortaleciam internamente, aspiravam de fato à hegemonia européia.

Deste modo, a circunstância de que o processo de formação das monarquias

centralizadas, vale dizer, da criação do Estado Moderno, seja, ao mesmo tempo, o da formação das nações, não pode ser compreendida como seu desfecho automático. O sentimento nacional revelava-se cada vez mais forte e dominante. Mas havia outros imperativos, inclusive a presença do Império Otomano em pleno centro da Europa, o que impunha, como questão de sobrevivência, que a idéia de unidade não fosse abandonada de todo e, correlativamente, a sobrevivência do Sacro Império.

O mesmo se pode dizer da divisão religiosa. É fora de dúvida que o protestantismo se constitui num fator importantíssimo na constituição de muitas das nações européias. Contudo, não se pode reduzir um fenômeno a outro.

Há de ter pesado também, no processo de constituição das nações, o término do monopólio do comércio com o Oriente, em especial as Índias, através do Egito, que a República Veneziana conservava. Veneza dominava praticamente toda a costa adriática e as principais ilhas do arquipélago grego. Além disto, escreve Mosca, "a aristocracia que dirigia os destinos da República era o governo mais estável que então existia na Itália. Era o único que não temia as facções que, nos outros Estados italianos, ameaçavam permanentemente a estabilidade dos governos". Com a queda de Constantinopla e a organização daquele comércio por via marítima, a riqueza daí advinda, de certa forma se dissemina. A Europa Ocidental passa a contar com uma leva sucessiva de Estados ricos e florescentes.

Esse conjunto de circunstâncias terá atuado favoravelmente no sentido de permitir a formação das nações. Contudo para completar o quadro, não se pode perder de vista que o fenômeno está associado à estruturação do Estado Moderno.

3. A obra de centralização empreendida pelo Estado Moderno

O Estado Moderno corresponde a uma obra de centralização do poder político, em mãos de um único grupo de instituições, sem precedentes na História do Ocidente. No mundo antigo – embora não se possam fazer afirmações peremptórias nesse mister, tantas foram as mediações que se estabeleceram entre suas obras e o acesso a elas de parte da cultura ocidental –, é lícito admitir que as famílias preservaram sempre grandes fatias do poder, inclusive no que se refere à aplicação da justiça. No período feudal, a autonomia local é um fato incontestado. Mesmo quando o contrato de vassalagem adquiriu o grau de formalização a que corresponde o Tratado de Westfalia, os príncipes asseguraram-se vários direitos, entre estes o de fazer a guerra no próprio território em que os senhores guardam fidelidade a um único monarca.

O aludido processo de centralização não é impeditivo ao exercício do poder em bases democráticas, consoante a história iria comprovar, no ciclo subsequente à Revolução Gloriosa de 1688. Contudo, observa Weber, o Estado Moderno conquista o monopólio da violência legalizada. Jean Bodin (1520/1596), integrante da plêiade de pensadores autoritários que contribuíram para a constituição dessa nova estrutura social, teria oportunidade de escrever: "A República é o governo em que as reações entre pessoas e instituições estão submetidas a soberania do Estado".

a) O exemplo espanhol

O processo de formação do Estado Moderno, na medida em que se confunde com a estruturação das nações européias, registra diversas particularidades segundo as áreas consideradas. Basta ter presente que a unificação da Alemanha somente ocorreria em 1870.

Enquanto isto, desde fins da Guerra dos Cem Anos (1453), surgem as providências de centralização – notadamente na França –, justamente o que tipifica o Estado Moderno, em contraste com o sistema descentralizado constituído sob o feudalismo, primeiro ciclo da cultura ocidental.

Apesar das indicadas particularidades, o Estado Moderno acha-se plenamente estruturado quando passa a exercer o monopólio da violência. São eliminadas, sucessivamente, as prerrogativas daqueles grupos que detinham parcelas do poder. É possível acompanhar o seu desenvolvimento na Espanha de fins do século XV. Ainda que esse país, por determinadas circunstâncias históricas⁽¹⁾ haja, em seguida, alimentado ambições imperiais, na centúria seguinte, a centralização acha-se concluída.

J. H. Elliott, historiador inglês que se tornou uma das maiores autoridades em história da Espanha, relata em um de seus livros (*A Espanha imperial: 1469-1716*) que, ao ter a notícia da morte do Grão-Mestre da Ordem de Santiago, Isabel, “com sua audácia característica, tomou um cavalo e dirigiu-se ao Convento de Uclés, onde os dignatários da Ordem dispunham-se a eleger o sucessor. Depois de três dias de cansativo galopar, chegou ao convento a tempo de ordenar que os preparativos fossem suspensos e que o cargo fosse concedido a seu marido”.⁽²⁾ Assim, ao tempo em que completam com êxito a expulsão dos mouros de seu último reduto (Granada) e alcançam a unificação de Castela e Aragão (1492), os Reis Católicos (Isabel e Fernando) empreendem o caminho que depois foi identificado com o processo de formação do Estado moderno. As três Ordens Militares (Santiago, Calatrava e Alcântara) possuíam vastos domínios, acreditando-se que tinham jurisdição sobre 1 milhão de pessoas (a população total da Espanha era de 9,8 milhões, dos quais 8,3 milhões em Castela; 1,4 milhão em Aragão e menos de 200 mil em Navarra). Através de bula papal, expedida em 1523, a Coroa espanhola incorporou definitivamente as três Ordens.

Acrescenta Elliott: “As medidas empreendidas pela Coroa em 1476 para estabelecer controle sobre a Ordem de Santiago foram seguidas por novas medidas tendentes a reduzir o poder político da nobreza. Das mais importantes foi a *Acta de Reassunción* das Cortes de Toledo de 1488, em virtude da qual os nobres viam-se despojados de metade das rendas que haviam alienado ou usurpado desde 1464”.

Outros passos são empreendidos no sentido de reforçar o poder real.

Sobressai em importância a criação da Santa Irmandade, em 1476, sob controle de uma junta presidida pelo representante da Coroa, com o propósito de reorganizar e subordinar ao seu controle as milícias populares incumbidas da manutenção da ordem, que se encontravam ao serviço dos magnatas locais. A Santa Irmandade combinava as funções de polícia com as de Tribunal Judicial. Reprimiu firmemente a criminalidade comum e aboliu a possibilidade de essa espécie de criminosos ser colocada sob a proteção de pessoas influentes e poderosas em determinadas circunscrições.

Os reis Católicos trataram também de reduzir o poder das Cortes. Estas eram convocadas, de um modo geral, a fim de permitir a obtenção de maiores recursos. Para incrementar a arrecadação independentemente das Cortes, foi criado um novo imposto, incidente sobre as vendas, denominada *alcabala*. A par disto, depois de 1480, recorreu-se com freqüência ao expediente, que a tradição facultava, de dispensar da convocação os representantes da nobreza e do clero. A negociação devia efetivar-se apenas com os procuradores das cidades, cuja representação havia sido reduzida a dois, em 1429. Isabel e Fernando determinaram que tão somente dezoito cidades faziam-se representar. Assim, a

eventual oposição ficava a cargo de 36 burgueses. Comenta Elliott: “não era fácil que esses 36 homens pudessem apresentar com sucesso uma resistência prolongada às solicitações da monarquia, sobretudo numa época em que esta, além de haver atuado com surpreendente eficácia contra a aristocracia, havia começado a estender seu controle às cidades.”⁽¹⁾

Feito notável, na linha daquilo que posteriormente seria denominado de processo de estruturação do Estado moderno, consistiria a reforma do Conselho Real. Ao fazê-lo, indica Elliott, Isabel e Fernando buscaram transformá-lo no “órgão central do governo de Castela e o modelo de seu sistema governamental”. O Conselho Real atuava como Tribunal Supremo e órgão supervisor do governo local. Com o tempo, acabou dominado pelas grandes famílias, devotado aos seus próprios interesses. Agora, sua composição seria profundamente modificada, fazendo ascender “membros da pequena nobreza e da fidalguia rural, cidadãos e conversos”.⁽²⁾ Na mesma linha encontra-se o fortalecimento da figura do “corregedor” com poderes para controlar as administrações municipais.

Os efeitos da reorganização estatal desde então empreendida podem ser avaliados por esta indicação contida na obra de Elliott: “As rendas totais das contribuições, que, segundo parece, ficaram abaixo de 900 mil reais em 1474, alcançaram em 1504 a soma de 26 milhões de reais. Este incremento não foi fruto da imposição de novos tributos mas da maior eficiência na arrecadação dos antigos, numa época em que a riqueza nacional aumentava”.

Era insuficiente entretanto alcançar a plena subordinação à Coroa apenas das instituições seculares. Como observa Elliott, os reis Católicos “não poderiam ser donos absolutos de seu próprio país enquanto não lograssem colocar sob controle real a imensamente poderosa Igreja espanhola”. Essa contava com privilégios classificados como extraordinários. Isenta de impostos, detinha em suas mãos grandes extensões territoriais, sobre as quais exercia jurisdição temporal. Alguns bispos dispunham mesmo de fortalezas armadas e tropas. A estratégia de subordinação da Igreja concentrou-se na obtenção da prerrogativa de nomear os bispos. Isabel e Fernando conseguem o apoio do Concílio Eclesiástico, convocado por eles em 1478, e atuaram topicamente, conseguindo algumas vitórias, ainda que a Cúria Romana não cedesse integralmente. Passo importante seria a obtenção do patronato universal sobre a Igreja do Novo Mundo. E assim, ainda que não tivessem alcançado controle tão absoluto sobre a Igreja espanhola como o alcançado em relação à América, Elliott conclui que, na prática, os Reis Católicos obtiveram grande parte do que desejavam.

Do que precede, a unificação religiosa que resultaria da conversão forçada dos judeus (ou sua expulsão) parece coadunar-se plenamente com o empenho centralizador. Os estudiosos entretanto têm relutado em reconhecê-lo. Como Isabel e Fernando não tiveram, em Aragão, o mesmo sucesso alcançado em Castela no tocante à eliminação das instituições feudais, em prol da centralização, sugeriu-se que a Inquisição tivesse sido organizada com vistas a contribuir para superar a tolerância a que se viram forçados naquela parte do novo país unificado. Elliott recusa tal suposição.

Ainda que o exemplo espanhol ilustre de modo suficiente o contraste entre a ordem feudal e o Estado Moderno, cabe referir que o mencionado processo foi estudado com bastante amplitude por Aléxis de Tocqueville (1805/1859) na obra *O Antigo Regime e a Revolução*.

b) O exemplo francês

Alexis de Tocqueville (1805/1859), no livro *O Antigo Regime e a Revolução*,

apresenta as principais indicações quanto aos elementos comprobatórios da originalidade do Estado Moderno.

Descreve desta forma o quadro administrativo da sociedade feudal: “Se lançarmos um primeiro olhar sobre a antiga administração do reino, teremos a impressão de que tudo é diversidade de regras e de autoridade e entrelaçamento dos poderes. A França é coberta de corpos administrativos ou de funcionários isolados que não dependem uns dos outros e que participam do governo em virtude de um direito que compraram e que não se pode mais tirar-lhes. Muitas vezes suas atribuições são tão entrelaçadas e tão contíguas que se apertam e se chocam no círculo dos mesmos negócios.

Tribunais de justiça participam indiretamente do poder legislativo; têm o direito de fazer regulamentos administrativos aplicáveis dentro dos limites de sua competência. Às vezes enfrentam a administração propriamente dita, criticando amargamente suas medidas e determinando seus agentes. Simples juízes decretam ordenanças policiais nas cidades e nos burgos de sua residência.

As cidades têm constituições muito diversas. Seus magistrados têm nomes diferentes, ou tiram seus poderes de diversas fontes: aqui um prefeito, lá cônsules, alhures síndicos. Alguns são escolhidos pelo rei, outros pelo antigo senhor ou o príncipe apanagista; uns são eleitos pelos seus concidadãos para um prazo de m ano e outros que compraram o direito de governar permaneceram no poder *ad aeternum*

Estes são os destroços dos antigos poderes: mas pouco a pouco estabeleceu-se no meio deles algo comparativamente novo ou diferentes que ainda tenho de descrever”.⁽¹⁾

O novo poder é o Conselho do Rei. Explica Tocqueville: “Sua origem é antiga, mas a maior parte das suas funções é de data recente. É ao mesmo tempo supremo tribunal de justiça, pois tem o direito de cassar os decretos de todos os tribunais ordinários, é superior tribunal administrativo, pois todas as jurisdições especializadas são, em última instância, de sua competência. Como conselho do governo exerce, além do mais, sob o bel-prazer do rei, o poder legislativo, discutindo e propondo a maioria das leis e também fixando e ordenando os impostos. Como conselho superior de administração cabe-lhe estabelecer as regras gerais que devem orientar os agentes do governo. Resolve todos os negócios importantes e controla os poderes secundários. Tudo acaba chegando a ele e é dele que parte o movimento que se comunica a tudo. Não tem entretanto uma jurisdição própria. É o rei e só o rei quem decide, mesmo quando o conselho parece pronunciar-se. Mesmo dando a impressão de distribuir a justiça, o conselho só comporta, na realidade, *avisadores* como fica determinado pelo parlamento numa das suas advertências.

Não são grandes senhores que compõem este conselho, e sim personagens medíocres ou de baixo nível social antigos intendentess e outras pessoas bem a par da prática dos negócios, todos revogáveis.

O conselho age geralmente com discrição e sem alarde. Sempre faz questão de demonstrar menos pretensões que poder. Assim é que não tem nenhum brilho ou, melhor, perde-se no esplendor do trono do qual está próximo, mas é tão poderoso que toca tudo e ao mesmo tempo é tão apagado que a história quase não o nota.

Ao mesmo tempo que toda a administração do país é dirigida por um corpo único, quase todo o manejo dos negócios interiores depende de um só agente, o controlador geral.”⁽¹⁾

Paris adquiriu preponderância absoluta sobre as outras províncias. Tocqueville lembra esse registro de Montesquieu: “Na França, só existem Paris e as províncias afastadas porque Paris ainda não teve tempo de engolir estas últimas”.

Sabe-se que, a Revolução Francesa promoveu uma divisão geométrica do país, ao que comenta Tocqueville: “Ficamos espantados pela surpreendente facilidade com a qual a Assembléia Constituinte conseguiu destruir de uma só vez todas as antigas províncias da França, algumas das quais eram mais antigas que a monarquia, e dividir metodicamente o reino em oitenta e três partes distintas como se tratasse do solo virgem do novo mundo. Nada mais surpreendeu e até apavorou o resto da Europa, que não estava preparada para um espetáculo como este. Burke disse: “É a primeira vez que vemos homens despedaçarem sua pátria de uma maneira tão bárbara”. Parecia que estavam cortando corpos vivos em pedaços: na realidade, só estavam desmembrando mortos”.(2)

O Estado Moderno, em sua fase de constituição, destruiu o poder das *comunas* (municipalidades), que, ao longo do feudalismo, se haviam constituído com grande autonomia. No século dezoito, observa Tocqueville: “O governo municipal das cidades tinha degenerado numa pequena oligarquia”. Os intendententes reclamam, mas só lhes ocorre aumentar a ingerência do poder central. “As cidades, – prossegue –, não podem nem estabelecer um imposto, nem levantar uma contribuição, nem hipotecar, nem vender, nem entrar em juízo, nem arrendar seus bens, nem administrá-los, nem fazer uso dos excedentes de sua receita sem que intervenha um decreto do Conselho baseado no relatório do intendente. Todos seus trabalhos são executados conforme planos e orçamentos que o Conselho aprovou por decreto. São o intendente e seus subdelegados que os aprovam, e é geralmente o engenheiro ou o arquiteto do Estado que os dirige. Eis algo que há de surpreender aqueles que pensam que tudo que se vê na França é novo.

Mas o governo central ainda entra mais adiante na administração das cidades de que esta regra indica: seu poder era muito mais extenso que seu direito.

Encontro o seguinte numa circular mandada em meados do século pelo fiscal geral a todos os intendententes: ‘Darão uma especial atenção a tudo que acontece nas assembleias municipais. Pedirão que lhes rematam contas exatas e um relatório de todas as deliberações que me enviarão com toda urgência com a sua opinião a respeito’.”

O Estado Moderno constituiu, finalmente, um corpo de funcionários estáveis, dotados de privilégios.

É evidente que as características indicadas não foram adquiridas de chofre, mas num prazo muito dilatado.

4. Cronologia do processo de formação das principais nações européias

1385 – Início da Dinastia de Avis, com o Reinado de D. João I.

1415 – Conquista de Ceuta (atual cidade espanhola no Marrocos). Início da expansão marítima que antecede os grandes descobrimentos.

1453 – Conquista de Constantinopla pelos turcos.

2ª metade do século XV – Aperfeiçoamento das armas de fogo.

1455 – Primeira edição completa da Bíblia pela imprensa de Gutemberg.

1492 – Unificação dos Reinados de Castela e Aragão e derrota do Reino muçulmano de Granada.

1492-1496 – Expulsão dos judeus de Ararão e Castela. Aparecimento dos Cristãos-novos em Portugal.

1492-1500 – Viagens de Colombo. Descoberta da América. Viagem de Vasco da Gama à Índia. Descoberta do Brasil.

1520 – Excomunhão de Martin Lutero (1483-1546).

1520-1566 – Reinado de Solimão, no Império otomano, marcando o período de sua máxima expansão.

1543 – Reconhecimento de Henrique VIII (1509-1547) como chefe da Igreja da Inglaterra.

1534-1549 – Pontificado de Paulo III. Aprovação dos estatutos da Companhia de Jesus. Concílio de Trento (1545-1563).

1541-1564 – Ditadura de Calvino (1509-1564) em Genebra.

1562 – Início da efetiva organização da Igreja Anglicana por Elisabete I.

1567-1581 – Guerra da Independência dos Países Baixos.

1642-1649 – Guerra civil. Execução de Carlos I.

1648 – Tratado de Westfalia, concedendo liberdade religiosa aos principados alemães. Consolidação do absolutismo na França.

1563-1658 – Ditadura de Cromwell na Inglaterra.

1669 – Libertação da Hungria e da Transilvânia do domínio turco.

1688 – Revolução Gloriosa na Inglaterra.

1689 – Aprovação pelo Parlamento Inglês da Declaração de Direitos e da Ata de Tolerância.

1718 – Libertação do domínio turco do território europeu correspondente aproximadamente à atual Iugoslávia.

1774 – O Império Romano perde para a Rússia o domínio do Mar Negro.

1789 – Revolução Francesa.

1829 – Reconhecimento pelo Império Otomano da Independência da Grécia.

1832 – Primeira reforma eleitoral inglesa.

1856 – Término da Guerra de Criméia e reconhecimento da Independência da Romênia pelos turcos.

1862-1871 – Processo de unificação da Alemanha, sob Bismarck.

1870 – Término da unificação da Itália.

1908 – Independência da Bulgária em relação à Turquia. Fim do Império Otomano e Revolução dos “Jovens Turcos”.

III – CONTRIBUIÇÃO DOS TEÓRICOS NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO MODERNO

1. Pensadores a serviço do absolutismo e seu papel

A constituição do Estado Moderno, centralizador do poder e monopolizador da violência nos marcos de determinado território, resultou certamente da conjugação de todo um

elenco de circunstâncias, apresentando, além disto, cada Estado nacional de per si, certas e determinadas singularidades. Contudo, essa formidável organização não teria sido possível sem a elaboração teórica que a acompanhou, da lavra de um pequeno grupo de pensadores. Sugerindo uma síntese magistral, Jean-Jacques Chevallier diz que se colocaram *ao serviço do absolutismo*. São eles: Maquiavel (1459-1527); Bodin (1530-1596); Hobbes (1588-1679) e Bossuet (1627-1704).

O nível de centralização alcançado pelo Estado Moderno está indubitavelmente correlacionado às dimensões do território em que se propõe estabelecê-la. Se a pretensão objetivasse alcançar toda a Europa Ocidental ou mesmo apenas os limites do Sacro Império, muito provavelmente não seria bem-sucedida. É certo também que as armas de fogo deram ao Príncipe patrocinador do empreendimento a possibilidade real de vencer a resistência dos castelos, autênticos símbolos da força do sistema descentralizado em vigor.

Em que pese a significação desses e de outros aspectos materiais – ou mesmo fortuitos e históricos – o maior obstáculo a vencer residia na longa tradição de exercício descentralizado da autoridade pública. Na Antigüidade Ocidental, as famílias preservaram grandes parcelas do poder, cabendo-lhes mesmo administrar a Justiça quando a instância pública condenasse qualquer de seus membros. A par disto, a dominação romana sobre as áreas conquistadas compreendia o respeito às formas adotadas pelos governos locais. No período que precede a consolidação da feudalidade européia, inexistia virtualmente qualquer poder e deve-se justamente a tal circunstância a constituição do feudalismo como um serviço. O sistema vitorioso e que iria garantir o apogeu dos séculos XII e XIII repousava na multiplicidade de focos de poder, entrelaçados segundo regras consuetudinárias que acabariam por formalizar-se plenamente.

Seria impossível combater tão longa e arraigada tradição através do simples recurso à força. A empresa seria melhor sucedida na medida em que contasse com argumentos convincentes para respaldá-la. Tenha-se presente que na altura em que o fenômeno ocorre - com maior força no século XVII –, a elite européia estava longe de ser constituída por guerreiros incultos descendentes dos povos germânicos, a exemplo de Carlos Magno. Havia passado pelo longo processo civilizatório a que correspondia o cristianismo, com todos os seus subprodutos, como a sofisticação estética ou as *disputationes* escolásticas. De modo que os argumentos fornecidos por aqueles pensadores equívalem também a uma contribuição essencial ao aparecimento do Estado Moderno.

Seguindo a Jean-Jacques Chevallier,⁽¹⁾ destacaremos a contribuição de cada um dos pensadores mencionados da forma adiante resumida.

O essencial em Maquiavel consiste na proclamação da autonomia da política. A partir de sua meditação, o Estado não mais está subordinado aos imperativos da moral corrente – o que não deixava de ser uma forma de subordiná-lo à Igreja Romana. Portanto, o Príncipe não pode ser equiparado a uma pessoa comum quando pratica os atos exigidos pelo projeto centralizador. Convém não esquecer que Maquiavel expressa o sonho de reunificação da Itália, que era sem dúvida uma força colossal, como o comprovaria a história subsequente.

Embora não haja sobrevivido à sua época, a exemplo do que ocorreu com a obra de Maquiavel, *Os seis livros da República* (1576), de Bodin, deram uma contribuição relevante à obra centralizadora na medida em que reelabora a tradição jurídica para tudo subordinar à *soberania do Estado*. É de sua autoria esta afirmativa tornada clássica: "A República é o governo em que as relações entre pessoas e instituições estão submetidas à soberania do

Estado".

O mérito de Hobbes consiste em haver dado uma solução racional à constituição do absolutismo, a seus olhos plenamente integrada na *ciência nova*, em cuja elaboração também se considerava engajado⁽¹⁾ e de que resultaria a superação da Escolástica e a emergência da filosofia e da ciência modernas. A chave de sua explicação residiria no conceito de *estado de natureza*, que teria precedido a sociedade, caracterizado por uma guerra de todos contra todos. Trata-se de um estado miserável onde não há nem pode haver justiça ou propriedade. Para sair de semelhante situação degradada – espécie de situação-limite, por isto mesmo, *absoluta* - requer-se uma alternativa igualmente radical. Os homens vêm-se instados à renúncia absoluta perante essa construção artificial que é o Estado, a que denomina de Leviatã (monstro colossal de que se fala no *Livro de Job*, na Bíblia).

A exemplo da *República* de Bodin – e ao contrário dos textos de Maquiavel e Hobbes – não se preservou maior interesse pelos tratados de Bossuet. Seu texto básico intitulou-o de *A política extraída da Sagrada Escritura* (1679) e destinava-se à formação do herdeiro do trono francês. A seu tempo, corresponde à consideração de um aspecto importante do absolutismo, isto é, as relações da nova doutrina com as teses escolásticas de sabor teológico. O pensador inglês Robert Filmer, autor do *Patriarcha* (1680), não fora bem-sucedido nesse mister porquanto se limitara a postular que nenhum homem nasce livre, nem mesmo os príncipes, salvo aquele ou aqueles que, em virtude de direito divino, são herdeiros legítimos de Adão. Sua doutrina foi combatida por Locke no *Primeiro Tratado*. Com o passar do tempo tal aspecto perdeu toda relevância. A questão da origem divina do poder do Monarca tangência de toda a temática consolidada na Filosofia Política da Época Moderna. Esta se ocupa, primeiro, de facultar fundamentos teóricos ao absolutismo e, segundo, de constituir a doutrina liberal, que fundamenta o governo representativo. No que respeita a Bossuet, parece suficiente o que se contém no aludido livro de Chevallier.

2. A obra de Maquiavel

Em 1498, aos 29 anos de idade, Niccolo Machiavelli passa a ocupar uma importante função no governo de Florença, na qual permanece até 1512. Nesse ano, cai o governo republicano da cidade e os Medici voltam ao poder. Em 1513, acusado de participar de uma conspiração contra os novos governantes, é preso e torturado. Reconhecida a sua inocência é libertado. Retira-se da vida pública mas acaba prestando certa colaboração aos Medici. É nessa época que escreve *O Príncipe*. Quando o dá por concluído, em 1515, tem 46 anos. Até a morte, em 1527, aos 58 anos, desenvolverá grande atividade intelectual. Pouco antes de falecer, assiste à restauração da República Florentina, que irá hostilizá-lo pelos vínculos que chegara a estabelecer com os Medici.

No período da vida de Maquiavel, a Itália atravessa grandes dificuldades, tendo sido invadida pelos franceses, espanhóis, suíços e alemães. Fragmentada em diversos Estados diminutos, dependendo de tropas mercenárias conduzidas pelos chamados *condottieri*, o país não tinha condições de enfrentar os exércitos invasores, não só mais numerosos como melhor equipados e treinados.

Estudando os clássicos e a própria história da derrota de Roma pelas hordas bárbaras, Maquiavel infere que só a constituição de um Estado potente, dispondo de um exército nacional, poderia derrotar os novos "bárbaros". Conclui Gaetano Mosca: "Mas era necessário encontrar o homem capaz de realizar este ousado projeto. Espera tê-lo achado em Júlio de

Medici, irmão do Papa Leão X, pois que a Casa dos Medici, dispendo de Florença e do Papado, era a mais possante da Itália. Deseja escrever uma espécie de catecismo, uma coleção de máximas que pudessem permitir a realização de suas grandes aspirações. Este tratado era *O Príncipe*, que foi de início dedicado a Lourenço de Medici, sobrinho do Papa Leão X e, à vista da morte deste, a Júlio de Medici".⁽¹⁾

O Príncipe é um livro de pequenas dimensões, dividido em 26 capítulos. Seu autor estuda os meios pelos quais se constituem, se conservam e se estendem os Estados e termina exortando à sua aplicação e à criação de um potente exército nacional para libertar a Itália da dominação estrangeira.

O livro poderia ser dividido em duas partes. Na primeira, apresenta exemplos de homens que, em diversas circunstâncias, conseguiram chegar ao poder e preservá-lo. Na segunda, tomando por base a natureza humana, anuncia regras e conselhos sobre a arte de governar, ilustrando-a com exemplos.

Maquiavel parte de uma nova classificação: repúblicas e principados.

Os capítulos que contêm o essencial do chamado maquiavelismo são os XV, XVI, XVII e XVIII. Nestes estabelece as virtudes e os vícios de que a natureza humana é capaz para se perguntar quais as categorias que convêm ao Príncipe. Conclui que deve agir sem referência aos preceitos morais sempre procurando demonstrar que sua conduta é virtuosa. Se não agir deste modo não poderá lutar contra os que agirão contra ele sem quaisquer reservas.

O Príncipe deve não apenas ser amado mas igualmente temido. Se tiver que escolher, é preferível que seja temido.

Seguem-se conselhos relativos à formação do governo. O sucesso do Príncipe depende sobretudo da própria conduta e de suas qualidades pessoais.

No capítulo final, Maquiavel exorta o Príncipe à libertação da Itália.

O Príncipe suscitou enorme diversidade de interpretações, inclusive a que aventa a hipótese de que tratar-se-ia de uma sátira.

Isaiah Berlin (1909-1997) tem a oportunidade de efetuar uma enumeração exaustiva de tais controvérsias, conforme se referirá adiante.

O essencial parece consistir no fato de que Maquiavel marca o início da consideração da política de modo autônomo da moral. A questão achava-se naturalmente em seus primórdios e o seu tratado parece haver chocado a muita gente. Contudo, o florentino não deve ser tomado à conta de padrão da falta de escrúpulos, mesmo porque, na vida pessoal teve uma conduta exemplar, além de que era movido pela intenção de promover a libertação de seu país.

No ensaio intitulado "O problema de Maquiavel", Isaiah Berlin reuniu a enorme diversidade de interpretações suscitadas por *O Príncipe*, em que pese a circunstância de tratar-se de um livro pequeno, estilo direto e nada obscuro. Apreciando-as, Berlin refuta desde logo a hipótese de que Maquiavel rejeitava toda espécie de moralidade. A seu ver, sua incompatibilidade era com a ética cristã que negava para pôr em seu lugar os valores da antigüidade clássica. Escreve: "Os valores de Maquiavel podem ser errados, perigosos, odiosos, mas ele não está brincando. Não é cínico. É sempre o mesmo fim: um Estado concebido numa analogia com a Atenas de Péricles ou Esparta, mas acima de tudo, a República Romana. Uma finalidade como esta, pela qual os homens anseiam, naturalmente (pelo menos Maquiavel pensa que a história e a observação oferecem evidências concludentes

para isto) "desculpa" quaisquer meios. Quando julgar meios, olhe sempre para os fins: se o Estado sucumbir tudo estará perdido. Daí o famoso parágrafo quarenta e um do terceiro livro dos *Comentários*, onde diz: "Quando a própria segurança do país depende de uma decisão a tomar, não se deve permitir o predomínio de nenhuma consideração de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou infâmia. Deixando de lado qualquer outra consideração, só temos de perguntar qual o rumo que salvará a vida e a liberdade do país".

Escreve ainda Isaiah Berlin: "Podemos discordar deste ponto de vista. Podemos argumentar que a grandeza, a glória e a riqueza de um Estado são ideais ociosos ou detestáveis quando os cidadãos são oprimidos e tratados como meros meios para atingir a grandeza do todo. Como os pensadores cristãos, ou como Constant e os liberais ou como Sismondi e os teóricos do Estado beneficente, podemos preferir um Estado cujos cidadãos são prósperos mesmo que o tesouro seja pobre, cujo governo não seja nem centralizado, nem onipotente, nem mesmo soberano, mas cujos cidadãos gozem de um alto grau de liberdade individual. Isto pode ser contrastado favoravelmente com a grande concentração autoritária de poder edificada por Alexandre, ou Frederico o Grande, ou Napoleão, ou os grandes autocratas do século XX".

Vê-se pois que a importância de Maquiavel reside no fato de que se coloca a serviço de uma instituição social nova e que estava destinada a realizar uma grande trajetória: o Estado Moderno, em sua feição absolutista inicial. E, ao mesmo tempo, o mérito de vislumbrar uma investigação autônoma da política, sem ir buscar os princípios na ética ou em qualquer outra esfera.

Quanto à disputa de interpretações, sem pretender aqui resumir o levantamento exaustivo realizado por Isaiah Berlin, algumas referências precisam ser feitas. Alberico Gentile e Garrett Mattingly acham que "escreveu uma sátira, pois é absolutamente impossível que pensasse literalmente o que disse": Para Spinoza, Rousseau, Ugo Foscolo e Signor Ricci – sendo este último o prefaciador da edição incluída na Oxford Classics – a intenção do autor é criticar e admoestar os costumes descritos. Já o prof. A.H. Gilbert refuta essa hipótese e enquadra *O Príncipe* no gênero comum da Renascença, a literatura exaltadora dos príncipes.

Giuseppe Prezzolini e Hiran Haydn rotulam-no simplesmente como escritor anticristão, o que Berlin considera mais próximo da verdade, naturalmente sem os exageros daí inferidos. Essa linha interpretativa seria aliás muito fértil. Afirmou-se que Maquiavel estava francamente inspirado pelo diabo para levar homens bons à perdição, "o grande subvertedor, o mestre da maldade, *le docteur de la scéleratesse*, o inspirador da noite de São Bartolomeu, o modelo de Iago. Este é o "o sanguinário Maquiavel" das famosas 400 referências da literatura elisabetana. Seu nome acrescenta um novo ingrediente à personagem mais antiga de Satanás. Para os jesuítas, Maquiavel é "o sócio do diabo em crimes", "um escritor ignominioso e incrédulo" e *O Príncipe* é, nas palavras de Bertrand Russel, "um compêndio para gangsteres (comparem isto com a opinião de Mussolini, talvez tacitamente compartilhada por outros chefes de Estado, que chama o livro de 'um *vade mécum* para estadistas')".

Enfim, todos os grandes nomes da cultura ocidental tiveram uma palavra a dizer (Hegel, Herder, Croce, Cassirer etc.). Os marxistas também não se furtaram a fazê-lo, endeusando-o, para seguir ao próprio Marx.

2. A questão da soberania em Bodin

Quando publicou os *Seis Livros da República*, em 1576, aos 46 anos de idade, Jean Bodin já gozava de reputação de grande erudito na Corte Francesa e nos meios intelectuais de outros países europeus. Havia publicado, em 1566, *Método para facilitar o conhecimento da história*, em latim, e logo a seguir um texto sobre economia, tendo ambos encontrado acolhida favorável entre os estudiosos. Depois de ter sido professor de Direito, Bodin ingressa na Magistratura. Elegeu-se para o Estados Gerais. Escrita em francês, *A República* foi traduzida em diversas partes da Europa e sucessivamente reeditada na França.

Bodin trata com erudição dos diversos temas políticos preservados da herança clássica, como a questão das formas de governo e as razões da sua preferência, o que leva à sua ruína, etc. Mas tudo isto de forma exaustiva e aparentemente desordenada. Resumindo o seu conteúdo, escreve Jean-Jacques Chevallier:

"O índice desses seis livros, que abrangem quarenta e dois capítulos impressionantes, desanimadores, principalmente para quem deixa os capítulos incisivos de *O Príncipe*, é de aturdir o mais intrépido leitor. A família, a autoridade marital, a autoridade paternal, a escravatura, o cidadão, o súdito, o estrangeiro, o asilado, os tratados e alianças, o príncipe tributário, feudatário, soberano; a soberania e suas verdadeiras características; as diversas espécies de Repúblicas; Monarquia tirânica, Monarquia senhorial, Monarquia real, o Estado aristocrático, o Estado popular; o Senado, os oficiais, comissários, magistrados, os corpos, colégios, Estados e comunidades; as finanças e as moedas; as penas; a justiça distributiva, comutativa e harmônica; a origem, desenvolvimento, florescência, decadência e ruína das Repúblicas; as transformações ou revoluções das Repúblicas e os meios de prevê-las ou de remediá-las; a maneira de ajustar a forma da República à diversidade dos homens, e o meio de conhecer a índole dos povos – tudo ali se encontra ... E mais que tudo! Enciclopédia, desordenada ou não (os mais fervorosos bodinistas nela descobrem rigorosa ordem e é preciso dar-lhes crédito); testamento enciclopédico do mais enciclopédico dos cérebros franceses, europeus, num século voltado, mais do que qualquer outro precedente, ao Conhecimento, a seus perigos ..."

Seu tema, entretanto, é a soberania. Ainda na palavra do próprio Chevallier: "Desse mar de idéias, de arrazoados, de fatos, de textos e de comentários, emerge uma ilha central, banhada de viva luz que lhe realça os nítidos contornos de mármore: é a *soberania*."⁽¹⁾

Acostumados a viver sob a égide de uma autoridade investida da exclusividade do direito de exercer a coação, o tema de Bodin parece, à primeira vista, abstrato. No quadro político da época, tratava-se, entretanto, de estabelecer tal princípio.

Na França, a luta religiosa assumira características radicais, sendo a intolerância nutrida de parte a parte. Católicos e protestantes recusavam-se ambos a admitir a existência uns dos outros. Em 1562, foi permitido aos protestantes a realização de seu culto em igrejas abertas ao público, a exemplo do que ocorria com os católicos. Estes promoveram, então, a chacina dos calvinistas que realizavam um ato religioso na Granja de Vassy. Essa matança dá início às guerras religiosas, que duram nada menos que três decênios, marcadas por acontecimentos dramáticos, como a denominada Noite de São Bartolomeu, em 1572, quando foram assassinados os principais líderes reformadores. Apenas em Paris morreram mais de duzentas pessoas.

Como reação à matança de São Bartolomeu, os calvinistas criam um verdadeiro Estado Protestante dentro do Estado Francês. Dois reis foram assassinados – Carlos IX em 1574 e Henrique IV em 1610. As potências européias ajudavam abertamente os dois lados. A

capitulação dos protestantes só será conseguida por Richelieu – chefe do Conselho do Rei, de 1624 a 1642 –, em 1628. Na Europa continental, somente com o Tratado de Westfalia (1648) extinguem-se as guerras religiosas.

O confronto indicado apresentava aspecto político relevante. Os protestantes enfileiravam-se sucessivamente do lado do sistema que no período subsequente denominou-se de representativo. Exigiam que o Monarca fosse eleito por delegados escolhidos nas Cortes, a exemplo do que ocorria nas Confederações Germânicas. Tal exigência era entendida como um obstáculo à consolidação do Estado centralizado que se estava erigindo. Tanto assim que, na França, depois de se reunirem em 1614, os Estados Gerais não mais são convocados.

A par disso, a tradição medieval fixara uma grande autonomia para os vassalos, inclusive em matéria de paz e guerra. Agora pretende-se que a tarefa de garantir a paz entre os súditos de um reino bem como de congregá-los para os conflitos externos se constituía numa prerrogativa do soberano. Este quer exclusividade na intervenção em todas as questões. Por isto, a manutenção de Forças Armadas deve ser um direito seu.

Vê-se pois que o tema de Bodin é muito concreto. Seu esforço estará direcionado no sentido de demonstrar que tal atribuição de soberania ao Monarca é inerente à própria noção de comunidade política. Escreve Chevallier:

"Assim como o navio não é mais do que madeira informe quando se lhe tira a quilha, que sustém o costado, a proa, a popa e o convés, também a República, sem poder soberano, *que une todos os membros e partes da mesma, e todos os lares e colégios num só corpo*, não é mais República". Desde que Bodin trata desta soberania, da qual os juristas romanos possuíam tão enérgico e majestoso sentimento (chamavam-se *majestas*), seu vigor dialético torna-se insuperável. Ele tem consciência de circular em seu domínio predileto, de expandir-se em terras de erudição, a ele reservadas desde toda a eternidade. Com que altivez observa "que há necessidade de formar a definição de soberania", porque nenhum jurisconsulto ou filósofo político a definiu, embora seja este o ponto principal e mais necessário a ser compreendido no tratado da República! Não menos desdenhosamente, assinala que, antes dele, ninguém soube evidenciar, com rigor, as verdadeiras características da soberania, as que permitem aos súditos reconhecer o seu verdadeiro titular.

A soberania é a força de coesão, de união da comunidade política, sem a qual esta se desfaria. Ela cristaliza o intercâmbio de "comando e obediência", imposto pela natureza das coisas a todo grupo social que quer viver. É o "poder *absoluto e perpétuo* de uma República".

O absolutismo monárquico de Bodin não se quer confundir com o despotismo (então denominado de tirania). Defende a monarquia *real e legítima*, onde os súditos obedecem às leis do Monarca e este às leis da natureza. Assim, não se trata de soberania ilimitada ou sem limites morais. Admite e exige um Conselho Permanente (a que denomina de Senado ou Parlamento) e mesmo Estados Gerais como órgãos de conselho periódico. Nenhuma dessas associações, contudo, pode fazer qualquer sombra à soberania do Monarca, que é sagrada. "Nada havendo de maior sobre a terra, depois de Deus, escreve, que os príncipes soberanos, e sendo por Ele estabelecidos como seus representantes para governar os outros homens, é necessário lembrar-se de sua qualidade, a fim de respeitar-lhes e reverenciar-lhes a majestade com toda a obediência, a fim de sentir e falar deles com toda a honra, pois quem despreza seu príncipe soberano despreza a Deus, de Quem ele é a imagem na terra."

4. A doutrina de Hobbes

Thomas Hobbes adquiriu grande familiaridade com os autores clássicos e, ao mesmo tempo, tendo sido secretário de Francis Bacon (1561/1626), um dos fundadores da filosofia moderna, identificou-se com a crítica à tradição aristotélico-tomista. Frequentou os círculos científicos da época, tomando conhecimento da hipótese do racionalismo dedutivo, de Descartes (1596/1650), e criticando-a. Visitou Galileu (1564/1642) na Itália. Desde cedo manifestou preferência pela monarquia absoluta, tendo oportunidade de proclamar que "um rei é mais capaz que uma república". Esteve, por isto mesmo, vinculado aos grupos absolutistas, exilando-se em Paris quando da execução de Carlos I, em 1649, de que resulta a extinção da monarquia. Mais tarde viria a ser preceptor do futuro Carlos II, cuja ascensão ao poder marca a restauração da monarquia (1660). Tendo falecido em 1679, Hobbes presenciaria grande parte do reinado de seu discípulo, que durou até 1685.

Além da tradução de obras clássicas, como a *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, Hobbes publicou alguns tratados políticos, os mais importantes dos quais são *Sobre o cidadão* (1642); *A Natureza Humana* (1650) e *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651). Neste último livro, parte de uma sistematização dos postulados da filosofia empírica, que então se iniciava, buscando aplicar à sociedade os princípios da observação e da experiência.

Na análise da sociedade toma ao *poder* como uma categoria-chave. Acham-se associados ao poder tanto a riqueza como o sucesso, a reputação, a honra, etc. "A beleza é poder, escreve, pois sendo uma promessa de Deus, recomenda os homens ao favor das mulheres e dos estranhos." As ciências têm o seu poder limitado "porque não são eminentes e, conseqüentemente, não são reconhecidas por todos". Contudo, "o maior de todos os poderes é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder do Estado".

A observação dos costumes leva-o à convicção de que não existem fins últimos nem o bem supremo – *finis ultimus* e *summum bonum* "de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais". Define a felicidade como "um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo". As ações dos homens, do mesmo modo que suas inclinações, buscam não apenas conseguir mas igualmente manter uma vida satisfatória. "Assinalo assim, conclui, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte."

Essa tendência conduz à disputa e ao conflito. Afirma Hobbes: "A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro".

Nessa circunstância, a busca de um poder comum, merecedor de obediência, resulta tanto do desejo de uma vida confortável e serena, como do medo da morte.

O poder do monarca não advém pois de Deus mas resulta de uma delegação dos próprios homens. É um contrato, isto é, "uma transferência mútua de direito". Para cumpri-lo e executá-lo, deve o soberano concentrar todos os poderes em suas mãos. Deste modo, a idéia do pacto ou do contrato social nasce associado ao absolutismo.⁽¹⁾ Mais tarde, preservando a noção de contrato social, outros autores iriam solucioná-lo de formas diferentes. No mesmo ciclo, John Locke, sem abdicar da idéia de "estado de natureza", iria derivar o poder da

representação, tendo em seu favor sobretudo a experiência de quase um século de instabilidade política.

Os postulados de Hobbes não são deduzidos desse ou daquele conceito, como se dava na Escolástica. Para exemplificar, no que respeita ao próprio cerne da sua doutrina, o *estado de natureza*, de cuja existência pareceriam inexistir evidências empíricas, Hobbes formula sua tese deste modo:

"... durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem letras; não há sociedades; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta" (Cap. XIII).

A defesa da hipótese está formulada nos seguintes termos:

"Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade como seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la" (Cap. XIII).

Quanto ao *Leviatã*, a Coleção *Os pensadores* insere a tradução portuguesa em seu texto integral. Ao contrário de *O Príncipe*, que apresenta objeto muito preciso e ao tema proposto circunscreve a análise, o *Leviatã* aborda muitas questões aparentemente distanciadas do tema. Trata-se de que seu autor cuidava de inserir a sua análise num contexto mais amplo,

a fim de torná-la caudatária da ciência nova que então se elaborava, em contraposição à Escolástica.

O livro subdivide-se em quatro partes, dedicada a Primeira ao Homem, a Segunda ao Estado, a Terceira ao Estado Cristão e a Quarta ao que denominou de "Reino das Trevas". Sendo discípulo de Bacon, pretendeu neste último ponto seguir ao mestre na tese de que a introdução da nova ciência supõe o combate aos preconceitos antigos, a que chama de falsos ídolos, que era de variada espécie mas de um modo ou de outro estavam relacionados ao saber escolástico. Para Hobbes o reino das trevas resulta: 1º da má interpretação das Escrituras (Cap. XLIV); 2º da demonologia e outros vestígios da religião dos gentios (Cap. XLV); e 3º das tradições fabulosas (Cap. XLVI). No último capítulo (XLVII) diz claramente que o beneficiário das trevas é a Igreja de Roma e que o seu suporte é a "vã filosofia de Aristóteles".

Na Primeira Parte, Hobbes ocupa-se de alguns temas que a posteridade iria agrupar em diferentes disciplinas. Assim, procura explicar como se formam as idéias (tipo de investigação mais tarde denominada de teoria do conhecimento); estuda as paixões de uma forma que mistura questões psicológicas e morais; e ainda temas de ordem política com o propósito de correlacioná-los às "leis da natureza". Ainda seguindo a Bacon nesse passo, Hobbes supunha que o conjunto do saber sistematizado pela Escolástica podia ser substituído globalmente por um *Novum Organum*, espécie de nova lógica ou de metodologia geral.

As questões relacionadas ao Estado, inclusive suas relações com o poder eclesiástico, que era na época um problema-chave, estão estudadas na Segunda e na Terceira Partes.

O conceito de estado de natureza, que será uma questão-chave para a filosofia política que lhe seguiu de imediato, encontra-se no Capítulo XIII, onde também descreve a guerra de todos contra todos, que teria existido naquela fase. Outros temas relevantes acham-se nestes capítulos:

- XVII, em que aborda o surgimento do Estado;
- XVIII, onde define o caráter absoluto do poder do Monarca;
- XIX, em que confronta a monarquia absoluta a outros sistemas e estuda a questão sucessória, um tema circunstancial que lhe permite precisar a natureza do Estado e do poder do Monarca;
- XX, espécie de corolário das análises anteriores;
- XXI, em que trata da liberdade dos súditos e de compatibilizá-la com o absolutismo monárquico; e, finalmente,
- XXIX, em que identifica a quebra do poder absoluto como a causa primordial da dissolução de um Estado.

5. Estudos clássicos sobre Maquiavel e Hobbes

a) *O Príncipe* na visão de Gaetano Mosca

Gaetano Mosca (1858/1941), professor italiano de Direito Constitucional, tornou-se conhecido pela teoria de que a vigência do sistema representativo pressupõe a existência de uma classe política estável e reconhecida. Desmistificou também a tese de que semelhante elite seria obrigatoriamente autocrática e ditatorial. Publicou diversos livros, em especial

Elementos de ciência política, sucessivamente reeditado. Os capítulos adiante são transcritos de sua *História das doutrinas políticas*, que se tornou um texto clássico.

Capítulo 17 – Florença nos séculos XIV e XV. A vida pública de Maquiavel

Se a Itália era no final do século XIV e no decorrer do século XV o país mais instruído e mais rico da Europa, Florença era a essa época a cidade mais instruída da Itália e, juntamente com Veneza e talvez Gênova, a mais rica. Cerca dos dois séculos antes do nascimento de Maquiavel, sua pátria havia se tornado um grande centro industrial e bancário; emprestando os banqueiros florentinos até mesmo aos soberanos estrangeiros. Desde a época de Dante (1265/1320), uma classe de novos ricos, denominados *popolani grassi*, havia atingido tal supremacia em Florença que chegaram a excluir dos cargos públicos aqueles que não pertenciam às corporações das Artes. Excluíram principalmente aqueles que não faziam parte das corporações mais ricas e poderosas, ditas das Artes Maiores. É por esta razão que Dante, descendente de uma antiga família da nobreza feudal, teve de se inscrever na corporação dos boticários.

Durante o século XIV e o começo do século XV, a política florentina foi dirigida pela oligarquia dos grandes comerciantes e dos banqueiros que constituíram as Artes Maiores. Seu domínio sofreu apenas duas interrupções: a primeira ocorreu quando Gualtier de Brienne, duque de Atenas que foi chamado a Florença em 1343 para pacificar os partidos, fez uma tentativa malsucedida de se tornar o senhor. A segunda teve lugar quando, entre os anos de 1378 e 1381, irrompeu uma insurreição violenta do povo (*popolo minuto*) que derrubou o governo oligárquico e exigiu que as Artes Menores passassem daí em diante a fazer parte do governo. Nenhuma destas duas tentativas teve sucesso e o governo das Artes Maiores durou até 1434.

Mas, a partir de 1378, começou a se fazer sentir a influência de uma nova família que não pertencia à antiga oligarquia comercial.

Sylvestre de Medici, chefe desta família, durante a insurreição acontecida naquele ano, adotou uma conduta bastante ambígua. Mais tarde, a riqueza, a popularidade e, por conseguinte, a influência dos Medici foi crescendo paulatinamente a ponto de despertar a inveja das velhas famílias oligárquicas e, em 1433 Cosme de Medici, sobrinho neto de Sylvestre, embora chefe muito hábil da família, teve de se exilar.

Esta medida foi tomada tardiamente, pois os Medici eram bem-vistos pelo povo de Florença e, além do mais, haviam se ligado economicamente a um grande número de famílias da antiga oligarquia. Deve-se acrescentar ainda que o fechamento de uma grande quantidade de oficinas e bancos que dependiam direta ou indiretamente dos Medici provocou uma grande crise econômica a qual só passou quando Cosme foi chamado de volta do exílio. Assim sendo, após o seu retorno tornou-se mais poderoso que anteriormente e pode por sua vez exilar Rinaldo Degli Albizzi e outros chefes do antigo partido oligárquico.

Ao falar de Cosme de Medici no seu livro *Histórias Florentinas* e ao citar sua frase predileta de que "os Estados não são governados com padre-nossos", Maquiavel afirma que Cosme governou Florença sempre através de "meios cordiais".

O historiador tinha razão, pois as formas republicanas permaneceram quase intactas, exceto quanto aos cargos públicos que eram dados somente àqueles que dependiam economicamente de Cosme ou que eram seus partidários políticos. De sua parte, este

propiciava-lhes generosamente os meios de figurar de forma honrosa nos diversos conselhos, assumindo entre outras a despesa representada pelo *lucco*, isto é, o manto de tecido vermelho que fazia parte da vestimenta oficial dos que participavam daqueles conselhos. Isto explica uma tirada sua relatada por Maquiavel de que "com três varas de tecido vermelho faz-se um cidadão adequado". Assim, permanecendo aparentemente uma figura particular e continuando a morar na casa paterna, Cosme era na verdade o chefe da cidade, era com ele que negociavam os príncipes e as repúblicas italianas quando desejavam obter uma aliança ou evitar uma inimizade com o Estado florentino.

Cosme de Medici morreu em 1464, sendo sucedido pelo filho Pedro que era um homem de bem, porém, um mau político. Apesar dos laços de família e das alianças políticas que tentou estabelecer com vários senhores italianos, o poderio de sua casa teria perigado, se não morresse cedo, deixando como sucessores seus filhos Lourenço e Juliano, que deram prosseguimento à política do avô. Uma última investida das antigas famílias oligárquicas para derrubar os Medici foi a conspiração dos Pazzi em 1478, durante a qual Juliano morreu apunhalado ao pé do altar. Esta conspiração permitiu a Lourenço fortalecer sua autoridade, pois deu-lhe a oportunidade de condenar à morte ou ao exílio um grande número de inimigos. A partir desse momento, tornou-se comandante absoluto dos destinos de sua pátria. Conhecedor das aspirações de todos os Estados italianos, pôde manter a paz com eles, fazendo-se defensor de uma política de equilíbrio, mediante a qual tornou-se de alguma forma o elemento ponderador e moderador dos destinos da Itália até advir-lhe a morte em 1492.

À medida que a autoridade dos Medici fortalecia-se cada vez mais, seu poder transformava-se abertamente em uma senhoria; Cosme havia sido o primeiro cidadão de Florença, enquanto que Lourenço agia como príncipe. Grande protetor dos artistas e dos literatos cercou-se de uma verdadeira corte composta em parte pelos antigos oligarcas que se haviam aliado ao novo regime. A partir de Lourenço, a família Medici passou a ser representada no Sagrado Colégio dos Cardeais e a contrair matrimônio com as famílias soberanas de outras regiões da Itália.

Esta conduta irritou cada vez mais os membros da antiga oligarquia, que não haviam se reconciliado e descontentou o povo de Florença que durante muito tempo, desde a época de Sylvestre até à conspiração dos Pazzi, havia considerado os Medici como os seus defensores. Daí em diante, passaram a ver neles os chefes em torno dos quais se havia formado uma nova aristocracia.

Ainda na época de Lourenço, um dominicano de Ferrara, Geronimo Savonarola, começou a pregar em Florença contra os vícios dos importantes, conquistando grande influência junto aos humildes e à classe média. O púlpito, então, substituíra as reuniões políticas e os jornais, e conseguindo um pregador célebre desempenhar um papel mais importante talvez que um orador moderno.

Savonarola predizia que os castigos a serem enviados por Deus à cidade culpada de tantos pecados estavam próximos. Quando o rei de França, Carlos VIII desceu à Itália, abalando em maior ou menor intensidade todos os estados da península e infligindo à população o sofrimento da guerra, muitos pensaram que as profecias do irmão Savonarola haviam se concretizado, o que aumentou consideravelmente o seu prestígio. O incapaz Pedro de Medici, filho e sucessor de Lourenço, não soube nem combater o rei da França, nem entender-se com ele. Em consequência disto, os florentinos viram ser ocupadas várias cidades de seu território e a revolta de Pisa ser apoiada pelos franceses, aos quais tiveram ainda que pagar uma grande indenização de guerra. O descontentamento geral provocou então uma

revolta popular, em consequência da qual os membros da família Medici tiveram de partir para o exílio. Foi, então, proclamada a república em Florença com uma constituição que concedia o predomínio político à classe média. Savonarola foi até certo ponto o guia espiritual do novo governo.

O dominicano, porém, havia por seu turno feito muitos inimigos e a influência que exercia sobre o novo governo proporcionou-lhe um número ainda maior. Tinha por adversário os antigos partidários dos Medici e inúmeras famílias oligárquicas antigas que, após haverem se utilizado dele para derrotar os Medici, aceitavam de mau-grado seu domínio. Desagradava também aos céticos, que não eram raros em Florença e que não acreditavam nas virtudes milagrosas do irmão. Acrescente-se a isto que Savonarola havia freqüentemente atacado em seus sermões o desregramento do Papa Alexandre VI, o qual terminou, naturalmente, por excomungá-lo. Em um dado momento, seus adversários contrapuseram habilmente aos seus os sermões de um monge franciscano apoiado por essa Ordem. A disputa entre Dominicanos e Franciscanos terminou com um apelo ao julgamento de Deus. Duas pessoas escolhidas pelas duas ordens religiosas deviam passar entre dois archotes. Aquele que saísse são e salvo seria considerado como tendo recebido a aprovação divina. No dia marcado, uma imensa multidão reuniu-se na praça onde a prova teria lugar. Mas esta custou a começar, em decorrência das divergências que surgiam em torno do modo de realizá-la. Os Dominicanos queriam que os dois escolhidos carregassem o Santo Sacramento, os Franciscanos não aceitavam esta proposição; a discussão continuou até que uma grande chuvarada tornou impossível a realização da prova. Os partidários de Savonarola ficaram decepcionados e seus adversários aproveitaram este declínio de impopularidade para tomar o convento dos Dominicanos, onde prenderam o irmão e dois discípulos seus. Depois de um desses processos políticos, que são julgados antes mesmo que os debates tenham começado, todos os três foram queimados vivos em 1498.

Nicolau Maquiavel nasceu em Florença em 1469, em uma família tradicional porém modesta. Recebeu uma educação baseada no estudo das humanidades que era então quase obrigatória para os jovens de sua posição. Conhecia bastante bem o latim e, provavelmente, um pouco de grego e de toda maneira conhecia certamente alguns dos autores mais renomados da Grécia antiga e que haviam sido traduzidos para o latim pelos humanistas daquela época.

Sabe-se pouca coisa sobre os primeiros anos de Maquiavel, mas foi sem dúvida testemunha dos acontecimentos que se desenrolaram em Florença, na época da vinda de Carlos VIII, da expulsão dos Médicis, do predomínio de Savonarola e de seu trágico fim. O caráter e a mentalidade de Maquiavel não eram talhados a fazer dele um entusiasta do irmão dominicano. Nas suas cartas e em sua obra, encontramos alusões irônicas a respeito de Savonarola. É verdade que n'*O Príncipe* coloca-o ao lado de Moisés, de Teseu, de Romulus e de outros fundadores de cidades mas, paralelamente, toma-o como exemplo, quando quer demonstrar que aqueles que pretendem conduzir o povo baseados exclusivamente em seus discursos- os que chamam de profetas desarmados - acabam sempre mal.

Como seus recursos eram insuficientes para permitir-lhe viver exclusivamente de renda, Maquiavel concorreu ao posto de secretário da segunda chancelaria da Senhoria em 1498. Após passar no concurso, foi nomeado secretário do Conselho dos Dez da Liberdade e da Paz, cargo que ocupou até 1512. Ele deve ter sido particularmente considerado por Pedro Soderini, que era Gonfaloniere Perpétuo da República, cargo este equivalente aproximadamente ao de chefe do poder executivo e de presidente perpétuo da república.

Acontecia amiúde que Soderini, para manter as aparências, enviasse como

embaixadores junto a alguns soberanos italianos ou estrangeiros um ou dois florentinos de uma casa importante. Mas fazia-os ser freqüentemente acompanhados pelo modesto secretário do Conselho dos Dez, em cujo julgamento confiava mais. Maquiavel foi também enviado como Comissário do Governo junto às Companhias de Mercenários que a República de Florença havia contratado para suprimir a revolta de Pisa, a qual só foi conseguida em 1507. Maquiavel deve ter tido então uma grande influência sobre o governo florentino, posto que conseguiu persuadir os Gonfaloniere, a Senhoria e o Conselho dos Dez a criar uma milícia. Sabemos que Maquiavel opunha-se à utilização das tropas mercenárias a quem desprezava. A milícia por ele preconizada veio a ser composta por camponeses do território florentino que eram súditos mas não cidadãos da República. Estes inscreviam-se após uma espécie de convocação, recebiam equipamento igual e estavam obrigados a fazer exercícios militares todos os domingos.

O período durante o qual Maquiavel ocupou o cargo de Secretário do Conselho dos Dez, de 1499 a 1512, foi um dos mais tristes da história da Itália. Nessa época, a Itália foi invadida e atravessada pelos franceses, os espanhóis, os suíços e os alemães. Era evidente que nenhum Estado italiano era poderoso o suficiente nem tinha uma organização militar que lhe permitisse enxotar os estrangeiros para além dos Alpes. As tropas de Condottieri mostram-se nitidamente inferiores à infantaria compacta e aguerrida dos espanhóis, dos suíços, dos alemães e à cavalaria francesa.

O Secretário florentino foi um desses homens raros que se apaixonam por sua profissão e que, confiantes de sua experiência, mostram-se às vezes mais perspicazes que seus chefes. Que os males da Itália fossem causados pela sua divisão em uma enorme quantidade de pequenos Estados desorganizados do ponto de vista militar, era bastante evidente para que muitos contemporâneos de Maquiavel não se tivessem apercebido. Mas todos acreditavam ser impossível adotar de imediato as medidas necessárias. Essas medidas encontravam efetivamente dois grandes obstáculos à sua aplicação. Pois, em decorrência de seus particularismos individuais, nenhuma república ou Senhoria teria espontaneamente consentido em se sacrificar para formar um grande Estado. Por outro lado, era grande a dificuldade de se organizar em poucos anos uma milícia nacional suficientemente sólida e numerosa. Maquiavel possuía a fé que faltava aos outros e nisto consistia a sua superioridade como pensador, mas deve-se dizer também a sua inferioridade como político propriamente dito.

Em 1512, o cardeal João de Medici, que meses mais tarde deveria tornar-se o papa Leão X, obteve junto à Espanha um grande contingente de soldados espanhóis destinados a auxiliar os Médicis na reconquista da Senhoria de Florença. A milícia florentina reunida às pressas, carente de bons oficiais e pouco exercitada não conseguiu enfrentar em Prato a velha infantaria espanhola. O governo de Soderini caiu e os Medici retomaram o poder.

Maquiavel, que permanecera fiel até o fim a Soderini, foi destituído de seu cargo de secretário. Suspeito de haver tomado parte em uma conspiração contra os Médicis, ficou preso durante alguns meses e foi depois exilado para Rocca San Casciano onde possuía uma casa e uma pequena herdade. Lá, afastado de toda atividade política, arrancado do meio em que vivera até então, privado da atividade que havia exercido com paixão, viu-se obrigado a uma vida que descreveu de modo comovente na sua famosa carta a Francisco Vettori. Seu único conforto era ler os clássicos. Aplicou à Itália de então os ensinamentos que tirava de suas leituras e convencia-se cada vez mais de que a formação de um estado poderoso e de um exército nacional poderia livrar a Itália da invasão dos bárbaros. Mas era preciso encontrar o homem capaz de realizar este audacioso projeto. Ele esperava ter encontrado este homem em

Juliano de Medici, irmão caçula do papa Leão X, já que a Casa dos Medici, disposta de Florença e do Papado, era a mais poderosa da Itália. Quis escrever uma espécie de catecismo, uma antologia de máximas que permitissem a realização de suas grandes aspirações. Este tratado político foi *O Príncipe*, dedicado a princípio a Lourenço de Médici e, em seguida, à morte deste, a Juliano de Medici, sobrinho do papa Leão X.

Capítulo 18 - **Exposição Sintética e Crítica d' O Príncipe**

O Príncipe é um tratado pouco volumoso, dividido em vinte e seis capítulos de extensão variável. Maquiavel aí enumera uma série de preceitos referentes aos meios pelos quais se formam, conservam-se e estendem-se os Estados. E termina exortando aquele que pusesse em prática os seus preceitos e criasse um poderoso exército nacional, a libertar a Itália da dominação estrangeira.

O Príncipe pode ser dividido em duas partes. Na primeira, o autor cita exemplos de homens que, em diversas circunstâncias, conseguiram alcançar o poder e conservá-lo. Na segunda, o autor, baseando-se nas características da natureza humana, enuncia preceitos e dá conselhos sobre a arte de governar, ilustrando-os com alguns exemplos.

Maquiavel diz inicialmente que todos os governos que exerceram autoridade sobre os homens podem se dividir em repúblicas e principados. (Parece ter sido esta a primeira vez que a palavra república foi empregada no sentido moderno de Estado não governado por uma monarquia.) Os principados podem subdividir-se em hereditários, mistos e novos. Ele julga que aqueles baseados na hereditariedade são mais fáceis de conservar porque o povo já está acostumado à obediência. Nos que são denominados mistos, a estabilidade do poder é mais difícil de ser conseguida, sobretudo, quando a parte nova do Estado não pertence à mesma nação que a antiga. Para superar as dificuldades existentes na parte nova do Estado, no caso de ser uma nação estrangeira, ele sugere quatro alternativas: 1ª) que o príncipe passe a ali residir; 2ª) que lá estabeleça colônias; 3ª) que impeça que outra influência ou dominação estrangeira seja ali exercida; 4ª) que enfraqueça os Estados mais poderosos e apoie os mais fracos. Segundo Maquiavel, foi em virtude de não haver posto em prática estes preceitos que o rei da França Luís XII teria perdido a Lombardia.

Maquiavel focaliza principalmente os principados novos, ou seja, aqueles formados seja pela força, seja pela habilidade política, seja por atos que beiram o banditismo. Como exemplo de príncipes que recorreram às armas e à habilidade política cita César Borgia e como exemplo de príncipes que conquistaram o poder por outros meios, Oliverotto da Fermo e Agathocle.

Oliverotto da Fermo foi certamente um bandido covarde, que chegou ao poder assassinando à traição seu tio e os principais cidadãos de Fermo.

Agathocle, um homem de poucos escrúpulos, filho de um oleiro e ele próprio mercenário, conseguiu conservar o poder durante muitos anos, apesar da força de seus inimigos internos e externos, dando provas de grandes qualidades políticas e de habilidade militar pouco comum.

Quanto a Cesar Borgia, filho de papa e não menos desprovido de escrúpulos, este apossou-se da Romagna, aproveitando-se da fraqueza dos senhores locais proprietários de cidades, e graças à ajuda que o Papa lhe conseguiu junto ao rei de França. Mas logo após a morte de seu pai, perdeu todos os Estados.

Maquiavel fala em seguida da organização militar, mostrando-se um partidário

ardoroso das milícias nacionais e aconselhando o príncipe a não se fiar em mercenários nem em aliados. Este é um dos assuntos que o autor d'*O Príncipe* soube melhor aprofundar.

Do capítulo XV ao VXIII expõe a quintessência do maquiavelismo. Nestes capítulos, o autor procede a uma enumeração paralela das virtudes e dos vícios de que é capaz a natureza humana. Por exemplo, à generosidade opõe a avareza; à bondade, a crueldade; à piedade, a impiedade; à lealdade, a perfídia e assim por diante. Maquiavel analisa qual é a categoria de qualidades que convêm ao príncipe adotar. Conclui que esse deve, conforme a ocasião, dar prova de moralidade, esforçando-se em demonstrar que sua conduta é virtuosa. Quem não agir desta forma vai de encontro a uma derrota certa, posto que não poderá lutar contra aqueles que usaram contra ele meios irrepreensíveis.

Pergunta-se, em seguida, se convém ao príncipe ser amado ou temido. Seria preferível, diz ele, que fosse ao mesmo tempo amado e temido. Mas como isto nem sempre é possível, é melhor escolher ser temido. Pois, dada a maldade humana, o reconhecimento é um elo muito fraco, enquanto que o temor da punição é sempre eficaz.

Nos capítulos seguintes, o autor indica como *O príncipe* deve escolher os seus ministros e como deve se proteger dos bajuladores. Afirma que a sorte responde apenas pela metade do sucesso ou insucesso dos príncipes e que a outra metade depende unicamente de sua conduta e de suas qualidades pessoais.

O último capítulo é aquele que, para os italianos, faz Maquiavel merecer mais ainda que se lhe preste homenagem. Ali exorta o príncipe a libertar a Itália dos estrangeiros, pois, ad *ognuno puzza questo barbaro dominio*, diz ele. Após o Maquiavel frio, calculista e pessimista dos capítulos anteriores, descobre-se um Maquiavel idealista que almeja alcançar os fins mais nobres que um homem de Estado possa querer propor, ou seja, a meta de libertar seu próprio país da dominação estrangeira. Nestas poucas páginas, aparece a situação trágica de Maquiavel que, a fim de atingir um fim nobre, deve sugerir meios às vezes baixos e repugnantes mas que, afinal de contas, eram talvez os mais adequados à época em que viveu.

Após ter exposto por capítulos o conteúdo d'*O Príncipe*, examinemos agora o seu valor.

A humanidade ao envelhecer adquire sempre novos conhecimentos, se bem que às vezes em épocas de decadência, acontece-lhe esquecer o aprendido. Assim sendo, não devemos nos espantar de que nós, que vivemos no século XX e, por conseguinte, em uma época mais avançada do ponto de vista intelectual do que o século XVI, possamos ver mais longe e de forma mais justa do que o secretário florentino.

Isto posto, diremos que os problemas estudados n'*O Príncipe* e que constituem a base das discussões levantadas a respeito desta obra reduzem-se a quatro:

1º) Maquiavel escreveu com boas intenções ou tinha tão-somente o objetivo algo satírico de desnudar as iniquidades dos príncipes? Como se sabe, esta tese foi levantada pela primeira vez por Alberico Gentile, aceita por Rousseau e repetida em seguida por Alfieri e por Foscolo. Mas esta hipótese parece ter sido descartada pois, contrariamente ao que afirma Rousseau, não se encontra contradição alguma entre o pensamento de Maquiavel, conforme exposto n'*O Príncipe*, e o que ele expressa em outras obras. Além disso, quando Maquiavel sugere uma ação imoral, freqüentemente desculpa-se, alegando a necessidade de agir com maldade, já que os homens são maus. Isto subentende que se os homens fossem bons e ele os aconselharia a seguir outros caminhos.

2º) Em se tratando de política, é permissível afastar-se das regras da moral? Em outras palavras, a vida pública deve pautar-se sempre pela moral? Discutiu-se muito esta questão a respeito d'*O Príncipe*.

Atualmente, pelo contrário, pode parecer evidente que, como dizia Cosme de Medici, os Estados nem sempre podem ser governados com padre-nossos e que os governos devem agir freqüentemente de acordo com princípios bastante diferentes daqueles expostos no Sermão da Montanha. Entretanto, não está dito que em política deva-se agir sistematicamente de forma imoral pois, se assim fosse, o político acabaria sendo universalmente execrado, como aconteceu com César Borgia, causando-lhe rápida queda do poder. No fundo, a política consiste em grande parte no senso de medida e de limites. Quem não possui esta medida não é um estadista, sequer um governante.

3º) Foi Maquiavel, o fundador de uma verdadeira ciência política?

É certo que tenha grande aptidão para criar esta ciência e que teve a este respeito intuições muito boas: percebeu que em todas as sociedades existem tendências políticas que são constantes e que podem ser discernidas ao estudar-se a história dos diferentes povos. Guiado por estas intuições, Maquiavel esforçou-se para lançar os fundamentos de uma ciência política, mas não obteve sucesso porque lhe faltava o material histórico necessário. A crítica histórica não havia ainda surgido e os fatos históricos eram conhecidos apenas de modo imperfeito ou parcial, isto é, tal qual eram descritos nas crônicas da Idade Média ou nas obras dos autores clássicos. Os últimos referiam-se naturalmente a um único período apenas: a história grega e romana que haviam conhecido diretamente. De toda maneira, quando não lhe faltava o material histórico, o secretário florentino sabia descobrir um certo número de verdades profundas, como por exemplo a superioridade militar dos romanos da época republicana, pois, quanto a este tópico, dispunha dos dados de Políbio e Tito Lívio.

4º) Criou Maquiavel uma arte política? Ou em outros termos, redigiu ele um bom manual o qual com os retoques e esclarecimentos indispensáveis poderia servir àqueles que almejam governar em todas as épocas e em todos os países ou que querem continuar a governar? Muitos ainda hoje respondem afirmativamente a esta pergunta. Outros, entre os quais Giuseppe Ferrari e Alfredo Oriani, respondem negativamente e sua opinião nos parece mais de acordo com a realidade.

Quase todos os escritores e mesmo todos os homens instruídos formaram a sua mentalidade em parte através de suas leituras e em parte através de sua própria experiência. Segundo o caso, prepondera um ou outro desses dois fatores. Em Maquiavel, parece que o primeiro tenha sido mais importante. Não se explicaria de outra forma a veneração que demonstra por tudo que haviam escrito os autores clássicos, nem sua profunda convicção da superioridade absoluta dos antigos – gregos e sobretudo romanos – em relação aos homens de sua época. Pode-se argumentar e com razão que, como ele escreveu no início do século XVI, não se enganou a este respeito e, pensando bem, enganou-se muito pouco. Mas embrenhou-se pelo caminho errado ao julgar que bastava imitar os antigos para obter os mesmos resultados alcançados por eles.

Maquiavel comete este erro várias vezes n'*O Príncipe* e, principalmente, nos *Discursos*. Ao longo deste último, estabelece um paralelo quase ininterrupto entre a Roma antiga e Florença, demonstrando sempre a superioridade da primeira em relação à segunda, sem levar suficientemente em conta a grande diferença de ambiente e circunstâncias em que se encontravam as duas cidades.

Além disso, Maquiavel, como a maior parte daqueles cujas opiniões se formaram principalmente a partir dos livros, mostra-se sobretudo um idealista teórico e, como quase todos os idealistas, é às vezes ingênuo. Esta afirmação pode parecer ousada, quando se fala de um homem cujo nome tornou-se sinônimo de duplicidade e embuste, mas acreditamos não ser difícil demonstrá-la.

Pode se aprender nos livros a conhecer no seu todo a alma humana. Mas é somente a experiência da vida que nos ensina – e apenas àqueles que têm as aptidões necessárias – a conhecer cada pessoa individualmente. Isto é muito mais difícil pois cada indivíduo constitui um pequeno mundo e apresenta um conjunto de qualidades freqüentemente contraditórias entre si. Maquiavel prima certamente pelo conhecimento geral da alma humana, mas engana-se amiúde ao analisar as pessoas individualmente. Além disso, seus preceitos têm freqüentemente um caráter geral que os torna de pouca utilidade na prática.

Seus julgamentos sobre os homens são freqüentemente incompletos, esclarecendo uma parte apenas da verdade, pois ele analisa de um único ângulo as paixões e os sentimentos muito complexos da alma humana. Na prática, e sobretudo na política, o conhecimento incompleto da verdade é às vezes mais perigoso que a ignorância total, pois este conhecimento incompleto conduz o homem de ação a aplicar um método inflexível e uniforme a problemas análogos, mas que possuem características especiais.

Donde é verdade, por exemplo, que seria útil e prudente, como ensina o secretário florentino, favorecer os homens a quem não se pode destruir. Mas freqüentemente é impossível favorecer uns sem lesar outros: é o que se passa quando se deve preencher um cargo disputado por várias pessoas. Como é freqüentemente impossível imobilizar aqueles a quem nós necessariamente desagradamos, torna-se necessário ter um julgamento rápido e certo a fim de distinguir quem, entre os eventuais descontentes, será o mais temível.

É igualmente verdade que os homens, como escreve Maquiavel n'*O Príncipe*, são geralmente "ingratos, inconstantes, mentirosos, medrosos diante do perigo e ávidos de ganhos". Mas ele próprio admite que nem todos são assim e esquece de acrescentar que, mesmo os que correspondem à descrição por ele feita, são em certos casos capazes de gestos de altruísmo e de generosidade. Ele não ensina a distinguir quais são os homens superiores do ponto de vista moral e por que meios pode-se de modo justo tornar proveitosa a pequena quantidade de lealdade e bondade que se encontra mesmo nos homens de pouca moralidade.

Parece que até a presente data não haja sido escrito tratado algum sobre a arte de enganar os homens. Seria oportuno publicar alguns estudos sobre este importante assunto, pois, se os embusteiros hábeis nada encontrariam aí que já não soubessem, suas vítimas poderiam aprender algo.

Maquiavel aborda incidentalmente este assunto nos capítulos 16, 17 e 18 d'*O Príncipe*. Mas parece que seus recursos tenham sido inferiores a esta árdua tarefa, ou talvez seja que a este respeito, como em tantos outros, o século XX seja bastante superior ao XVI:

De fato, segundo o secretário florentino, o Príncipe deve mostrar que possui muitas qualidades morais mas no fundo deve possuir antes o oposto. Em outros termos, deve parecer bom mas não sê-lo, sobretudo, não deve manter a palavra nem as promessas feitas, quando a mentira e a má fé podem lhe ser úteis. No entanto, deve esforçar-se para manter uma reputação de sincero e leal. Mas o autor não indica como esses objetivos tão contraditórios aparentemente podem ser conseguidos ao mesmo tempo. É preciso não esquecer, além disso, que esta tarefa era então mais difícil ainda do que atualmente. O mundo era então menor e os

fatos capazes de atrair a atenção mais raros; não havia a imprensa diária, hábil em enfeitar os acontecimentos, em excitar certas paixões e em oferecer à imensa inércia da maioria dos cérebros humanos julgamentos prontos.

Maquiavel deveria ter acrescentado um último capítulo a seu livro e dizer que uma coisa é mentir, outra, enganar. A primeira regra da arte de enganar consiste em não usar a mentira senão o mais raramente possível e com a maior cautela. Pois, aquele que mente sempre não é jamais levado a sério e também porque é perigoso ser apanhado em flagrante. Ele poderia ter sugerido também que é útil de acrescentar à mentira a maior quantidade possível de verdade, de tal sorte que se torne difícil distinguir uma da outra.

Mas, ao final deste capítulo, teria feito bem em observar que aquele que nasce com vocação para a falsidade e a mentira não consegue quase nunca evitá-las a ponto de adquirir uma reputação de lealdade e de sinceridade. Da mesma forma, aquele que nasce com a tendência oposta ou que, graças à educação recebida, tenha se tornado leal e sincero, terá uma repugnância quase insuperável em dizer uma mentira, mesmo quando isto for necessário para praticar uma boa ação ou salvar o seu país.

No fundo, as regras que podem ser úteis a uma pessoa hábil para se defender ou a um homem astuto ou oportunista para atacar, tanto na vida pública como em particular, podem ser resumidas em poucas frases. Mas os preceitos assim expressos terão uma aplicação difícil, pois isto exigiria rapidez e intuição sobre o caráter dos indivíduos com quem se lida, tornaria necessário conhecer seus projetos e os meios de que dispõe para executá-los; e exigiria também habilidade para perceber os desejos de outrem, mantendo os seus os mais impenetráveis possíveis. É quase supérfluo acrescentar que, para alcançar os objetivos indicados, necessita-se conservar um grande sangue frio, um completo controle de si mesmo sem jamais permitir que seu próprio julgamento seja perturbado pelo amor, pela raiva, pela vaidade, nem pelo orgulho, nem pela ambição, nem pela cupidez, nem pelo medo - sobretudo por este último.

Mas esta arte não se ensina, não pode ser aprendida em um livro. É um dom da natureza que, como tantos outros, aperfeiçoa-se com a prática e a experiência de vida. Por isso, *O Príncipe* é um livro interessante de se ler, mas é bastante duvidoso que ele possa contribuir de modo eficaz para a formação intelectual e moral de um político.

Mas, então, diremos por que este pequeno livro foi tão lido, relido e discutido, da segunda metade do século XVI até o XX?

Há várias razões, algumas passageiras atuaram apenas em alguns momentos e em certos países, outras permanentes, atuaram em todos os tempos e em todos os países.

Entre as primeiras, deve-se recordar as lutas entre protestantes e católicos na segunda metade do século XVI. No decorrer destas discussões cada um dos adversários acusava o outro de agir conforme as máximas do secretário florentino.

Os italianos do século XIX acharam invés que Maquiavel tinha qualificações para merecer a sua simpatia e a sua admiração. De fato, ele havia sempre sido combatido pelos padres e principalmente pelos jesuítas; tentou demonstrar que a soberania temporal do Papa havia sempre sido um obstáculo à formação de um poderoso Estado italiano. Além disso, havia sempre desejado que este Estado pudesse renascer um dia e que conseguiria expulsar os estrangeiros para além dos Alpes e do mar. Em outras palavras, Maquiavel havia traçado as linhas principais do programa que os estadistas italianos conseguiriam realizar e mesmo aperfeiçoar ao longo do século XIX, ao reunir sob um Estado toda a nação italiana.

Compreende-se facilmente, então, que as gerações de italianos que realizaram este programa tenham demonstrado uma grande veneração por Maquiavel.

Mas, fora dessas causas temporárias e locais, existem outras de ordem mais geral que explicam porque O Príncipe encontrou tantos admiradores e tantos caluniadores e suscitou tanto interesse em um número bastante grande de gerações. Uma das causas é, sem sombra de dúvida, a impassibilidade e a frieza com que Maquiavel descreveu uma quantidade de misérias e de singularidades da alma humana, e a coragem com que soube pôr em evidência, sem hesitação e sem subterfúgios, as falhas e os defeitos tanto dos grandes como dos humildes, tanto do povo como das classes que participam mais diretamente da vida política.

Ora, justamente sobre este ponto, a mentira convencional é a regra e várias mentiras foram escritas a este respeito antes e depois de Maquiavel. Compreende-se então facilmente a atração que exercia um escritor que desdenhava todas as convenções e que se esforçava em descrever a humanidade como ele a via realmente. Já dissemos que a visão que Maquiavel tinha das coisas e dos homens era raramente completa, que amiúde o autor d'*O Príncipe* via apenas um ângulo da natureza complexa dos homens. Mas este ângulo o descreveu de uma maneira incisiva e que afeta muito o leitor, despertando nele uma grande repugnância ou uma grande admiração, pois freqüentemente Maquiavel precisa, ilustra e destaca um julgamento que o leitor já havia entrevisto sem o formular nitidamente.

O estilo do Príncipe corresponde ao conteúdo do livro: é muito espontâneo e, no entanto, eficaz.

Maquiavel, n'*O Príncipe*, é movido por uma convicção e uma paixão profundas. Além disso, não perde tempo enfeitando seus períodos ou dando-lhes uma forma clássica como fez, por exemplo, nas *Histórias Florentinas*. Na sua obra mais célebre, adota o dialeto florentino, ou seja, sua língua materna com alguns retoques, e esforça-se em exprimir seu pensamento com a maior clareza, preocupando-se pouquíssimo com a forma literária. Este pensamento expressa inteiramente, sem preocupação e sem atenuação dos sentimentos, sem se indagar se o leitor receberá de maneira favorável o que escreveu ou se o mesmo se indignará. Não procura jamais edulcorar a pílula; preocupa-se tão-somente em expor o que julga verdadeiro.

Além disso, este homem que teve a pretensão de ensinar a seus semelhantes a arte de enganar, de demonstrar-lhes as vantagens e a necessidade da mentira foi, como escritor, um dos mais sinceros que já existiram. A honestidade profissional do escritor, que consiste em expor aos leitores unicamente o seu pensamento, sem se preocupar com o sucesso ou insucesso de seu livro, com as vantagens ou os perigos que lhe possam advir, esta virtude, Maquiavel a possuía em alto grau e desta feita a sinceridade contribuiu para o sucesso, pois permitiu apreciar melhor o conteúdo d'*O Príncipe*.

Finalmente, Maquiavel, excetuando algumas aventuras amorosas banais, foi extremamente reto em sua vida particular e o foi igualmente como funcionário, pois serviu sempre fielmente a seus chefes, sendo também um escritor muito honesto. Quis ditar as regras da arte de enganar em política, ou seja, do que hoje chamamos de alto oportunismo, mas esta não era a sua atividade. Se ele houvesse sido realmente um velhaco e um oportunista, teria, graças a estes dons, tido uma carreira muito mais brilhante e não teria morrido na pobreza. Sobretudo, ter-se-ia absterido de escrever *O Príncipe*, pois os verdadeiros impostores de todas as épocas e de todos os países sabem muito bem que a primeira regra de sua arte consiste em não revelar aos outros os segredos de sua profissão.

É sem dúvida alguma a *O Príncipe* que Maquiavel deve sua celebridade; mas escreveu também uma outra obra política: os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. A esta obra falta a unidade de pensamento que encontramos n'*O Príncipe* e é ela também mais difícil de resumir; o autor ensina às repúblicas os meios pelos quais elas podem expandir-se e durar. Ele ilustra seus preceitos quase sempre com exemplos extraídos da história romana, mas não se dá muita conta, como já dissemos, da grande diferença que existe entre a época da Roma republicana e daquela em que vivia.

Nos *Discursos*, Maquiavel recomenda com insistência a instituição de milícias formadas por cidadãos e julga ser necessário à prosperidade da República que o povo não seja corrompido.

Nos Diálogos sobre A Arte da Guerra, Maquiavel desenvolveu os conceitos já expressos n'*O Príncipe* e nos *Discursos* a respeito das milícias.

Para julgar a capacidade de Maquiavel, é preciso falar também de Relações. Esta consiste nos relatórios diplomáticos onde Maquiavel prestava contas a seus superiores da situação dos países a que era enviado. Alguns destes relatórios fazem jus às suas qualidades de observador como, por exemplo, o sobre a França; outros são mais superficiais, como o da Alemanha onde o Secretário florentino permaneceu poucas semanas, não conhecendo-lhe a língua. As outras obras, inclusive as *Histórias Florentinas*, têm um valor antes literário que político.

Algumas cópias manuscritas d'*O Príncipe* circularam em Florença e em Roma durante a vida do autor que, como se sabe, morreu em 1527. A obra foi impressa quase que simultaneamente em Roma e em Florença em dezembro de 1531 e em janeiro de 1532. Em 1532, um certo Agostino Nifo, professor em Pisa, traduziu em latim *O Príncipe*, antes mesmo que ele fosse impresso, o retocou um pouco e publicou-o como sendo da sua autoria, suprimindo-lhe o último capítulo. Ele intitulou a obra *De Reguandi Peritia* e dedicou-a a Carlos V.

A primeira citação d'*O Príncipe* parece ter sido feita pelo cardeal Reginaldo Polo, por volta de 1540. Na segunda metade do século XVI, *O Príncipe*, violentamente atacada pelos protestantes e pelos católicos, foi citada abundantemente pelos que a haviam estudado e até mesmo por alguns que não a haviam lido.

(Transcrito da tradução francesa - *Histoire des doctrines politiques*. Paris, Payot, 1966, pp. 56-79. Tradução de Maria Augusta Teixeira.)

b) Thomas Hobbes Norberto Bobbio

Norberto Bobbio inclui-se entre os mais importantes pensadores políticos contemporâneos, tendo muitas de suas obras traduzidas ao português. O texto a seguir é parte de *A teoria das formas de governo*, incluído na Coleção Pensamento Político da UnB.

1. As obras

Thomas Hobbes (1588-1679) foi, sobretudo, um filósofo político, embora haja sido revalorizado como filósofo, em sentido amplo, por Ferdinand Tönnies (1896), depois de ter sido considerado, por muito tempo, apenas como um dos discípulos menores de Bacon. Para Hobbes, a totalidade da matéria filosófica se dividia em três partes: *De corpore*, *De homine*, *De cive*: esta última, dedicada à política, foi redigida muito mais cedo (1642) do que as outras,

quando a Inglaterra se encontrava no limiar da guerra civil, sendo a única verdadeiramente acabada, não obstante os dois ou três lustros que a separam da primeira (1655) e da segunda (1658) partes, como perceberá claramente quem as examinar e confrontar. A primeira obra filosófica de Hobbes, *Elements of law natural and politic*, escrita quando ainda não eclodira a guerra civil, constitui, apesar do título, um tratado completo de filosofia, uma espécie de prova geral do sistema; sua parte mais ampla e elaborada é dedicada à teoria do Estado, a ponto de ser considerada, unanimemente, como o primeiro esboço do *Leviatã*, publicado em 1651, que é a obra máxima deste autor. Se tomarmos em consideração as várias edições, promovidas por Hobbes, de obras aqui não mencionadas e de obras menores relativas a assuntos afins, perceberemos como foi constante, contínuo e preeminente o interesse pela reflexão política em sua vida: a) 1640, *Elements*, já citado; b) 1642, primeira edição particular de *De cive*; c) 1647, segunda edição pública de *De cive*; anexando notas de respostas e objeções; d) 1650, *De corpore politico ou The Elements of law, moral and politic*, publicação à parte dos capítulos de *Elements* dedicada ao Estado; e) 1651, *Leviatã* (em inglês); f) 1666, *A dialogue between a philosopher and a student of common laws of England*; g) 1670, edição latina de *Leviatã*, redigida, provavelmente em parte, antes da edição inglesa, mas publicada muito mais tarde, sem modificações substanciais, com exceção de algumas correções de erros sobre a doutrina religiosa. Para completar o quadro, deve-se ter presente que a obra historiográfica de Hobbes era politicamente inspirada e engajada, a começar pela tradução de Tucídides (1629), que a crítica é unânime em considerar como a estréia do escritor político, e terminando com a narração dos eventos que servem de pano de fundo e de estímulo a suas reflexões sobre a política: *Behemoth. The history of causes of civil wars of England* (1668).

Das obras mencionadas, três são essenciais para a compreensão do pensamento político hobbesiano: *Elements*, a segunda edição de *De cive* e a edição inglesa do *Leviatã*. Embora esta última seja geralmente considerada mais completa e acessível e embora haja tendência, entre os estudiosos mais recentes, a acentuar as diferenças (antes de método do que de substância) entre as três obras, em vez de atenuá-las, o núcleo central da teoria já se encontra plenamente exposto e individualizado em *Elements*, e permanece inalterado nas obras seguintes.

Ao contrário da maioria dos escritores políticos, Hobbes jamais se dedicou ativamente ao mister da política, seja como homem de partido, seja como conselheiro dos príncipes. Foi, portanto, um filósofo político no mais amplo e também no mais restrito sentido da expressão. Comparado a Maquiavel, era apenas um "erudito", como escreveu um historiador inglês. Passou grande parte de sua longuíssima vida à sombra da família Cavendish, condes de Devonshire, como preceptor, secretário e, finalmente, hóspede respeitado. Nos primeiros anos, fez três viagens de estudos ao continente (1610-1613, 1629-1630, 1634-1637), que lhe permitiram tomar contato com os grandes filósofos e cientistas da época (como Descartes e Galileu). No final de 1640, antes de começar o *Long Parliament* (novembro de 1640), exilou-se na França, não em consequência de perseguição, mas por temer represálias, já que havia escrito e feito circular, naquele mesmo ano, um trabalho (já citado no *Elements*) no qual defendia a monarquia como a melhor forma de governo (capítulo 5, parte III. Nos onze anos que passou na França, quase sempre em Paris, freqüentou os círculos científicos liderados pelo padre Mersenne. Em 1646, foi chamado para ensinar matemática ao príncipe de Gales o futuro Carlos III, também exilado em Paris. Mas nunca se ligou à Corte a ponto de ser constrangido a aceitar as consequências da derrota. Instaurada a paz, graças a Cromwell, voltou à pátria em 1651, depois de publicar sua maior obra, o *Leviatã*, que lhe valeu a acusação – da qual, em várias instâncias, precisou defender-se

e que é realmente (considerados os argumentos pró e contra) injusta – de tê-lo escrito para insinuar-se junto aos vencedores. De fato, no período cromwelliano, na condição de estudioso livre, publicou sua mais importante obra entre as não-políticas (*De corpore*, em 1655; *The questions concerning liberty, necessity and chance*, na qual juntou todos os escritos relativos à controvérsia com o bispo Bramhall): Aceitou de bom grado o regime resultante da revolução que a ele não havia agradado, mas não se comprometeu com os novos senhores a ponto de não poder ser recebido, benevolmente, por Carlos II, seu antigo discípulo, por ocasião da Restauração (1660). Passou a velhice dedicada aos estudos prediletos, interrompidos de quando em vez por polêmicas, provocadas, geralmente, por adversários em questões científicas (como com o matemático John Wallis) ou religiosos, não por inimigos políticos. Para defender o *Leviatã* da acusação de irreligião e ateísmo, escreveu *An historical narration concerning heresy and the punishment thereof* (1665-1666), não terminada. Fora o anticlericalismo, a doutrina política hobbesiana podia ser interpretada e aceita como uma justificativa e apologia da Restauração: assim a interpretou e aceitou o jovem Locke, que, como *lecturer* na *Christ Church* de Oxford, escreveu seus dois primeiros trabalhos políticos sobre o magistrado civil (1661-1662).

2. A idéia dominante

Mesmo sem jamais haver sido um político militante, Hobbes escreveu sobre política partindo do problema real e crucial de seu tempo: a unidade do Estado, ameaçada, de um lado, pelas discórdias religiosas e pelo contraste entre os dois poderes e, do outro, pela divergência entre a coroa e o Parlamento e pela disputa sobre a divisão de suas atribuições. O pensamento político de todos os tempos é dominado por duas grandes antíteses: opressão-liberdade, anarquia-união. Hobbes pertencia, sem dúvida, às fileiras cujo pensamento político foi atraído pela segunda antítese. A idéia que defende não é a da liberdade contra a opressão, mas da união contra a anarquia. Hobbes é obcecado pelas idéias da dissolução da autoridade, da desordem que se segue à livre discussão sobre o que é justo ou injusto, da desagregação da unidade do poder, que se confirma quando se começa a sustentar que o poder deve ser limitado. Em uma palavra, é obcecado pela idéia de que a anarquia é o retorno do homem ao estado natural. O mal que mais receia, e contra o qual se sente chamado a erigir a máxima e insuperável defesa do próprio sistema filosófico, não é a opressão, que deriva do excesso de poder, mas a insegurança que, ao contrário, deriva das insuficiências do poder. Insegurança, em primeiro lugar, da vida que é o *primum bonum* e, depois, dos bens materiais e, finalmente, mesmo daquela pouca ou muita liberdade que é concedida ao homem ao viver em sociedade.

Nos anos de maturidade, a dissolução do Estado na Inglaterra se somou à fase extrema da guerra civil. À medida que se passa dos *Elements*, redigidos antes da deterioração política, ao *Leviatã*, escrito quando a longa e sangrenta luta entre as facções terminou no regicídio, o tema da guerra civil conquista maior relevo: primeiro, a guerra civil é um pesadelo do qual se precisa libertar, depois uma calamidade que se deve evitar no futuro. No parágrafo final do oitavo capítulo da segunda parte de *Elements* e do décimo segundo de *De cive*, o mesmo tema das facções que dilaceram o Estado (com o maravilhoso símile de Medea e de suas irmãs que cortam o pai em pedaços para fazê-lo ressuscitar) suscita na segunda obra, por duas vezes, a imagem da guerra civil, enquanto a primeira fala genericamente de "rebelião". No *Leviatã*, as referências à guerra civil como o pior de todos os males são freqüentes (120, 136, 219) e não só à guerra civil em geral, mas àquela que se verificou, ou ainda se verificava, na Inglaterra, enquanto o autor escrevia: "De resto, pode-se compreender quão diferente seria a maneira de viver, onde não existisse um poder comumente temido, da

maneira de viver, onde os homens, há tempos, mantivessem um governo pacífico, que depois degenerasse em guerra civil" (83). Na primeira página da Introdução, na famosa comparação entre o corpo humano e o corpo político, a sublevação é comparada à enfermidade, a guerra civil, à morte(5). A guerra civil é uma idéia fixa: a propósito das associações desordenadas de idéias, e mesmo na parte psicológica e não política do livro, recorre Hobbes ao exemplo de quem "falando da presente guerra civil" pergunta "qual seria o valor do dinheiro romano"(14). Em *De homine*, a propósito da presunção, ou defeito, dos que se crêem mais sábios do que são, comparou os juizes que pretendem dar leis ao Estado e aplicá-las ao soberano com o seguinte comentário: "isto costuma ser o início da maior parte das guerras civis" (XIII, 7).

No primeiro capítulo do *De corpore*, Hobbes elogia a filosofia. As artes mecânicas, que contribuíram para melhorar a vida do homem, nasceram da filosofia natural. A arte de bem governar se beneficiou da filosofia civil, que apenas despontava. E o que significa governar bem? Significa dissolução, isto é, manter afastado o perigo da guerra civil, da qual "derivam as mortes, o vazio e a falta de tudo"(I, 7). Em seguida, fala na "maior calamidade", referindo-se, novamente, à guerra civil. O dedo sempre vai aonde dói a ferida: quando nos explica o que entende por filosofia, suas metas e utilidades, volta-se novamente para o problema da guerra civil. "A utilidade da filosofia moral e civil é medida não pelas vantagens que tiramos ao conhecê-la, mas pelos danos que evitamos ao ignorá-la. Por outro lado, todos os danos que podemos evitar graças à atividade humana nascem da guerra, principalmente da guerra civil" (1, 7).

Hobbes é impelido a filosofar pela inquietação que lhe causa o perigo da dissolução do Estado, pois está convencido que o pior mal está na cabeça dos homens, nas opiniões falsas que têm, ou recebem de maus mestres, sobre o que é justo ou injusto e sobre os direitos e deveres de soberanos e súditos. Um dos temas freqüentes nas três obras políticas é a condenação das opiniões sediciosas, consideradas como a causa principal das desordens. A propósito do direito do soberano de condenar as opiniões contrárias à conservação do Estado, comenta: "Na realidade, as ações dos homens procedem de suas opiniões, e no governar bem as opiniões consiste o bom governo das nações com vistas à paz e à concórdia" (*Leviatã*, 116). Na passagem já mencionada do *De corpore*, o raciocínio sobre o elo entre filosofia e guerra civil baseia-se no fato de se ignorarem "as causas das guerras e da paz, e serem pouquíssimos os que cumprem seus deveres para fortalecer e conservar a paz, que seria a verdadeira norma da conduta civil. Mas a consciência dessa norma é exatamente a filosofia moral" (1,7). No prefácio ao leitor do *De cive* – um dos melhores trechos da obra hobbesiana – m ele faz uma comparação com os Centauros, "raça turbulenta e combativa", os dogmas bifformes dos filósofos morais que o precederam, "em parte justos e belos, em parte brutais e bestiais, causa de todas as lutas e todos os danos".

3. O método

Se a principal causa dos males que afligem a sociedade civil é de natureza filosófica, a solução só é encontrada na filosofia. Mas que filosofia?

O problema da nova e boa filosofia, que deve finalmente expulsar a velha, que por tanto tempo dominou e desencaminhou as mentes, está estritamente ligado à questão do método. Depois de haver-se dedicado, durante anos, aos estudos humanísticos, Hobbes se convenceu, durante suas viagens ao Continente, através de contatos com alguns dos maiores cientistas da época, de que as únicas ciências que haviam progredido a ponto de transformar radicalmente a concepção do cosmo eram as que aplicavam o procedimento rigorosamente

demonstrativo da geometria. Não seria então de presumir que o retardamento das ciências morais decorresse de um vício metodológico? Num ambiente tão cheio de entusiasmo pelos êxitos das ciências naturais, não chegara o momento de dirigir o estudo do homem e da sociedade à mesma estrada percorrida com tanto aproveitamento pelo estudo da natureza? Como foi dito, a maior causa de perturbação da paz social será a disparidade de opiniões. Mas essa disparidade derivava, essencialmente, do fato de os filósofos morais nunca haverem tentado, por ignorância ou por interesse, fazer da ciência política uma verdadeira ciência. Na geometria e nas ciências demonstrativas, não havia espaço para disputas ociosas em torno do verdadeiro ou do falso. A geometria – lê-se em uma das tantas citações a esse respeito – "é a única que até agora a Deus agradou dar ao gênero humano", e muito poucas outras: "e cujas conclusões já se tornaram indiscutíveis" (*Leviatã*, 21, 27). Mesmo assim, a filosofia moral era a que mais necessitava de rigor. E de fato, se acontece um erro nas pesquisas para exercitar a mente, não há dano algum, a não ser perda de tempo. Nas pesquisas para indicar normas de vida, ao contrário, "não só por erros, mas também por ignorância, nascem ofensas, lutas e prejuízos" (*De cive*, prefácio). Hobbes julgava que uma das causas do atraso das ciências morais era que as verdades podiam prejudicar "a ambição, o progresso ou a incontinência humana" (*Leviatã*, 68). Não duvidava que se fosse contrária ao direito de qualquer homem à dominação ou ao interesse dos homens que dominam, "a doutrina de que os três ângulos do triângulo são iguais a dois ângulos retos" teria sido contestada, senão reprimida, com a queima de todos os livros de geometria, se disso fosse capaz quem se interessasse fazê-lo (68). Desde o seu primeiro livro, distingue duas espécies de conhecimento: o matemático e o dogmático. O primeiro "livre de controvérsias e disputas" porque confronta unicamente figuras e movimento e não interfere no interesse de ninguém. O segundo "onde não há nada que não seja sujeito a discussões, porque confronta os homens e interfere no seu direito e lucro" (*Elements*). No parágrafo já citado do *De corpore*, em outra variação sobre o tema, contrapõe os escritos "científicos" dos matemáticos aos escritos "verbíficos" dos filósofos morais, preocupados unicamente em "ostentar sua eloquência e sagacidade" (I,7). No *Leviatã*, compara a ciência moral e civil à luneta, que permite ver as coisas de longe, contrapondo-a ao caleidoscópio das paixões que deformam até as coisas próximas (120).

Nesta batalha por uma ciência política rigorosa, Hobbes tende a atacar, ao mesmo tempo, vários alvos. O adversário mais ilustre é Aristóteles, segundo o qual a ética e a política não constituíam conhecimento do certo, mas do provável, domínio reservado não à lógica, mas à retórica: na dedicatória de *Elements*, a passagem na qual se desculpa do seu mau estilo, dizendo identificar-se "mais com a lógica do que com a retórica", pode parecer um aceno polêmico à doutrina tradicional (5). Com esta oposição à antiga e venerada doutrina aristotélica, Hobbes fixa um dos princípios mais característicos do jusnaturalismo moderno, que perseguirá insistentemente o ideal de uma ética demonstrativa. A segunda e cerradíssima fileira de adversários é constituída por estudiosos, velhos e novos, que juram *in verba magistri* e que fundam sua teoria não sobre a razão e a esperança, mas sobre a autoridade dos antecessores, seguidos sem juízo crítico, seja por inércia seja para agradar aos poderosos, e possuem um conhecimento excessivamente livresco. Hobbes compara as pessoas que perdem seu tempo "a esvoaçar em torno dos livros" aos "passarinhos que, ao entrar numa sala e sentindo-se presos, voam em direção ao vitral de uma janela, sem saber por onde entraram" (22). Em outro ponto, os compara àquele que, "confiando nas regras falsas de um professor de esgrima, se lança presunçosamente contra o adversário, que o mata ou fere" (30). Uma vez que o refúgio dessas pessoas é a universidade, a polêmica antiescolástica e antilivresca caminha *pari passu* com a crítica à universidade, onde não há espaço para o estudo da verdadeira filosofia e da geometria, e à filosofia, na qual "a autoridade de Aristóteles será a

única corrente (...), (que) não será exatamente filosofia (...) mas aristotelia" (*Leviatã*, 439). Na época em que escreve, Hobbes tem diante de si um terceiro grupo de inimigos da razão, os mais perigosos e turbulentos são: os "inspirados" ou os fanáticos, os entusiastas, os visionários, os falsos profetas, os que falam não pela razão, mas pela fé, os que trocam seu fantasma pela verdade revelada por Deus, guiados nas suas opiniões subversivas pelo orgulho diabólico de se julgarem eleitos entre uma multidão perversa. Num trecho de *De cive*, Hobbes a eles se refere como "apóstatas da razão natural" (XII, 6); no *Leviatã*, considera a inspiração como um verdadeiro caso de loucura (47): "Admiram-se a si próprios como se estivessem sob graça especial do Deus onipotente, o qual teria revelado a eles a verdade, de modo sobrenatural, através do espírito" (48).

4. O homem artificial

Uma questão discutidíssima, mas talvez não essencial; na obra de Hobbes, é saber qual o método efetivamente usado, se houve algum; ou, havendo enunciado métodos diferentes em suas obras, quais as suas contradições e se aplicou métodos que teria deixado de explicitar. O que importa, para entender as razões profundas da sua tentativa de fundar uma rigorosa ciência da ética, é que esse esforço introduz uma teoria nominalista do conhecimento. Hobbes sustenta que entre as várias formas de conhecimento, a política é a mais próxima da geometria, discordando dos que afirmam haver nítida separação entre matemática e ética, entre ciências naturais demonstrativas e ciências humanas não-demonstrativas. O argumento hobbesiano é idêntico, como já foi muitas vezes observado,⁽¹⁾ ao que será adotado por Vico para demonstrar a cognoscibilidade da história.

Num trecho do *De homine*, ele diferencia as ciências demonstráveis *a priori* das que não o são. Demonstráveis são aquelas cujos objetos foram criados pelo arbítrio do homem. Assim sendo, a geometria é demonstrável porque "nós mesmos criamos as figuras", enquanto a física não o é "porque as causas das coisas naturais não estão sob nosso poder, mas sim da vontade divina". São demonstráveis, além da geometria, a ética e a política, "uma vez que criamos os princípios graças aos quais sabemos o que é justo e equitativo e, conseqüentemente, o que é injusto e iníquo, isto é, as causas da justiça e precisamente as leis e as convenções" (X,5).⁽¹⁾ Independentemente de sua validade, esta tese é de importância capital para a compreensão e colocação histórica do pensamento hobbesiano. Uma das características do pensamento renascentista, que marca profundamente a filosofia de Bacon, primeiro mestre de Hobbes, é a mudança da concepção dominante na Antigüidade⁽²⁾ sobre a correlação entre natureza e arte. Não mais uma arte que imita a natureza, mas uma arte igual à natureza, o que é sinal de uma nova e mais alta valorização das coisas feitas pelo homem e, genericamente, da laboriosidade humana. Depois de conceber a natureza como uma grande máquina, penetrar o seu segredo é o mesmo que compreender as leis que comandam o mecanismo dessa máquina. Uma vez, porém, descoberto esse segredo, o homem não deve apenas imitar a natureza, mas sim recriá-la, aperfeiçoá-la e aumentar sua potencialidade construindo outras máquinas. São produtos feitos pelo homem para superar as deficiências da natureza, isto é, para substituir, através de um *artificium*, o produto defeituoso da natureza. Para Hobbes, uma dessas máquinas é o Estado.

Essa concepção de Estado recai num programa muito mais amplo, que consiste em subtrair da natureza, nem sempre benéfica, uma parte de seu antigo reino, consiste em considerar como resultado da criatividade humana produtos atribuídos tradicionalmente à natureza. Para Hobbes, não só as figuras e os números, não só o corpo político e a vida em

sociedade são produtos do homem, mas também a linguagem, na qual se poderia juntar, à geometria e à política, uma terceira ciência demonstrável, a lógica, desde que se considere a lógica nada mais que o conjunto dos recursos para tornar a linguagem exata. Deste programa, a parte que Hobbes desenvolveu de forma mais ampla e conseqüente foi a ciência política. Considerando o Estado como um "autômato", ele divide o campo da filosofia em duas partes: filosofia natural e filosofia civil. A primeira tem por objetivo "tudo que é obra da natureza", e a segunda, o que "é constituído pela vontade humana, através de convenções e pactos entre os homens" e "é chamada Estado" (*De corpore*, 1,9). Da mesma maneira, a história é dividida em história natural, ou história "dos fatos ou efeitos naturais, que não dependem da vontade humana, como a história dos metais, das plantas, dos animais, das regiões etc.", e história civil, "que é a história das ações voluntárias dos homens nos Estados" (*Leviatã*, 53).

No Prefácio ao leitor do *De cive*, o Estado é comparado à máquina por excelência, ao relógio: "como num relógio ou em qualquer outro mecanismo mais complexo, não se pode compreender o funcionamento de cada parte e cada engrenagem, se isso não for desmontado (...), assim também, ao estudarmos o direito público e os deveres dos cidadãos, é preciso não desmontar o Estado mas considerá-lo como decomposto em seus elementos". A Introdução do *Leviatã*, que é um verdadeiro manifesto da teoria hobbesiana do Estado, começa assim: "A natureza, isto é, a arte com a qual Deus fez e governa o mundo, é imitada, como em muitas outras coisas, pela arte do homem, que pode criar um animal artificial" (5). Depois de afirmar que a arte consegue imitar "o trabalho mais racional e mais bem feito da natureza, que é o homem", Hobbes explica: "com arte se criou este grande *Leviatã* que é o Estado (em latim *civitas*), que não passa de um homem artificial". Continua a comparação minuciosa e caprichosa entre as partes da máquina natural do homem e da artificial da Estado, onde, no final, equipara ao *fiat* pronunciado por Deus na criação, "os pactos e as convenções com as quais as partes deste corpo político foram primeiramente feitas, juntadas e unidas" (5).

A idéia de Estado, a *societas civilis* (enquanto contraposta ao estado natural, que é anti-social, quer como algo construído pelo homem, quer como artefato) está na base da teoria política hobbesiana, como explicarei melhor no parágrafo seguinte. Assim como com o relógio, o Estado é comparado por Hobbes com o que é "construído" por excelência, isto é, a casa: "O tempo e a indústria produzem cada dia novos conhecimentos. E, assim como a arte de bem construir deriva dos princípios de razão observados por homens industriosos (...) muito depois que o gênero humano começasse (...) a construir; assim, muito depois que os homens comessem a construir os Estados, imperfeitos e sujeitos a cair em desordem, os princípios de razão passaram a ser encontrados, mediante meditação árdua, para que a constituição dos Estados – salvo em caso de violência externa – seja perpétua" (220).

Relojoeiro ou arquiteto, o homem, ou melhor, o gênero humano, no seu desenvolvimento histórico, construiu instituindo o Estado, a mais complicada, talvez a mais delicada, mas certamente a mais útil das uniões, a que lhe permite sobreviver na natureza nem sempre acolhedora. Se é verdade que o homem deve não só imitar mas também corrigir a natureza, a expressão mais alta e nobre desta sua qualidade de *artifex* é a constituição do Estado.

5. O estado de natureza

Nas descrições do estado de natureza que as três obras nos oferecem com variações, mas substancial e funcionalmente idênticas (nos capítulos XIV da parte I dos *Elements*, I do *De cive*, XIII do *Leviatã*, respectivamente), Hobbes apresenta argumentos que justificam a

criação do homem artificial. Esses argumentos nascem de uma análise tanto das condições objetivas nas quais os homens se encontram no estado de natureza (condições independentes da sua vontade), quanto das paixões humanas (que as condições objetivas contribuem, em parte, para alimentar).

Entre as condições objetivas, a principal é a igualdade de fato: enquanto iguais por natureza, os homens estão em condições de provocar entre si o maior dos males, a morte. Se depois surge uma segunda condição objetiva, a escassez dos bens, ocorrendo que um maior número de homens deseje possuir a mesma coisa, a igualdade suscita em cada um a esperança de alcançar o seu objetivo. Surge, então, um estado permanente de desconfiança recíproca, que faz com que todos se preparem para a guerra e, na ocorrência desta, que todos busquem a paz. Entre as condições objetivas, *Elements* e *De cive* ressaltam o *ius in omnia*, isto é, o direito a tudo que a natureza deu a quem viva fora da sociedade civil: direito a tudo significa que, onde as leis civis ainda não introduziram um critério de distinção entre o meu e o seu, cada homem tem o direito de se apoderar do que caia em seu poder, ou de tudo que é útil à própria conservação. Para dizer a verdade, apenas as condições objetivas bastariam para explicar a infelicidade do estado de natureza: a igualdade de fato, unida à escassez de recursos e ao direito sobre tudo, consegue, sozinha, gerar um estado de concorrência desapiedada, que continuamente ameaça converter-se em luta violenta.

A situação é agravada pelo fato de os seres que a natureza lançou em tais conjunturas serem dominados pela paixão (também um dom da natureza ingrata), que os dispõe mais à insociabilidade do que à sociedade. A opinião de Hobbes sobre seus semelhantes não é lisonjeira: quem quiser extrair das suas obras uma coleção de máximas e juízos sobre a malícia dos homens basta escolher. Ao discutir os temas da liberdade e da necessidade com o bispo Bramhall, ele observa que os homens são refratários à verdade porque são atraídos pelo desejo de conseguir riquezas ou privilégios, pelo apetite dos prazeres sensuais, pela impaciência em meditar, pela precipitação ao abraçarem princípios errados (EW, IV, p. 256). Num trecho do *Leviatã*, depois de haver diferenciado os homens em ambiciosos ou dedicados aos próprios lucros, e ociosos, interessados unicamente nos prazeres sensuais, observa: "a maior parte do gênero humano compreende estas duas espécies de homens" (224). Na descrição do estado de natureza, Hobbes salienta a vaidade, porque é a paixão que "deriva da imaginação ou conceito do nosso poder, superior ao de quem contrasta conosco" (*Elements*, I, 9,1). Sob a ampla noção de vaidade, podem-se compreender todos os prazeres da alma, distintos dos prazeres materiais (*De cive*, I, 2). O fato de haver homens dominados por esta paixão, isto é, tais que "esperam precedência e superioridade sobre seus companheiros", conduz inevitavelmente ao litígio. Sinteticamente, no *Leviatã*, Hobbes distingue três causas principais de luta: a competição, que faz os homens lutar pelo lucro, a desconfiança, que os faz lutar pela segurança, e a glória, que os faz lutar pela reputação (81). Hobbes dá à vaidade muita importância, entre as paixões geradoras de luta, por ser a manifestação mais visível do desejo de poder. Na realidade, o que impele o homem contra o homem é o desejo infindável de poder.

Só no *Leviatã*, Hobbes esclarece o problema fundamental da ciência política, o problema do poder (ao qual dedica um capítulo inteiro). A esse respeito, há duas citações decisivas: "Em primeiro lugar, considero como uma inclinação geral de todo o gênero humano, um desejo perpétuo, incessante e cada vez maior de poder, que só acaba com a morte" (64). O poder é definido como o conjunto dos meios empregados para obter uma aparente vantagem futura. Distinguem-se dois tipos: o poder natural, que deriva das faculdades do corpo e da alma; o poder instrumental, que consiste em meios, como riqueza,

reputação, amizade, que aumentam o poder natural. Poder-se-ia afirmar que, uma vez especificado este desejo infundável de poder, que só termina com a morte, seria desnecessário outro argumento para demonstrar a vida miserável do homem no estado de natureza. Mas desde que também se considerem as condições objetivas desfavoráveis, acima mencionadas, que estimulam a luta pelo poder, em vez de freiá-las, o terrível quadro do estado de natureza se torna realmente completo.

Esse quadro terrível consiste no seguinte: o desejo de poder, numa situação em que todos são iguais no poder de se prejudicar uns aos outros (os bens não são suficientes para satisfazer as necessidades de cada um, e todos têm o direito natural sobre tudo), gera um estado permanente de guerra. O estado de natureza é o estado de guerra de todos contra todos: "É sabido que, quando os homens vivem sem um poder comum que os mantenha sob sujeição, eles se encontram naquela condição que é chamada de guerra, e essa guerra é de cada homem contra qualquer outro homem" (*Leviatã*, 82).

6. A guerra de todos contra todos

A expressão "guerra de todos contra todos" não deve ser tomada ao pé da letra. Ou se assim se fizer, deve-se considerá-la como o ponto culminante de um período hipotético, que contenha, no ponto mínimo, a afirmação da existência de um estado de natureza universal. Considerar, porém, este estado, como aquele onde todos os homens passaram, ou passarão, em estado de natureza, é pura hipótese da razão. O que Hobbes quer dizer por "guerra de todos contra todos" é que onde houver condições que caracterizem o estado de natureza, haverá um estado de guerra entre todos que aí se encontrarem.

Segundo Hobbes, o estado de natureza pode-se verificar em três situações determinadas e historicamente constatáveis: a) nas sociedades primitivas, seja a dos povos selvagens do momento, como os indígenas de certas regiões da América, seja a dos povos bárbaros da Antigüidade não-civilizados, numa situação pré-estatal, isto é, anterior à passagem da sociedade natural à sociedade civil; b) em caso de guerra civil, onde o Estado já existe, mas se dissolva por razões diversas e a sociedade civil atinja a anarquia, situação que poderia se chamar antiestatal; c) na sociedade internacional, cujas relações entre os Estados não são comandadas por um poder comum, gerando portanto uma situação interestatal. Hobbes nunca acreditou que o estado de natureza universal haja sido o estado primitivo que a humanidade atravessou antes de civilizar-se. Num trecho da polêmica com o bispo Bramhall, considera "verossímil" que "a partir da criação, o gênero humano não tenha estado de todo sem sociedade: se esta não existia numa parte, ela podia existir noutra" (EW, V, 183). Mesmo admitindo que algumas sociedades primitivas hajam vivido em estado de natureza, as formas que interessam a Hobbes são as que subsistem até a sua época: a sociedade internacional e o estado de anarquia que dá origem à guerra civil. Este lhe interessa em particular: o estado de natureza que tem em mente e descreve como guerra de todos contra todos é, na realidade, a guerra civil que assolou o seu próprio país. Menciona, freqüentemente, a guerra civil como o pior de todos os males, atribuindo-lhe o caráter específico de estado de natureza. Descrevendo as conseqüências da diminuição da interferência da autoridade do Estado, isto é, a guerra civil, utilizou a expressão "guerra de cada um contra seu vizinho", o que faz lembrar a "guerra de todos contra todos", do estado de natureza. No trecho do *Leviatã* e também no *De cive*, onde exemplifica o estado da natureza, há uma alusão que não poderia ser mais clara: "De resto, pode-se compreender qual seria a maneira de viver, se não houvesse um poder temido por todos, comparando-a com o modo de viver sob um longo governo pacífico, que depois se

degenerou em guerra civil" (83).

Hobbes é um escritor realista: a melhor prova disto é que a descrição do estado de natureza vai-se sobrepondo à da guerra civil, e pouco a pouco ambas se misturam. O estado de natureza de Hobbes é muito mais realista que o de Locke e, certamente, que o de Rousseau (que pretende ser histórico, mas não o é) no "Discurso sobre a desigualdade". Hegel, que era um realista e acreditava não na tagarelice dos oradores, mas nas duras lições da História, concebeu a sociedade dos Estados, hobbesianamente, como um estado de natureza.⁽¹⁾ Poder-se-ia objetar que não é realista a concepção do estado de natureza como estado "permanente". Hobbes, porém, entende corretamente por estado de guerra não só o estado de conflito violento, mas também o de calma precária, assegurada exclusivamente pelo temor recíproco, pela "dissuasão", como hoje diríamos. Em suma, um Estado em que a paz é possível unicamente pela ameaça permanente da guerra. Repete essa teoria nas suas três obras, para não ser mal interpretado (*Elements*, I, 14, 11; *De cive*, I, 12; *Leviatã*, 82). E na última, ilustra o conceito: "Assim como a tempestade não consiste apenas em um aguaceiro ou outro, mas na disposição da atmosfera e continuar má por muitos dias, também a guerra não consiste nesta ou naquela batalha eficaz, mas na disposição, manifestamente hostil, durante a qual não há segurança".

"Guerra de todos contra todos" é uma expressão hiperbólica: retirada a hipérbole significa o estado em que vive grande número de homens, isoladamente ou em grupos, por falta de um poder comum, no temor recíproco e permanente da morte violenta. A hipérbole está aí só para facilitar a compreensão de que se trata de um estado intolerável, do qual o homem deve sair, mais cedo ou mais tarde, se pretende salvar o que tem de mais precioso – a vida.

7. Os ditames da justa razão

Para que o homem saia do estado de natureza, surge a razão sob a forma de normas prudenciais, isto é, de normas hipotéticas como: "Se queres A, faças B". O homem não é menos racional que passional: Hobbes diz que "a razão no homem não é menos natural que a paixão, e é igual em todos os homens" (*Elements*, I, 15, 1). "A justa razão", comenta no *De cive*, "faz parte da natureza humana da mesma maneira que qualquer outro sentimento" (II, I).

A razão a que se refere Hobbes não tem nada a ver com a capacidade de conhecer a essência das coisas: é a capacidade de raciocinar, considerando o raciocínio como um cálculo ("*ratiocinatio est computatio*", *De corpore*, I,2), pelo qual, apresentadas determinadas premissas, são tiradas necessariamente determinadas conclusões. Para Hobbes, dizer que o homem é dotado de razão equivale a dizer que ele é capaz de cálculos racionais; em outras palavras, que está a ponto de descobrir os meios mais adequados para alcançar os fins desejados e de agir não apenas segundo esta ou aquela paixão mas segundo seu próprio interesse. Quando Hobbes afirma que a razão correta faz parte da natureza humana, quer demonstrar que o homem é capaz não só de conhecer *per causas*, mas também de agir *per fines*, isto é, o homem é capaz de seguir as normas que lhe indiquem os meios mais idôneos para alcançar o fim desejado (como as normas técnicas). O que desencadeou as maiores discussões e irritou os críticos foi que Hobbes denominou estas normas prudenciais de "leis naturais". Essa denominação, entretanto, é apenas uma homenagem à tradição: na realidade,

os ditames da razão não são leis, se se entender por leis a ordem de uma pessoa dotada de autoridade, a menos que não se mantenha, como Hobbes parece fazê-lo para conciliar o diabo com a água benta, que estas normas da prudência humana também constituam expressões da vontade divina. De fato, depois de haver expresso que as leis naturais são "uma espécie de conclusão tirada da razão em relação ao que se deve fazer ou deixar de fazer", afirma que "falando em sentido estrito" não são leis, mas "com todo o rigor, podem ser chamadas leis, só que são promulgadas por Deus" (*De cive*, III, 33). No *Leviatã*, sob o título de leis naturais, fala dos "raciocínios convenientes" que a razão "sugere" (sugere, e não comanda) para obter a paz (84). Repete que estas normas da razão costumam ser chamadas "impropriamente" de leis, pois não passam de "conclusões ou teoremas que conduzem à própria conservação ou defesa" (104).

Diz-se que o estado de natureza é intolerável a longo prazo, porque não garante ao homem o alcance do *primum bonum*, que é a vida. Sob a forma de leis naturais, a razão correta sugere ao homem uma série de regras (Hobbes enumera uma vintena delas) que têm como meta tornar possível coexistência pacífica. E, de fato, todos estão, por assim dizer, subordinados a uma primeira norma, que Hobbes chama "fundamental" e que prescreve a busca da paz. Como no estado de guerra a vida está sempre em perigo, a norma fundamental da razão e todas as normas que dela derivam, conduzindo o homem à coexistência pacífica, são dirigidas ao fim verdadeiramente primário de conservar a vida. Se, por outro lado, tais normas são normas da prudência e não imperativos categóricos, cada homem deve obedecê-las, desde que, ao fazê-lo, alcance o fim desejado. Ocorre que, na maior parte dos casos, o fim previsto pela norma não é alcançado se ela não for obedecida por todos ou, ao menos, pela maioria de um grupo. Hobbes afirma que não interessa observar a norma, se não se estiver certo de que todos o façam. Também, para render homenagem às tradições do direito natural, que fala de leis ou de ordens, e não de normas prudenciais, Hobbes diz que as leis naturais obrigam não *in foro interno* mas *in foro externo*. Mas, no estado de natureza, quem pode me assegurar que os outros obedeçam às normas prudenciais que estou disposto a observar? Em outras palavras, no estado de natureza, onde o fim supremo não é tanto a paz quanto a vitória, que segurança terei eu se agir racionalmente – isto é, para alcançar a paz – que os outros também o farão? Uma das primeiras leis naturais é a necessidade de um pacto. Mas quem seria insensato a ponto de observar um pacto, sem ter a certeza de que os outros também vão acatá-lo?

Das características do estado de natureza delineadas no § 5, deduzimos claramente que nele não se está seguro de que os outros observem as leis naturais. O estado de natureza é aquele em que as leis naturais existem, isto é, são válidas, mas não são eficazes; ou, para simplificar, o estado em que seria o cúmulo da imprudência seguir as normas da prudência. A razão estabelece que o homem deve procurar a paz. Para obtê-la, no entanto, é preciso que todos, ou pelo menos a maioria, obedeçam as normas que prevêm as várias ações com vistas a esse fim. Isto não acontece no estado de natureza por uma razão fundamental: se alguém viola uma destas normas, não há quem o constranja a observá-la. Conclui-se que a única maneira de tornar as leis naturais eficazes, isto é, fazer com que os homens ajam de acordo com a razão e não com a paixão, é instituir um poder irresistível de modo a tornar desvantajosa cada ação contrária. Esse poder irresistível é o Estado. Portanto, para obter o bem supremo da paz, é preciso sair do estado de natureza e constituir a sociedade civil.

8. O pacto de união

Sinteticamente: a razão vem em socorro do homem sugerindo-lhe os vários caminhos

de alcançar um estado de paz; mas é impossível percorrê-los, enquanto o homem viver no estado de natureza, isto é, num estado em que a insegurança geral desaconselha a ação racional. Portanto, a primeira condição para obter a paz é que todos concordem em sair do estado de natureza e em instituir um estado que permita a cada indivíduo seguir os ditames da razão, com a segurança de que todos farão o mesmo. Para que os homens vivam em paz, não basta a razão: se bastasse, não seria necessário haver o Estado, isto é, as leis civis (as leis naturais seriam suficientes). Desta forma, os homens concordam em instituir um Estado que torne possível a vida segundo a razão. O acordo é ato de vontade. Neste sentido, o Estado não é fato natural, mas produto da vontade humana: é o homem artificial.

Hobbes dá indicações muito precisas sobre a natureza deste acordo. Antes de mais nada, deve ser acordo de muitos e não de poucos, permanente e não temporário. Em segundo lugar, não deve limitar-se a constituir uma simples associação de pessoas que perseguem um propósito comum, porque uma associação deste gênero só deveria guiar-se pelos ditames da razão correta e, portanto, seria precária pelos motivos já analisados. Hobbes rejeita claramente a doutrina que institui o Estado sob o *pactum societatis* e reduz a sociedade civil à simples sociedade de ajuda recíproca. Uma sociedade desse tipo não consegue assegurar a observância das normas de que necessita para desenvolver suas próprias funções. Para fundar uma sociedade estável, deve haver um acordo preliminar que permita acionar condições de segurança para todos os possíveis acordos sucessivos. Somente esse acordo preliminar permite ao homem sair do estado de natureza e fundar o Estado.

O conteúdo deste acordo pode ser deduzido de tudo que foi dito até agora sobre as características do estado de natureza e sobre a necessidade do homem em consegui-lo. Uma vez que estado de natureza é estado de insegurança, a meta principal dos acordos é a remoção das causas de insegurança. A principal dentre elas é a ausência do poder comum: o acordo que funda o Estado tem por meta constituir esse poder comum. A única maneira de constituí-lo é através da renúncia de todos ao próprio poder e da transferência deste a uma única pessoa (física ou jurídica como, por exemplo, uma assembléia), que, a partir desse momento, terá todo o poder necessário para impedir o indivíduo de exercer seu próprio poder em detrimento dos demais. Na noção genérica de poder, é preciso compreender ao menos dois pontos essenciais: os bens econômicos e a força física. Quando se diz que no estado de natureza todos têm direito a tudo, significa, em última análise, que todos têm direito sobre tudo o que tem força para conquistar e preservar dos ataques alheios. Para constituir um poder comum, é necessário, portanto, que todos estejam de acordo em atribuir a uma única pessoa todos os seus bens, isto é, o direito sobre tudo, além da força necessária para resistir vitoriosamente a quem ouse violar o acordo. A obrigação fundamental que cada um contrai com base neste acordo caracteriza o *pactum subjectionis*, isto é, a obrigação de obedecer a tudo que o detentor do poder comum mandar. Hobbes chama este acordo de "pacto de união" e assim o enuncia: " Autorizo e cedo a este homem ou a esta assembléia de homens, o direito de me governar, sob esta condição: que tu também cedas a ele o teu direito e autorizes, da mesma forma, todas as suas ações" (*Leviatã*, 112). Distintamente do *pactum societatis*, o pacto de união hobbesiano é um pacto de submissão; mas ao contrário do *pactum subjectionis*, cujos contraentes são, de um lado, o *populus*, e do outro, o soberano, ele é, como o *pactum societatis*, um pacto cujos contraentes são cada uma das partes que se empenham, reciprocamente, a se submeter a um terceiro não contraente. Com uma contaminação provavelmente não percebida entre os dois pactos que fundam o Estado segundo uma doutrina tradicional, Hobbes fez do pacto de união um contrato de sociedade com relação às partes e de submissão com relação ao conteúdo. O resultado é a constituição de um poder comum que

permite a passagem do estado de natureza ao estado civil.

Não diversamente da soberania, segundo a concepção tradicional, este poder compreende o supremo poder econômico (o *dominium*) e o supremo poder coativo (o *imperium*). O poder político é a soma dos dois poderes. "Não há autoridade sobre a terra que se pareça com ele", diz o verso de Jó ao definir o monstro *Leviatã*. Esse verso traduz a definição tradicional de soberania: "*potestas superiorem non recognoscens*". "Essa é a origem do grande *Leviatã*, daquele deus mortal, ao qual devemos, além do Deus imortal, a nossa paz e a nossa defesa" (*Leviatã*, 112). Nas três obras, Hobbes dá três definições de Estado, cada vez mais complexas, mas substancialmente parecidas: a) "uma multidão, unida, como uma pessoa, por um poder comum, para sua paz, defesa e superioridade" (*Elements*, I, 19, 8); b) "uma única pessoa, cuja vontade, em virtude dos pactos feitos reciprocamente por muitos indivíduos, recolhe a vontade de todos os indivíduos; daí poder servir-se das forças e dos bens dos indivíduos em prol da paz e da defesa comum" (*De cive*, V, 9), onde se deve observar a eliminação do "benefício" (*benefit*) dentre os fins do Estado; c) "uma pessoa de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com base em pactos em vigor, se faz autor, a fim de que possa usar a força e os meios de todos, segundo julgue oportuno, em prol da paz e da defesa comum" (*Leviatã*, 112).

9. A soberania é irrevogável

A função atribuída por Hobbes ao pacto de união é fazer com que a humanidade passe do estado de guerra ao estado de paz, instituindo o poder soberano. Por sua vez, esse pacto de união permite distinguir a soberania dele derivada e três atributos fundamentais, característicos da doutrina hobbesiana de Estado: a irrevogabilidade, o absolutismo e a indivisibilidade. O poder estatal não é verdadeiramente soberano e, portanto, não alcança o objetivo para que foi instituído, se não for irrevogável, absoluto e indivisível. Recapitulando, o pacto de união é: a) um pacto de submissão estipulado entre os indivíduos e não entre o povo e o soberano; b) consiste em atribuir a um terceiro, acima das partes, todo o poder que cada um tem no estado de natureza; c) o terceiro, ao qual é atribuído esse poder, é, como se disse antes e nas três definições acima expressas, uma única pessoa. A irrevogabilidade deriva da primeira destas características, o absolutismo da segunda e a indivisibilidade da terceira. Uma das razões de Hobbes construir o pacto original como um pacto entre simples indivíduos (e não entre os indivíduos já reunidos sob forma de povo e o destinatário de sua submissão) é o propósito, aliás declarado, de livrá-lo do perigo, subjacente ao tradicional pacto de submissão, de ser revogado, se pudesse ser interpretado como vínculo entre mandante e mandatário, cujo conteúdo é a outorga de uma incumbência de governo, dentro de certas condições e de certos limites de tempo. Hobbes apresenta, substancialmente, duas razões em favor da irrevogabilidade do pacto de união, da forma como o concebeu: uma dificuldade de fato e uma impossibilidade de direito. Se um dos dois contraentes fosse o povo, isto é, uma *universitas* e não mais uma *multitudo*, segundo o modelo do *pactum subjectionis*, bastaria, para a rescisão do pacto, que a maioria estivesse de acordo. Quando, entretanto, os contraentes são, indistintamente, todos os membros da sociedade civil, *uti singuli*, isto é, uma multidão e não um povo, a rescisão do contrato só pode acontecer se todos estiverem de acordo, o que requer, não apenas a maioria, mas a unanimidade. Hobbes comenta que como não é provável que todos os cidadãos estejam simultaneamente de acordo em derrubar o soberano, ergo "não há perigo para os soberanos serem destituídos, legalmente, da sua autoridade" (*De cive*, VI, 19).

A impossibilidade de direito deriva do fato de haver concebido o pacto de união como contrato em favor de terceiro, isto é, como contrato no qual os contraentes assumem uma obrigação não só entre si, mas também em relação ao terceiro em favor do qual foi estipulado o contrato. Tal é a natureza deste contrato, que não se pode rescindi-lo com o simples assentimento das partes. É preciso que haja também o assentimento do terceiro com quem as partes estão reciprocamente comprometidas. Isto significa que, uma vez estabelecido o pacto de união, não basta, para rescindi-lo, o consenso das partes, já improvável porque depende da unanimidade dos votos, mas também é preciso o consenso do próprio soberano. No *De cive*, Hobbes interpreta este contrato em favor de terceiro como um conjunto de pactos recíprocos entre as partes, cujo conteúdo é a transferência dos próprios direitos a uma única pessoa, seguida pela doação de todos esses direitos à pessoa conveniente. Deste fato advém, explica Hobbes, que o poder soberano se apóia numa obrigação dupla por parte dos cidadãos, uma com relação aos outros cidadãos, e outra com relação ao soberano: com a consequência de que "qualquer que seja o seu número, não possam legitimamente destituir o soberano do poder sem a sua aprovação" (*De cive*, VI, 19). Para simplificar, e talvez sendo mais claro, ele observa no *Leviatã* que a rescisão de contrato entre os súditos e o soberano não pode acontecer; porque nunca houve contrato entre eles, já que o pacto de união é um pacto dos súditos entre si. Acrescenta, porém, um esclarecimento muito importante para uma explicação plausível da razão de não existir, e não poder existir, um pacto entre os súditos e o soberano. Das duas uma: ou se imagina este pacto como tendo sido concluído entre o soberano e os súditos como uma única pessoa, o que é impossível, porque os súditos não são uma só pessoa antes de reunir-se em assembleia, e se o fossem já formariam o Estado; ou se imagina como concluído entre o soberano e cada um dos súditos individualmente, e então, desde que seja realmente possível, se torna, uma vez concluído, nulo, porque "qualquer ato do soberano que venha incriminado por um deles como violação do pacto, é ato conjunto, seu e de todos os outros, enquanto realizado em nome e com a autorização de cada um deles em particular" (114); mesmo se não fosse nulo, não haveria ninguém capaz de julgar a questão, quando o súdito a iniciasse. Hobbes quer chegar à conclusão de que é inteiramente inútil atribuir a alguém o poder soberano por meio de um pacto precedente à instituição do soberano, porque este, uma vez estabelecido, não respeitará nenhum pacto precedente, pela própria natureza do poder que lhe é conferido. Os que querem que o soberano esteja vinculado, por meio de um pacto, aos súditos (se bem que seja verdade que apenas estes estão vinculados entre si), não percebem "que os pactos não passam de palavras e só têm a força de obrigar, cuidar, constranger e proteger o homem, derivados da espada pública, isto é, das mãos livres daquele homem, ou assembleia de homens, que detém a soberania" (115)

É desnecessário salientar a função conservadora e, para a época, contra-revolucionária; desta doutrina. Ainda mais atual é a tese paralela, também exposta no *Leviatã*, de que nem é lícito aos súditos revogar o soberano, isto é, desfazer o Estado, nem mudar a forma de governo, isto é, transformar, por exemplo, uma monarquia em república. Neste caso, Hobbes também recorre ao argumento jurídico: "Aqueles que já instituíram um Estado, usando um pacto que reconhece as ações ou decisões de um homem, não podem, legalmente, firmar um novo pacto entre eles, para obedecer a outrem, sem a permissão do primeiro" (113). Para ilustrar esta tese, Hobbes faz alusão clara aos partidos da revolução, quando contesta "os que pretenderam fazer novo pacto não com os homens mas com Deus"; o pacto com Deus é uma mentira, porque só se fazem pactos com os homens, ou, quando muito, com os mediadores entre o homem e Deus, isto é, os soberanos.

10. A soberania é absoluta

Quando afirma a irrevocabilidade do poder soberano, Hobbes se contrapõe à teoria do mandato (que será retomada, entre outros, por Locke). Assim, ao sustentar que o poder soberano é absoluto, no sentido próprio do *legibus solutus*, se contrapõe às teorias, várias e amplamente discutidas, que fixam este ou aquele limite ao poder do Estado. Estas teorias, predominantes na Inglaterra, antes e depois de Hobbes, deram origem à corrente de pensamento político do "constitucionalismo"; não obstante as interpretações benevolmente liberalizantes do pensamento hobbesiano, desenvolvidas nestes últimos anos, os constitucionalistas sempre colocaram Hobbes entre um dos seus principais adversários. Uma das convicções hobbesianas mais freqüentemente discutidas é que o poder soberano seja o maior poder que possa ser atribuído pelos homens a outros homens. A grandeza desse poder reside exatamente no fato de ser exercido sem limites externos por quem o detém: nesse sentido, o poder é absoluto. No estado de natureza, não há súditos e soberanos, ou melhor, todos são soberanos ou súditos de acordo com a situação de fato, podendo ser, às vezes, o mais poderoso dos soberanos de direito, às vezes, o mais miserável dos súditos de fato. No estado civil, depois do pacto de união, o soberano, tendo agora, sozinho, o direito sobre tudo o que antes do pacto cabia aos outros, é soberano e não mais súdito. E é soberano e não súdito porque o seu poder é absoluto: se outros o limitassem, eles seriam soberanos.

As doutrinas antiabsolutistas fixavam os limites do poder estatal por meio de vários argumentos, aos quais a obra hobbesiana é uma resposta contínua e veemente. Um primeiro argumento contra o absolutismo era apresentado com a mesma forma do pacto: se o pacto surge entre o povo (como *universitas*) e o soberano, a transferência de poder pode estar condicionada à observância, da parte do soberano, de certas obrigações. Como já vimos, Hobbes nega, neste caso, a premissa, isto é, a própria existência de um pacto entre povo e soberano. Antes da constituição do poder soberano não existe povo, mas uma multidão, um ajuntamento de indivíduos isolados. Para que a multidão forme um povo, é necessário que se decida sair do estado de natureza, atribuindo poder soberano não a uma pessoa física, mas a uma assembléia que a compreenda ou represente (assembléia popular). Neste caso, porém, o soberano é o próprio povo, que, enquanto soberano, não pode desfazer-se dos seus direitos; seu poder é absoluto, tanto quanto o de um monarca. O pacto entre povo e soberano, se se realizar, será, na realidade, um pacto entre o titular da soberania e o encarregado de exercê-la. Mas um pacto deste gênero nada teve a ver com o pacto de união que deu origem à sociedade civil.

Um segundo argumento refere-se ao conteúdo do pacto, independentemente da sua forma. Quaisquer que sejam os contraentes, a maior ou menor extensão do poder soberano também depende da quantidade e da qualidade dos direitos naturais que formam o objeto da transferência. Os partidários do limite ao poder soberano sustentam que a transferência é parcial: assim, pouco a pouco, ganha força a opinião de que entre os direitos que o homem tem no estado de natureza, alguns são inalienáveis e, portanto, sua transferência, seja qual for o método, é nula. Hobbes, ao contrário, sustenta que a transferência é quase total: para dar vida ao estado civil, e para que ele seja válido, cada indivíduo deve renunciar à força e ao direito sobre tudo. Feito isso, não sobra nenhum direito ao indivíduo, que agora faz parte do Estado, salvo o direito à vida. Que o direito à vida seja irrenunciável deriva da própria lógica do sistema: como os indivíduos instituem o Estado para fugir à ameaça permanente de morte, que caracteriza o estado de natureza, isto é, para salvar a vida, não podem permanecer livres do vínculo de obediência, caso contrário, as suas vidas, por culpa do soberano, correriam

perigo. O capítulo XXI do *Leviatã* apresenta a carta dos direitos de liberdade dos súditos do Estado hobbesiano, e o mais importante é: "Se o soberano manda um homem - mesmo que justamente condenado - matar-se, ferir-se ou mutilar-se, ou não resistir aos que o ataquem, ou abster-se de se alimentar, de tomar remédios, respirar etc., impedindo-o de viver, esse homem tem a liberdade de desobedecer" (142). Em geral, as liberdades que os súditos gozam no *silentium legis* são meras liberdades de fato, que podem aumentar ou diminuir, ou pior ainda, desaparecer "quando aqueles que detêm a soberania acharem oportuno" (143). Estas liberdades não representam nenhuma minimização do poder ilimitado do soberano, porque "o soberano representante não pode fazer a um súdito nada que se poderia chamar, sob qualquer pretexto, de injustiça ou ofensa, porque cada súdito é autor de cada ato que o soberano faz" (139).

Estes dois primeiros argumentos estão ligados às doutrinas contratualísticas. O argumento clássico em favor dos limites do poder soberano é omitido e é, por isso mesmo, de natureza mais genérica. Ele se funda no princípio da subordinação do poder político, qualquer que seja seu titular, ao direito, ou mais precisamente à lei (ao direito objetivo), princípio que era o fundamento ético da doutrina constitucionalista inglesa, segundo a clássica formulação de Bracton: "Mas o próprio rei não deve ser submetido aos homens e sim a Deus e às leis, porque é a lei que faz o rei". Hobbes se livra rapidamente da tese de que o soberano está sujeito ao direito positivo, isto é, às leis civis, com o velho argumento de que ninguém pode obrigar-se a si mesmo, porque "quem se obriga a si mesmo poderia libertar-se por seu próprio arbítrio" (*De cive*, VI, 14; *Leviatã*, 173). Como as leis civis são feitas pelo soberano, se o soberano estivesse submetido a elas, estaria impondo obrigações a si mesmo. Resta, porém, um problema mais grave: não há outras leis além das leis civis? Quem quiser defender o princípio de não-limitação do poder soberano deve fazê-lo com as leis comuns do país (*common law*), criadas pelo costume e aplicadas pelos juizes (que, para os juristas, são superiores às normas emanadas do rei e do parlamento), e com as leis naturais. Hobbes é inimigo declarado e incansável dos partidários do direito comum a começar por sir Edward Coke, contra o qual escreve tardiamente o "Diálogo entre um filósofo e um estudioso do direito comum da Inglaterra", onde defende a tese de que não há lei válida a não ser a emanada do rei, porque só ele tem força para fazê-la valer. Já no *Elements*, enumerando as fontes do direito, só reconhece as leis derivadas da vontade expressa ou tácita do soberano: "O costume por si não constitui lei" (II, 10, 10, e também *De cive*, XIV, 15; *Leviatã*, 174).

11. As leis civis

As leis naturais, qualquer que seja a solução de Hobbes, se é que existe alguma, são objeto de controvérsia, até agora inacabada e talvez inacabável (e inconcludente), entre os estudiosos. Hobbes repete freqüentemente que o soberano é subordinado às leis da natureza (e às divinas). Mas como já vimos no §7, as leis da natureza são normas prudenciais ou técnicas, cujo cumprimento depende de um juízo sobre a possibilidade de alcançar os fins na situação dada. Esse juízo só cabe ao soberano, seja no relacionamento com os outros soberanos, com os quais convive no estado de natureza, seja no relacionamento com os súditos, com quem não mantém nenhum pacto. Como, para cumprir os ditames da razão, não está obrigado *externamente* por ninguém, isto é, nem pelos outros soberanos nem pelos súditos, esses ditames não constituem *de fato* um limite ao próprio poder. É verdade que a meta dos indivíduos ao instituir o Estado é a segurança e o que Hobbes entende por segurança é o estado em que as leis naturais possam ser cumpridas sem receio de repressão. Também é verdade que os indivíduos atribuem ao soberano todos os poderes necessários para que as leis

naturais se tornem verdadeiras, isto é, leis civis; pode parecer que, se a tarefa principal do soberano é tornar obrigatórias as leis naturais, também deveria ser a de torná-las leis civis. Mas também é verdade que cabe ao soberano, e somente ao soberano, estabelecer através das leis civis o que é justo e injusto, pois, uma vez instituído o Estado, as leis civis são o único critério do justo e do injusto. Hobbes sempre acentua esse conceito, que faz de sua moral, uma das expressões mais veementes, ainda que nem sempre coerentes, do legalismo ético, isto é, da teoria segundo a qual o soberano (e talvez até Deus) não determina o que é justo, mas é justo o que o soberano determinar. "Faz parte das prerrogativas do soberano estabelecer e promulgar normas, isto é, critérios de medida, para que todos saibam julgar o que é justo ou injusto, honesto ou desonesto, bom ou mau; em suma, o que se deve fazer ou deixar de fazer na vida comunitária" (*De cive*, VI, 9).⁽¹⁾ Ou, "onde não existe poder comum, não há leis e onde não há leis não há justiça" (*Leviatã*, 83). Ou ainda, "nenhuma lei pode, em absoluto, ser injusta, já que o homem as cria sabendo que terá de cumpri-las, portanto têm que ser justas e ninguém será injusto consigo mesmo". (*On liberty and necessity*, em EW, IV, pp. 252-3.).

Pode-se objetar que as leis civis estabelecem o que é justo ou injusto, pois não passam da execução coativa das leis naturais: nesse sentido, tem sido interpretada a controvertida passagem do *Leviatã* em que Hobbes diz que "a lei de natureza e a lei civil se contrapõem e têm igual extensão" (174); ou o trecho do *De homine* em que diz que "uma vez instituído o Estado, as leis naturais passam a fazer parte das leis civis" (XIII, 9). Podemos, porém, responder. a) há alguns trechos do *De cive* em que Hobbes sustenta muito claramente que cabe ao soberano estabelecer o conteúdo das leis naturais, ou que cabe a ele não só torná-las obrigatórias mas também determinar o que estabelecem: "As leis naturais proíbem o furto, o homicídio, o adultério e todo tipo de injustiça. Mas deve-se determinar, por meio da lei civil e não da natural, o que os cidadãos devem entender por furto, homicídio, adultério, injustiça" (*De cive*, VI, 16, e também XIV, 10; XVIII, 10). Os exemplos que Hobbes usa para ilustrar esta afirmação ("nem toda matança é homicídio; mas é homicídio matar pessoas que a lei civil proíba matar") provam que é impróprio dizer que o soberano esteja subordinado ao direito natural e, no entanto, possa violá-lo; b) mesmo admitindo-se que o soberano possa violar o direito natural, é preciso lembrar que o súdito deve obedecer a todas as ordens do soberano, com exceção das que puserem em perigo sua própria vida. A obrigação do súdito de obedecer sem reservas corresponde ao poder do soberano de comandar sem limites. A um poder, de uma das partes, que não pode ser maior, deve corresponder, de outra, uma obediência "que não pode ser maior" (referência no *De cive* "simples", VI, 13).

Se observarmos bem os dois argumentos *a* e *b*, verificaremos não ser possível estabelecer quais os limites efetivos e eficazes do poder soberano, em consequência de haver sido instituído para tornar obrigatórias as leis naturais, ou mais precisamente, para fazer dos ditames da razão leis próprias e verdadeiras. Cabe ao soberano determinar o conteúdo das leis naturais e, a partir destas, aquilo que as leis civis devem ordenar. Mesmo que possa parecer absurdo, uma consequência é que Hobbes repete o conceito de que "enquanto a lei de natureza proíbe o furto etc., depois a lei civil manda cometer alguma usurpação, tal usurpação não é mais um furto", e afirma: "nenhuma lei civil, a não ser a que tenha sido promulgada com a intenção de ofender a Deus (...), pode ser contrária às leis naturais" (*De cive*, XIV, 10). Neste ponto, o soberano poderia encontrar como único limite efetivo ao próprio poder a resistência dos súditos a uma norma considerada injusta. A partir, contudo, do momento em que os súditos devem obedecer a todas as ordens do soberano, também esse limite cai, e o poder soberano torna-se verdadeiramente ilimitado tanto com relação às leis naturais quanto no que diz respeito aos direitos dos súditos, como se quis demonstrar.

Uma prova disto é a opinião que Hobbes defende sobre a tradicional distinção entre formas puras e formas corruptas de governo. Esta distinção não tem nenhum fundamento, diz ele, porque se o critério de distinção é a maior amplitude dos poderes do tirano em confronto com os do rei, este critério é falso, uma vez que "não se pode conceder maior poder ao poder soberano", se o rei tivesse poder limitado não seria mais soberano, já que "se uma autoridade é concedida com determinados limites, quem a recebe não é o rei, mas súdito de quem a concede" (*De cive*, VII, 3). Nas obras de Hobbes, inexistente uma teoria do abuso dos poderes (que é justamente o que caracteriza o tirano, pelo menos na figura do *tyrannus quoad exercitium*): do momento em que o abuso consiste em violar os limites estabelecidos, não pode haver abuso onde não há limites. Ao contrário, o que pode induzir os súditos a subtraírem-se do dever de obediência não é o abuso, mas o não-uso, não o excesso, mas a lacuna de poder. A razão pela qual os homens investiram tanto poder em outro homem (ou pessoa jurídica) é a necessidade de segurança. Tem, essencialmente, menos valor o soberano que por incúria, debilidade ou incapacidade não impede que seus súditos voltem ao estado de natureza. Se o soberano, que instituíram, não os protege, têm os súditos direito de procurar outro protetor (*Leviatã*, 144). De fato, o principal dever do soberano é não perder, nem deixar que lhe tirem os poderes que lhe foram conferidos (*Leviatã*, 219); portanto, o que deve o soberano evitar não é superar limites que não existem, mas impor-se ou aceitar limites que não devem existir.

12. A soberania é indivisível

Nas definições de Estado registradas no § 8, Hobbes insiste que a soberania deve ser atribuída a uma única pessoa (homem ou assembléia). Como salientou Rousseau, o problema fundamental de Hobbes – aquele cuja solução é a primeira razão e a última meta da sua doutrina política – é a unidade do poder. "Entre os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que percebeu o mal e o remédio, que ou sou propor juntar as duas cabeças da águia, e conduzir tudo à unidade política" (*Contrat social*, IV, 8). Como foi dito no § 2, foi a aversão à doutrina e o pavor dos movimentos que provocam a desunião do Estado que impeliram Hobbes a se dedicar ao estudo da política. Para evitar a anarquia, a soberania deve ser não só irrevogável e ilimitada, mas também indivisível. As causas da dissolução da unidade estatal, que Hobbes examina e combate sem cessar, são, principalmente, duas: a divisão dos poderes soberanos dentro do Estado e a separação entre os poderes espiritual e temporal.

Na época de Hobbes, quem defendia a divisão dos poderes evocava a teoria clássica do governo misto, segundo a qual a melhor forma de governo era a resultante de uma composição e combinação das três formas aristotélicas: monarquia, aristocracia e democracia. Entre os publicistas ingleses, o Estado inglês era tradicionalmente reconhecido como um corpo político composto de uma cabeça (o rei) e dos membros (os três estados); apoiavam a teoria do governo misto os que defendiam as prerrogativas do Parlamento em relação à Coroa. Já no *Elements*, Hobbes descreve acuradamente o governo misto como aquele em que "o poder de fazer as leis é atribuído a uma grande assembléia democrática, o poder de julgar a outra assembléia, e o poder de executar as leis a uma terceira ou a um homem" (II 1, 15) e contesta energicamente a função que deveria ser a de garantir uma liberdade maior aos cidadãos, com um dos seus raciocínios dilemáticos típicos: se os três órgãos estão de acordo, o seu poder é tão absoluto quanto o de uma única pessoa; se estão em desacordo, o Estado não é mais Estado, mas anarquia. Esta refutação lhe permite reafirmar que a soberania é indivisível, e "o que parece mistura de vários tipos de governo não é mistura das coisas em si, mas uma confusão em nossos intelectos que não podem descobrir facilmente o que estamos

tratando" (*De cive*, VII, 4). No *Leviatã*, passa da refutação teórica à exemplificação histórica, que mostra qual seria o verdadeiro objeto da polêmica: "Se não tivesse havido consenso, aceito pela maior parte da Inglaterra, que estes poderes fossem divididos entre o rei, os Lordes e os Comuns, o povo não teria jamais se dividido e não teria caído nesta guerra civil" (119). Também no *De cive* (XII, 5), de resto, não falta uma alusão aos problemas de seu país, onde critica como sediciosa a teoria segundo a qual "o poder soberano pode ser dividido", referindo-se aos que dividem o poder soberano para atribuir o poder de guerra e paz a uma pessoa, "mas depois atribuem não a ele, e sim a outros o direito de impor tributos". Surgia, então, o seguinte dilema: ou o poder efetivo pertence aos que dispõem das finanças, e então o poder só é aparentemente dividido, ou é verdadeiramente dividido e então o Estado está em vias de dissolução, "porque não se pode fazer a guerra (...) nem conservar a tranquilidade pública sem dinheiro".

Hobbes não se limita a criticar a teoria contrária, mas no *De cive*, quando examina e registra os poderes do soberano, que chama de "espada da justiça" e "espada da guerra", se detém para advertir que estas duas espadas, para que possam golpear; devem pertencer à mesma pessoa, porque "ninguém pode obrigar legitimamente os seus cidadãos a combater e a prover as despesas da guerra, se não tem o direito de punir quem não obedece" (VI, 7). Além disso, como o direito de unir pressupõe o poder de julgar o justo e o injusto, quem detém a espada deve deter também a balança. Em seguida, considera, entre os poderes soberanos, o poder de legislar. Desta forma, reúne na mesma pessoa os três poderes tradicionais do Estado: o poder executivo (as duas espadas), o poder judiciário e o poder legislativo. A propósito deste último, comenta no *Elements*: "A criação das leis deve caber de direito àquele que tem o poder da espada, mediante a qual os homens são constrangidos a observá-las; de fato, de outra forma seria inútil" (II, 1, 10). A análise dos vários poderes soberanos destina-se a mostrar que esses poderes são tão estreitamente ligados uns aos outros, tão interdependentes, que não podem senão pertencer a uma só pessoa. O poder executivo, isto é, o de constranger ou de legitimamente utilizar a força física contra os inimigos tanto externos quanto internos, que é a própria marca da soberania, pressupõe o poder de julgar o certo e o errado (poder judiciário); o poder judiciário pressupõe que possam ser utilizados os critérios genéricos com base nos quais o julgamento é realizado, ou seja, as leis civis. Por sua vez, o poder legislativo pressupõe o poder executivo, para que as leis sejam as normas verdadeiras e próprias da conduta humana e não *flatus vocis*. E assim o círculo se fecha.

13. O Estado e a Igreja

Ao condenar como subversiva a teoria de que "o poder soberano pode ser dividido", Hobbes a ilustra com o exemplo da teoria da separação dos poderes, com a opinião dos que dividem o poder estatal de modo a "atribuir à autoridade civil a soberania em todos os assuntos que se referem à paz e ao bem-estar, e às outras autoridades o poder de regular o que se refere à salvação da alma" (*De cive*, XII, 5). Apesar de ser negativa sua opinião sobre este modo de resolver o problema de relacionamento entre Estado e Igreja, resulta claro da leitura que, quando os cidadãos devem obedecer a preceitos diversos dos da lei civil, pode ocorrer que sejam induzidos a desobedecê-la. "Que pode ser mais prejudicial ao Estado que dissuadir os homens com o fantasma das penas eternas de prestarem obediência aos governos, ou seja, às leis, em suma, de praticarem a justiça?"

De todas as causas de desagregação do Estado, a mais grave – para quem acredita que o único remédio para a dissolução seja a indivisibilidade do poder – é, certamente, a existência, fora do Estado (e talvez contra o Estado), de um poder muito grande e, na opinião

de alguns; até superior. Esse poder pretende obedecer as suas próprias leis, ou sustenta que essa obediência precede a obediência às leis civis, na medida em que os prêmios e castigos eternos são mais temíveis que os terrenos. A guerra civil, que Hobbes presenciou aterrorizado, foi também uma guerra religiosa: a luta contra o poder civil foi movida em nome, ou sob pretexto, da obediência devida ao poder de Deus e do cumprimento dos mandamentos das autoridades religiosas, hostis a esta ou àquela autoridade meramente terrena. Não obstante o rompimento do universalismo religioso, nenhuma igreja havia renunciado à pretensão da Igreja Romana de ser a única intérprete autorizada da lei de Deus e, portanto, de ser superior ao Estado; nem as Igrejas nacionais reformadas, a Igreja Anglicana, as seitas não conformistas, que Hobbes execrava por serem, em sua opinião, iniciativas irresponsáveis e fanáticas de desobediência civil. No início do capítulo XLII I do *Leviatã* (384), diz que "o pretexto mais freqüente de rebelião e guerra civil nos Estados cristãos derivou, por muito tempo, da dificuldade (ainda sem solução satisfatória) de obedecer, ao mesmo tempo, a Deus e a um homem cujos mandamentos eram contraditórios".

Hobbes dedica parte cada vez maior da sua obra política à solução deste problema: dois capítulos no *Elements*, um terço do *De cive*, intitulado *Religio*, duas partes ou metade do *Leviatã*, intituladas *Do Estado cristão* e *Do reino das trevas*. Justamente por ser a maior dificuldade se empenha com todas as forças de seu sutilíssimo engenho e lança mão de uma exemplar, se bem que exemplarmente tendenciosa, exegese bíblica, e de apelos constantes e coerentes aos princípios – a necessidade de um poder comum forte a ponto de impedir a volta ao estado de natureza – que apresenta como tese final e conclusão inexorável de seu silogismo.

No raciocínio que se apóia na Sagrada Escritura, Hobbes se utiliza sobretudo de dois pontos: primeiro, uma interpretação antidogmática do Cristianismo, segundo a qual tudo que é preciso para ser cristão é acreditar que Jesus é o Cristo, Filho de Deus, com o que se remove grande parte das controvérsias teológicas e, portanto, eliminam-se razões freqüentes e insidiosas de dissensão; segundo, a afirmação de que o reino de Deus não é deste mundo e que Cristo só veio entre os homens para ensinar e pregar, não para mandar, e deixou à autoridade civil o poder de mandar, ou de adotar leis a que se deve obediência, tanto que mesmo os preceitos do Novo Testamento não se tornaram leis, mas apenas conselhos para dirigir os pecadores ao caminho da salvação, até que vieram a ser impostos como leis civis pelos poderosos deste mundo. No *De cive*, é incisivo ao comentar que "o nosso Salvador não nos indicou lei alguma a respeito do governo do Estado, além das leis naturais, isto é, além do comando de obedecer ao próprio Estado" (XVII, 11 e também *Leviatã*, 343). Como já vimos, a existência de leis naturais não limita em nada o poder soberano, porque, uma vez instituído o Estado, não há outras leis naturais além daquelas que o soberano considerar como tais e, portanto, transformar, por seu arbítrio, em leis civis, como se confirma a seguir. "A interpretação das leis naturais, tanto sagradas quanto seculares - quando Deus reina através da própria natureza - depende da autoridade do Estado, isto é, do homem ou da assembléia a que foi confiado o poder supremo do Estado" (*De cive*, XV, 17). Além disso, Hobbes, no trecho acima, faz uma afirmação ainda mais forte, a de que as leis naturais se reduzem ao mandamento de obedecer ao Estado. Esta afirmação, que é enunciada e fixada pela primeira vez no capítulo XIV, 10 do *De cive* sobre leis e suas violações (mas como não foi retomada no *Leviatã*), deve ser seguida com cautela. "A lei natural manda obedecer a todas as leis civis, em virtude da lei natural que proíbe violar os pactos." Se tomada ao pé da letra, esta afirmação eliminaria a própria possibilidade de um conflito entre a lei natural e a lei civil. Hobbes não precisa negar a diferença entre as esferas espiritual e temporal, desde que demonstrou a

inexistência de um poder sacerdotal diferente do poder civil e reafirmou o conceito de que o poder, por ser poder, deve ser único. O que teve condições de negar, depois de dissolver o contraste entre os dois reinos, é que a diferença entre as duas esferas deve corresponder uma diferença entre os dois poderes. O poder de decidir sobre as coisas espirituais (*iura circa sacra*) cabe, exclusivamente, ao Estado e explica: "Definir o espiritual e o temporal é obra da razão e portanto pertence ao direito temporal" (*De cive*, XVII, 14). Quanto à dúvida sobre a quem cabe convocar a assembléia dos fiéis – a Igreja por assim dizer – Hobbes afirma que, para que uma assembléia de fiéis, isto é, uma Igreja, possa tomar resoluções, ela deve constituir uma pessoa civil; para que se torne uma sociedade civil, ela deve ser convocada legalmente; para ser convocada legalmente, ela deve ser convocada por aquele que tem o poder de obrigar, mesmo os recalcitrantes, a participar. E este só pode ser o soberano. Portanto, não pode haver num Estado uma Igreja que não a reconhecida (ou imposta) pelo próprio Estado. Hobbes insiste em que não só não há separação entre Igreja e Estado, mas também que a Igreja e o Estado são a mesma coisa, são "dois nomes diferentes da mesma coisa, chamando-se Estado, quando se trata de homens, e Igreja, quando se trata de cristãos" (*De cive* XVII, 21). Desta maneira, a teoria da indivisibilidade do poder soberano, fundada sobre a convicção de que o poder soberano ou é único ou não é soberano, resulta na total absorção da Igreja, enquanto instituição, pelo Estado, e na afirmação, sem atenuantes, da religião de Estado.

14. Hobbes e seus críticos

Em suas três obras, Hobbes dedicou algumas das páginas mais polêmicas a condenar as teorias perigosas para a salvação do Estado, mas teve sorte de ser tomado, pelos contemporâneos, como autor de uma das teorias mais perigosas, já descritas, para a salvação dos súditos. Recomendou que as primeiras fossem banidas de toda a república bem constituída, e que a última, por sua vez, fosse acolhida e ensinada de público: ocorre que as teorias incriminadas continuaram a se combater e a circular livremente, enquanto a sua foi a única execrada a ponto de não poder ser mencionada sem escândalo. Concebeu uma teoria do Estado que agradava aos conservadores, valendo-se de argumentos apreciados pelos liberais: foi combatido igualmente por uns e outros. Pelos primeiros, por causa da maneira desembaraçada com que se referia aos textos sagrados, e pelos segundos, por causa das conclusões contrárias aos princípios do governo constitucional. Foi partidário de um governo autoritário como os tradicionalistas e da teoria do contrato como os inovadores: foi repellido por uns, por sua irreligiosidade e, pelos outros, por seu absolutismo. Racionalista lúcido e conseqüente até a temeridade, combateu ao lado dos absolutistas; mas estes, por medo de se comprometerem, não aceitaram sua aliança, enquanto os constitucionalistas tiveram de recorrer à tradição da monarquia inglesa para destruí-lo. O que os contemporâneos não puderam compreender foi que o *Leviatã* era o grande Estado moderno que nascia dos cenários da sociedade medieval. Foi tomado por cético, cínico até libertino, quando não passava de um observador sem preconceitos, que assistia, humanamente horrorizado mas filosoficamente impossível, ao surgimento de um grande evento, de que procurou compreender as causas e os fins. Estava convencido da exatidão geométrica de sua construção, ao apresentá-la e nisto foi semelhante a Hegel - como uma justificativa: o real como o racional, o que era como o que deveria ser. Como todos os realistas, que ridicularizaram os que trocam a realidade por seus desejos, também Hobbes terminou, como Hegel, a trocar a realidade mais cruel pelo que lhe era mais desejável.

Estimulado pelo problema da unidade do poder numa época de lutas dilacerantes, não

reconheceu a eficácia, às vezes benéfica, das oposições. Via em cada conflito, mesmo imaginário, uma causa de dissolução e morte; na dissensão, ainda que mínima, um germe de discórdia que arruína o Estado; na variedade de opiniões, um sinal das paixões humanas, que o Estado, para não desmoronar, deve disciplinar energicamente. Condenou os partidos como facções estimuladas pelos demagogos, como grupos de minoria dissidente, como alianças de ignorantes dominados por oradores exaltados: convencido de ter montado a única teoria racional possível para homens racionais, detestava nuns a eloquência que fala ao sentimento e não à razão, noutros, a inspiração religiosa, que exalta a fé pelas coisas invisíveis, com prejuízos da experiência. Não admitiu alternativa à anarquia, exceto a autoridade do soberano, ao estado de divisão permanente; exceto o poder monolítico e indivisível. Para quem não acreditava mais na salvação através da Igreja, só restava a sociedade política. "Fora do Estado só há o domínio das paixões, a guerra, o pânico, a pobreza, a negligência, o isolamento, a barbárie, a ignorância, o erro. No Estado, há o domínio da razão, a paz, a segurança, a decência, a sociabilidade, o refinamento, a ciência, a benevolência" (*De cive*, X, 1).

O seu pessimismo antropológico não lhe permitiu acreditar que o homem pudesse salvar-se por si mesmo; mas o seu laicismo radical o induz a procurar uma solução para a salvação da humanidade diferente da pregada pela Igreja. Hobbes também concebeu o Estado como remédio à natureza corrupta do homem, a mesma concepção agostiniano-luterana de Estado. Mas, na sua concepção laica, o estado de corrupção não era o estado do pecado (no qual Hobbes não acreditava), mas o estado das paixões naturais, que cabia à filosofia descrever e classificar, como se fossem partes do corpo. O Estado era visto não como *remedium peccati* mas como disciplina das paixões. Como bom racionalista, Hobbes colocava, entre as causas da corrupção, mais a ignorância que a crueldade, o fanatismo que a malícia, a exaltação mística que a brutalidade, a estupidez que a maldade. Por outro lado, como homem moderado, amante da paz, que favorece a meditação e o desenvolvimento da sabedoria, considerava como causa principal de todos os males a cobiça pelo poder, *in primis* pela riqueza e pela reputação, Pensava não haver alternativa para o poder de todos, senão a do poder de um só. Não achava os homens suficientemente racionais para que houvesse solução afora o grande poder que liquida o pequeno, um poder tão grande que não pudesse ser igualado pela soma dos pequenos poderes, um poder, em suma, irresistível. Se o segredo da salvação está num poder irresistível, tanto faz que ele esteja em mãos de um só ou nas de muitos. Discutindo as três formas de governo, levanta uma série de argumentos (persuasivos, e não-demonstrativos, como mostrou no Prefácio do *De cive*) para provar a superioridade da monarquia sobre a democracia e a aristocracia. Também argumenta que, excesso por excesso, deve-se temer menos o excesso de poder de uma pessoa do que de muitas. Os crimes de Nero não estão na essência da monarquia, "num regime democrático pode haver tantos Neros quantos forem os demagogos que o povo, embasbacado, venha a ouvir" (*De cive*, X, 7). Por não pertencer, pessoalmente, ao círculo do poder, se sentia tanto mais protegido quanto mais concentrado estivesse o poder. É difícil deixar de perceber um toque autobiográfico, na seguinte observação: "No Estado monárquico, quem quiser permanecer obscuro estará fora de perigo, qualquer que seja o soberano. Só os ambiciosos estão expostos às vinganças do soberano" (*De cive*, X, 7).

15. Hobbes interpretado

Hobbes era, politicamente, conservador. Não foi um profeta do Estado totalitário, como desejaram alguns fazer crer quando surgiu o totalitarismo na Europa (essa era, por exemplo, a posição de Vialatoux, já agora refutado por René Capitant). Exceto pelo nome –

Leviatã – o Estado de Hobbes não tinha nada de monstruoso (como observou Carl Smith): numa época dominada pela concepção mecânica do universo, era, pura e simplesmente, uma grande máquina, a *machina machinarum*. Para conceber o Estado total, será necessária a concepção orgânica do povo, dos idealistas alemães. O pressuposto filosófico do Estado totalitário é a "totalidade ética" de Hegel, não a *persona civilis* de Hobbes. Para Hobbes, não há povo antes do Estado, muito menos uma *Volksgemeinschaft*, mas apenas multidão. Fundado sobre um pacto recíproco entre indivíduos isolados e dispersos, o Estado hobbesiano lembra mais uma associação que uma comunidade. Tanto Hobbes quanto Hegel chamam o Estado de "Deus mortal" (*Leviatã*, 112), com a diferença de que o Deus de Hegel é panteísta e o de Hobbes teísta.

Hobbes foi conservador, não totalitário. Mas também não foi, como se tem dito (Leo Strauss, Michael Oakeshott e Mario Cattaneo), um liberal ou um precursor das idéias liberais. Hobbes admite, em casos extremos, a ameaça à própria vida), o direito à resistência; prega o princípio de legalidade na administração da justiça; quer que o direito seja indubitável; prefere um governo com poucas leis, claras e simples, a um com muitas e confusas leis; considera útil, ao êxito de uma nação, liberdade econômica moderada; considera dever do soberano conceder uma liberdade inócua aos cidadãos. Mas se bate pela autoridade, e não pela liberdade. Nunca hesitou entre o excesso de liberdade e o de autoridade: teme o primeiro como o pior dos males, resigna-se diante do segundo como um mal menor. Funda todo seu sistema na desconfiança da liberdade: "Quando os cidadãos particulares, isto é, os súditos procuram a liberdade, na verdade, procuram a dominação sobre os outros" (*De cive*, X, 8). O estado de perfeita liberdade é o estado de natureza. O estado civil nasce para salvar não a liberdade do indivíduo, mas sim para salvar o indivíduo da liberdade que o conduz à ruína. A liberdade pregada por Hobbes é a liberdade do indivíduo em relação ao Estado, a liberdade que o indivíduo goza no *silentium legis* (Hobbes nunca ousou dizer, como Hegel, que a "verdadeira" liberdade consiste na obediência às leis); mas esta liberdade em relação ao Estado não é direito do indivíduo, mas concessão do soberano, cuja extensão depende do arbítrio deste. Hobbes não acredita na liberdade de consciência: no Estado, o indivíduo renuncia à consciência privada; só há consciência pública, da qual o soberano é o único intérprete. E não admite a liberdade de pensamento: convencido de que a sublevação nasce, antes de mais nada, na cabeça dos homens, acha que é direito do soberano "julgar quais opiniões ou teorias são contrárias à paz e proibir que as ensinem" (*De cive*, VI, 11). reprimir as teorias sediciosas ou "erradicá-las do espírito do cidadão, insinuando outras opostas" (*De cive* XIII, 9). Hobbes não retoma o tema da liberdade dos antigos (fala da democracia ateniense; só mostra seus defeitos), mas nada, literalmente nada, nos induz a pensar que ele desejasse tornar-se partidário da liberdade dos modernos.

Não obstante a persistência e o renascimento (principalmente através de Macpherson) da imagem de Hobbes como ideólogo da burguesia ascendente, Hobbes foi um conservador porque, entre outras coisas, não se sentiu ligado nem material, nem sentimental, nem ideologicamente à classe em ascensão. Conduzia a vida de erudito a serviço de uma grande família da aristocracia inglesa, sem se deixar jamais atrair pela atividade econômica; aliás, ao contrário de Locke, nunca se interessou pelos problemas econômicos (aos quais quase não se refere em sua obra política). Admirou uma virtude aristocrática (como observou Keith Thomas numa polêmica com Macpherson) como coragem, exaltou as raras "naturezas generosas" que, sozinhas, não respeitam as leis movidas unicamente pelo medo (*Leviatã*, 195). Entre as causas principais de conflito, enumerou, além da competição pelo lucro, a desconfiança e a vaidade que impele os homens uns contra os outros pela defesa de sua fama.

Insistiu na importância que assumem as questões de prestígio ou de honra, ao provocarem a inimizade e o litígio: querendo distinguir os homens dos animais, disse que os primeiros "estão sempre competindo pela honra e dignidade" (*Leviatã*, 111). A verdadeira marca do espírito burguês é a opinião sobre a propriedade privada. Enquanto Locke alçou a propriedade privada a direito natural e concebeu o Estado como uma associação de proprietários em defesa dos próprios bens, Hobbes não a reconhece como direito natural (no estado de natureza ainda não existe a divisão entre meu e seu); afirma que a propriedade só aparece com o surgimento do Estado e o seu único titular é o soberano, ao qual cabe estabelecer, o que pertence a cada um e, também, o que é justo e injusto. Entre as teorias subversivas, coloca a de que cada cidadão é dono absoluto do que possui, porque a propriedade só pertence ao Estado e "existe, à medida e pelo tempo que o Estado o queira" (*De cive*, XII, 7). A concepção de vida que a burguesia fará triunfar será agonística e antagonística. Como notei no parágrafo anterior, Hobbes via em cada forma de conflito apenas os aspectos negativos e vislumbrou o modelo de um Estado capaz de eliminar a dissensão através de uma autoridade sem limites, e assentada no contrato social. Não concebeu a sociedade dinâmica mas estaticamente. O valor supremo do Estado não era promover o progresso através do conflito (nem ao menos o progresso comteano através da ordem), mas a ordem, pura e simplesmente. Uma classe emergente tem tendências igualitárias. Hobbes, como todos os conservadores, tinha a convicção de que a sociedade só se rege pela desigualdade, principalmente pela desigualdade essencial, ineliminável, entre o soberano e os súditos, entre os que têm o direito de comandar e os que não têm outro dever senão o de obedecer. Os homens nasceram iguais, mas *devem*, para sobreviver, tornar-se desiguais. Em outras palavras: a igualdade existe por natureza, mas desigualdade, por convenção; o Estado racional para homens racionais está fundado sobre um pacto.

Não é fácil encontrar um pensador político que revele, mais que Hobbes, os traços essenciais do espírito conservador: realismo político, pessimismo antropológico, concepção anticonflitualista e antiigualitária da sociedade. Para completar o quadro, poder-se-ia acrescentar uma visão fundamentalmente cíclica, não-evolutiva e muito menos dialética, da história que se desenvolve perene e monotonamente, entre os dois pólos da anarquia e da sociedade civil, ora dilacerada por Behemoth, ora recomposta em sua unidade pelo *Leviatã* para ser novamente desagregada, num vaivém sem fim. Quando se almeja que venha a paz depois da guerra civil, e que o poder volte a ser uno, prevê-se que a nova ordem deve durar se as desgraças sofridas forem esquecidas, "a não ser que a plebe tenha mais juízo" (*Leviatã*, 119). Mas Hobbes, justamente, não acreditava que a plebe viesse a ter mais juízo.

IV – AS MODALIDADES BÁSICAS ASSUMIDAS PELO ESTADO MODERNO NA EUROPA

I. Apresentação da questão

Norberto Bobbio (1909/2004) sempre insistiu na diferença entre formas de Estado e formas de governo. Gianfrancesco Pasquino, autor do verbete dedicado às formas de governo, constante do famoso *Dicionário de Política* – que costuma ser citado como sendo da autoria de Bobbio –, circunscreve-as às diferenças verificadas no âmbito do Estado Democrático.⁽¹⁾

No que respeita às formas de Estado, refere o abandono do critério aristotélico relativo à posse do poder (sendo de um, de poucos ou de todos), substituído modernamente pela diferenciação entre regimes autoritários, totalitários e democráticos.

Entretanto, do ângulo da evolução histórica e tratando-se da Europa, cumpre observar que o Estado Moderno assume duas modalidades básicas: *Estado Patrimonial* e *Estado de Direito*. Essa tipologia provém de Max Weber (1864/1919), estabelecida num contexto que irá exigir, de nossa parte, elucidar plenamente o que cumpriria destacar em sua caracterização. Tratando-se de temas de certa amplitude, o INSTITUTO DE HUMANIDADES dedicou-lhes cursos autônomos, a exemplo do presente, denominados, respectivamente, de *O Estado Patrimonial* e *O governo representativo*. Em que pese tenha sido esta a opção que nos pareceu a mais adequada, nesta oportunidade não poderíamos deixar de tecer comentários acerca dos dois temas.

2. Proveniência das duas modalidades

Como pretendia descrever o que denominou de *tipos ideais*, Weber evitou situá-los temporal e historicamente. Em nosso caso, entretanto, torna-se imperativo fazê-lo.

Os *tipos ideais* em causa dizem respeito às formas pelas quais o exercício do poder se legitima perante a sociedade. As formas dessa legitimação seriam: 1ª) a dominação legal (ou racional); 2ª) a dominação tradicional; e, 3ª) a dominação carismática. Podemos assumir que o modo racional de legitimação corresponde ao Estado de Direito. Na descrição que empreendeu desse modelo, como será referido adiante, Weber focalizou sobretudo o caráter impessoal (burocrático) de seu exercício.

Na dominação tradicional, Weber indicou a existência de dois tipos básicos: o feudalismo e o patrimonialismo. Derivando-se ambos da mesma fonte, Weber identificou esta última com os sistemas patriarcais. Essa identificação, entretanto, precisa ser devidamente qualificada.

O próprio Reinhard Bendix – autor de *Max Weber – um perfil intelectual* (tradução brasileira, Brasília UnB, 1986) – advertiu para a necessidade dessa qualificação. A esse propósito afirma o seguinte, na obra indicada:

"Weber desejava analisar os relacionamentos de poder que resultam da ampliação do grupo familiar do governante e dos modelos de interdependência entre chefes guerreiros e seus seguidores militares mais ou menos independentes. A verificação de tal análise deve referir-se à utilidade que possa ter para pesquisas ulteriores dos conceitos e problemas que foram formulados com base em elementos comparativos. Por essa razão, nem a crítica de

detalhes históricos nem a exigência de conclusões definidas é estritamente relevante para a análise de Weber, qualquer que seja sua legitimidade em outros campos.

Isto não significa afirmar que a análise de Weber seja imune a críticas em seus próprios termos. É evidente, por exemplo, que o governo do grupo familiar patriarcal é fundamental para o tipo patrimonial de dominação tradicional, mas não – para o tipo feudal, e que, portanto, pode não ser adequado como modelo básico para ambos. É igualmente evidente que o regime patrimonial tende a ser pessoal, enquanto o regime feudal tende a ser impessoal e legalista, embora o relacionamento de fidelidade seja temperado por – uma ideologia personalizada. Estas considerações, e outras a elas correlatas, sugerem que poderia ter sido apropriado que Weber concebesse a dominação tradicional em termos dos dois modelos básicos do governo do grupo familiar patriarcal e do governo oligárquico sob a direção de um chefe, ao invés de tentar fazer derivar o feudalismo, assim como o patrimonialismo, do modelo patriarcal.

Levando em conta a experiência europeia, resumida ao abordamos a forma de governo predominante na altura do século XII, tivemos oportunidade de destacar que, sob o feudalismo, a reunião de diversos feudos sob uma única direção deveu-se sobretudo às questões de segurança contra incursões externas. Além disto, também foi destacado que o titular daquele poder guardava determinados níveis de dependência em relação aos senhores que o sustentavam. A esse propósito registramos que Regine Pernoud, renomada estudiosa da sociedade feudal francesa, havia constatado que, "durante a maior parte da Idade Média o Rei da França, com o seu domínio exíguo, dispõe de recursos inferiores aos dos grandes vassalos". Assim, sob o feudalismo, formaram-se contrapesos ao poder do Monarca, consubstanciados num contrato (o contrato de vassalagem), que deu origem ao constitucionalismo, isto é, à formalização dos direitos conquistados pelos principais grupos sociais e, portanto, ao Estado de Direito, o equivalente da dominação racional tipificada por Weber.

Em contrapartida, a consolidação do feudalismo com as características descritas não se verificou em toda parte da Europa. No caso da Península Ibérica, como tem sido comprovado por estudiosos de grande projeção, não se formaram economias suficientemente fortes, capazes de contrastar o poder do Monarca. Na verdade, constituiu-se o que costuma ser caracterizado como *poder mais forte que a sociedade*, justamente o que singulariza o Estado Patrimonial. Tal é de igual modo o caso da Prússia. Provavelmente traços patrimoniais chegaram a ser preservados em países onde vingou o Estado de Direito que, entretanto, não se teriam revelado fortes o suficiente para impedir esse desfecho. A vantagem dos modelos que Weber denominou de *tipos ideais* consiste em conduzir as análises à identificação daquilo que é essencial.

3. Características essenciais ao Estado de Direito

Ainda tomando por base o que referiu Bendix na obra indicada, os traços essenciais da dominação legal (o moderno Estado de Direito) são apresentados resumidamente adiante.

Bendix destaca que enquanto o surgimento concreto do Estado moderno ficava fora do escopo de sua pesquisa, tal não ocorria com os pré-requisitos institucionais de tal Estado. Weber dedicou também grande atenção às características definidamente racionais do Estado, que surgiram das lutas patrimoniais e feudais pelo poder e que podem ser encontradas apenas na civilização ocidental.

Antes de referir tais características, cabe indicar as pré-condições nas quais está baseado o Estado ocidental moderno. Essas pré-condições são: 1) a monopolização dos meios de dominação e administração com base em: a) a criação de um sistema permanente e centralmente dirigido de taxaço; b) a criação de uma força militar permanente e centralmente dirigida, nas mãos de uma autoridade governamental central; 2) a monopolização de promulgações legais e do uso legítimo da força pela autoridade central; e 3) a organização de um funcionalismo racionalmente orientado, cujo exercício de funções administrativas depende da autoridade central. Embora alguns desses atributos tenham existido em outros lugares, seu surgimento mais ou menos simultâneo é um fenômeno exclusivamente ocidental.

Quando o domínio da lei prevalece, as organizações burocráticas são governadas pelos seguintes princípios:

- 1) Os negócios oficiais são conduzidos em bases contínuas.
- 2) São conduzidos, também, de acordo com regras estipuladas em um órgão administrativo, caracterizado por três atributos inter-relacionados: a) o dever de cada funcionário executar certos tipos de trabalho é delimitado em termos de critérios impessoais; b) é dada ao funcionário a autoridade necessária para exercer suas funções; c) os meios de coação à sua disposição são estritamente limitados e as condições em que seu emprego é legítimo são claramente definidas.
- 3) As responsabilidades e a autoridade de todo funcionário são parte de uma hierarquia de autoridade. São atribuídas tarefas de supervisão a cargos mais altos e, aos mais baixos, o direito de apelação. Contudo, o grau de supervisão e as condições de recurso legítimo podem variar.
- 4) Os funcionários e outros empregados administrativos não são donos dos recursos necessários para o desempenho de suas funções, mas são responsáveis pelo uso desses recursos. Os negócios oficiais e os privados, a renda oficial e a privada são estritamente separados.
- 5) Os ocupantes dos cargos não podem se apropriar dos mesmos, no sentido de propriedade privada que pode ser vendida ou herdada. (Isso não exclui diversos direitos, como os de reivindicar pensão, condições regulamentadas de disciplina e demissão etc., mas tais direitos servem, ao menos em princípio, de incentivo ao melhor desempenho dos deveres. Não são direitos de propriedade.)
- 6) Os assuntos oficiais são conduzidos através de documentos escritos.

Na dominação legal, portanto, o cargo do funcionário burocrático é caracterizado pelos seguintes atributos: 1) Ele goza de liberdade pessoal e é designado para o cargo através de um contrato; 2) Ele exerce a autoridade a ele delegada de acordo com regras impessoais e sua lealdade, requisitada em nome da execução fiel de suas obrigações oficiais; 3) Sua designação e colocação no emprego dependem de suas qualificações técnicas; 4) Seu trabalho administrativo é sua ocupação em tempo integral; e 5) Seu trabalho é recompensado com um salário regular e pela perspectiva de promoções regulares em uma carreira estável.

Segundo Weber, essa organização é tecnicamente superior a todas as outras formas de administração, assim como a produção mecânica é superior a métodos não-mecânicos. Em precisão, rapidez, ausência de equívocos, conhecimento do registro documental, continuidade, senso de discricção, uniformidade de operação, sistema de subordinação e redução de atritos, a burocracia supera outras formas honoríficas e diletantes de administração. Essa lista de

vantagens é longa, mas são vantagens relativas. Weber ressaltou que a burocracia tende a assumir forma agressiva, sendo indestrutível.

Finalizando suas considerações, Bendix adiante que Weber salientou que a forma de administração burocrática é tanto permanente quanto indispensável, contrariamente aos argumentos dos anarquistas e socialistas, que acreditam que a administração pode ser dispensada numa sociedade ideal ou usada para implementar uma ordem social mais eqüitativa. Na opinião de Weber, acrescenta, a burocracia veio para ficar e qualquer ordem social futura só promete ser mais opressiva que a sociedade capitalista de hoje.

4. Características essenciais do Estado Patrimonial

Na caracterização do Estado Patrimonial devida a Weber, num primeiro momento não requer teorizações que o justifiquem, apoiando-se estritamente na tradição. Contudo, tendo em vista a necessidade de absorver sucessivas atividades – como forma de aumentar os benefícios dos que cercam o mandatário supremo – no processo de seu desenvolvimento irá suscitar a necessidade de comprovar que essa crescente expansão não se dá em benefício próprio mas de todo o povo. Em seu processo de expansão, essa espécie de ideologia desembocará na doutrina do "Pai dos pobres" e subseqüentemente nas chamadas "políticas sociais".

Ainda segundo Weber, essa mesma necessidade pode aparecer também quando o patrimonialismo "não se apóia em exércitos patrimoniais recrutados no exterior", o que o leva a depender da boa vontade dos súditos. "Contra as aspirações dos estamentos privilegiados, eventualmente perigosos para ele – prossegue –, o patrimonialismo serve-se das massas... Não o herói mas o príncipe "bondoso" é por toda parte o ideal glorificado na lenda das massas ... tem que se legitimar diante de si mesmo e dos súditos como protetor do "bem-estar" destes últimos. O Estado providente é a lenda do patrimonialismo que não brota da livre camaradagem, mas sim de uma relação autoritária entre pai e filho: o "pai do povo" é o ideal dos Estados Patrimoniais". Visto de fora, sobretudo da ótica ocidental, o czarismo era uma instituição odiosa e opressora. Na Rússia, entretanto, a massa do povo, os camponeses sobretudo, chamavam o Czar de "Paizinho".

Getúlio Vargas, que esteve no poder no Brasil de 1930 a 1945 – desde 1937 governando o país de forma ditatorial, no regime denominado Estado Novo – e que seria eleito, democraticamente, Presidente da República, em 1950, veio a ser chamado de *Pai dos pobres*. Não por esse fato, certamente, o tema da possibilidade de caracterizar-se o Estado Brasileiro como Estado Patrimonial mereceu diversos estudos. Essa discussão foi resumida por Antonio Paim no livro *A querela do estatismo*. A natureza dos sistemas econômicos: o caso brasileiro (Rio de Janeiro, 2ª edição, 1994).

Contudo, a característica distintiva mais relevante desse tipo de Estado consiste em ter vindo a constituir *estrutura mais forte que a sociedade*. A elaboração doutrinária destinada a justificar o que Weber denominou de "forma patrimonial de dominação", naturalmente não poderia explicitar que precisamente nisto consistia o seu objetivo maior. Levando em conta que os homens aos constituírem uma tal estrutura visavam em especial a segurança, o exame desse aspecto deveria conduzir á hipótese de que a circunstância referida – o ter-se tornado mais poderosa que os seus instituidores – teria que ser considerada como resultado indesejado. Nessa convicção, a investigação conduzida por Wittfogel visou justamente responder à pergunta: como se deu a formação de Estado mais forte que a sociedade? A resposta, como se

sabe , indica ter sido uma criação da sociedade agrária baseada em sistemas de irrigação. O processo de sua disseminação obedeceu a outras variáveis – igualmente identificadas por sua vasta pesquisa – para terminar nutrindo, em diversas partes do mundo, tradição cultural arraigada (e inamovível, por vezes), de muito difícil superação.

O interesse da discussão desse tema está longe de ser apenas acadêmico, revestindo-se, ao mesmo tempo, de grande relevância política. Trata-se de averiguar quais seria o caminho que poderia conduzir à transformação do Estado Patrimonial num Estado Liberal de Direito, preferência sem dúvida auto justificável. Chega-se mesmo a por em dúvida tal possibilidade, a partir do que ocorreu com a Prússia – Estado Patrimonial típico – que foi simplesmente eliminada do mapa, no último pós-guerra. Medida tão radical teria sido determinada pela evidência de que aquela nação, desde que fez sua emergência no cenário europeu, notabilizou-se pelo insaciável apetite de expansão territorial, insistindo em anexar parcelas de outros países, nutrindo desde modo sucessivas disputas que sempre terminaram em conflito bélico. Em contrapartida, invoca-se o exemplo da Espanha, outra estrutura estatal tipicamente patrimonialista, que vem trilhando sem maiores percalços o caminho da constituição do Estado de Direito.

ANEXOS

METODOLOGIA DO CURSO

O curso será ministrado em forma de aulas expositivas, seguidas de seminários dedicados a cada um dos temas em que se subdivide.

A fim de tornar a mais proveitosa possível a discussão que se seguirá à exposição dos docentes, estes deverão considerar as diversas questões suscitadas na apostila.

Terminada a aula expositiva, o docente entregará aos participantes a relação das questões a serem discutidas no seminário correspondente. Em princípio, este deverá preceder à aula expositiva subsequente.

Havendo disponibilidade de tempo e tratando-se de turmas numerosas, pode-se sugerir aos alunos que se dividam em pequenos grupos. Seria também conveniente transmitir-lhe esta orientação quanto ao estudo:

1ª) Separar, nos diversos temas considerados, aquilo a que corresponderia informação de caráter histórico. Com efeito, é muito difícil adquirir uma compreensão adequada do processo que desembocou no governo representativo – do mesmo modo que os percalços de sua disseminação – sem dispor de um mínimo de familiaridade com a história da Europa nos séculos que abrange. Sabendo precisamente do que se trata, é fácil ter acesso à informação requerida seja por meio de consulta à INTERNET seja a Enciclopédias como a Britânica.

2ª) Tentar apreender quais seriam os conceitos-chave. A título indicativo, no tema considerado (governo representativo), é essencial ter clareza quanto ao caráter do Estado Moderno. Este é, portanto, um conceito-chave em relação ao curso como um todo. Contudo, conceitos de idêntica relevância existem na consideração dos diversos temas, tomados isoladamente, cumprindo identificá-los.

3ª) Definir com precisão quais as dúvidas e esclarecimentos a serem solicitados. A vantagem maior do estudo em grupo reside precisamente nesse aspecto: em geral os participantes costumam tomar partido por mais de uma interpretação dessa ou daquela questão, o que é perfeitamente normal e legítimo. Contudo, numa conceituação, trata-se de destacar o essencial. Por vezes, a divergência procede da consideração de aspectos secundários que, embora relevantes, não servem para destacar o que se deseja, se tomado isoladamente.

ELENCO DAS QUESTÕES A SEREM DEBATIDAS EM SEMINÁRIOS

Com o propósito de assegurar o maior rendimento possível aos seminários, apresenta-se a seguir as questões a serem debatidas em cada caso, tendo em vista permitir aos participantes que se preparem de modo adequado.

I - A FORMA DE GOVERNO PREDOMINANTE NA EUROPA NA ALTURA DO SÉCULO XII

1. Qual seria a singularidade mais relevante do feudalismo no tocante às relações de poder, quando se dá a aglutinação, de diversos feudos, sob um único Principado ou Ducado?
2. Tratando-se de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, indique quais os mais importantes estratos sociais (então denominados de estados).

3. Acima do fator racial originário qual o principal elemento civilizatório que unificou a sociedade feudal européia?

4. A seu ver, o Código de Cavalaria é em primeiro lugar estatuto político, religioso ou moral?

II - O CARÁTER ORIGINAL DO ESTADO MODERNO

1. Qual é o eixo central diferenciador do Estado Moderno em relação á sociedade feudal?

2. Além do impulso direcionado para a formação das nações, que outros fatores poderiam ter contribuído para a estruturação do Estado Moderno?

3. Como se explica a sobrevivência do Sacro Império diante do ímpeto adquirido pelo processo de formação das nações?

4. Quais foram as entidades autônomas diretamente afetadas pela formação do Estado Moderno?

III - CONTRIBUIÇÃO DOS TEÓRICOS NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO MODERNO

1. Por que se diz que os grandes teóricos do absolutismo monárquico tiveram papel destacado na constituição e na feição assumida pelo Estado Moderno?

2. Resuma a contribuição de Maquiavel na compreensão da teoria política.

3. Enumere os argumentos que atestam o significado da idéia de soberania em Bodin e defina em que consiste.

4. A seu ver, a importância de Hobbes decorre da justificativa do absolutismo monárquico e de sua repercussão, na época, ou das categorias teóricas por ele criadas? Enumere estas últimas e destaque a sua relevância, se é que assim lhe parece.

IV - AS MODALIDADES BÁSICAS ASSUMIDAS PELO ESTADO MODERNO NA EUROPA

1. Indique e justifique se a idéia de tipificar o exercício do poder político como formas de dominação, devida a Max Weber, atende á conceituação moderna da política ou constitui regresso ao conceito antigo.

2. Por que se diz que o feudalismo teria fornecido fundamentos sólidos para a forma representativa assumida pelo Estado Moderno?

3. Resuma as características principais do que Weber chamou de dominação racional e avalie se de fato pode ser associado ao governo representativo.

4. Resuma as características do Estado Patrimonial e indique a importância do debate a esse tema.

CURRICULO ABREVIADO DOS AUTORES

ANTONIO PAIM (Presidente)

Nasceu no Estado da Bahia em 1927. Na década de 50, concluiu os cursos de Filosofia da Universidade Lomonosov, em Moscou, e da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro. Iniciou, nos anos 60, carreira universitária nessa última cidade, tendo sido sucessivamente professor auxiliar (UFRJ), adjunto (PUC-RJ), titular e livre docente (Universidade Gama Filho), aposentando-se em 1989. Na PUC-RJ organizou e coordenou o curso de Mestrado em Pensamento Brasileiro. Na Universidade Gama Filho, juntamente com o professor português Eduardo Soveral, implantou o Curso de Doutorado em Pensamento Luso Brasileiro. Presentemente desenvolve atividades de pesquisa em universidades, no Brasil e em Portugal.

Pertence às seguintes entidades: Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), Academia Brasileira de Filosofia, Pen Clube do Brasil, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Academia das Ciências de Lisboa e Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, sediado em Lisboa. No IBF, presidido pelo prof. Miguel Reale, tem desenvolvido amplo trabalho de pesquisa e reedição de textos na área de filosofia brasileira.

Sua obra pode ser classificada como segue: **FILOSOFIA GERAL**, em que publicou *Problemática do culturalismo* (2ed.,1995); *Modelos éticos* (1992); *Fundamentos da moral moderna* (1994); *Tratado de ética* (2003) e tem em preparo *Avaliação do marxismo e descendência*; **FILOSOFIA BRASILEIRA**, na qual o livro melhor sucedido é *História das idéias Filosóficas no Brasil* (5ª edição, 1997), acrescido de sete volumes de estudos complementares; **FILOSOFIA POLÍTICA**, em que se destacam *O liberalismo contemporâneo* (1995; 2ª ed.,2000) *História do liberalismo brasileiro* (1998) e *A querela do estatismo* (2ª ed.,1994) em que se procede a balanço da aplicação da categoria weberiana de Estado Patrimonial à realidade brasileira. No âmbito da **FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO** tem publicado material didático relacionado às Humanidades e à educação para a cidadania, em colaboração com Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodriguez. Após pesquisar o tema da moral em nosso país, decidiu-se por publicar *Momentos decisivos da história do Brasil* e um pequeno resumo de suas principais conclusões intitulado: *O relativo atraso brasileiro e sua difícil superação*, ambos em 2000.

LEONARDO PROTA

Nasceu na Itália em 1930, radicando-se no Brasil e naturalizando-se brasileiro. Antes de se mudar para o nosso País, residiu no México. Concluiu sua formação universitária na Itália tendo cursado o mestrado nos Estados Unidos, na área de Educação (City University of Los Angeles). No Brasil, fez doutorado em Filosofia na Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro (1981). Como pós-doutoramento, desenvolveu pesquisa relacionada à Filosofia Italiana na Universidade de Bari (Itália). Destacou-se como educador, organizando colégios no Norte do Paraná e, posteriormente, uma das primeiras escolas brasileiras na área de informática (Faculdades Associadas de São Paulo). Desde meados da década de oitenta fixou residência em Londrina, integrando-se ao Corpo Docente da UEL – Universidade Estadual de Londrina, onde coordenou o curso de pós-graduação em Filosofia, e fundou a Editora da Universidade, aposentando-se em 2000. É um dos fundadores do Instituto de Humanidades, sendo seu diretor executivo. Assumiu a coordenação dos estudos relacionados à Filosofia Brasileira,

realizando em Londrina, desde 1989, a cada dois anos, os Encontros Nacionais de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Sua tese de doutorado versou a questão dos modelos de universidade e, entre os seus livros melhor sucedidos, encontra-se o que dedicou ao tema, desta vez referido ao Brasil: *Um novo modelo de universidade* (São Paulo, 1987). Além dos textos relativos a Humanidades, tem publicado diversos ensaios sobre bioética e os seguintes livros: *A universidade em debate*. Londrina: Editora UEL, 1998 (Em colaboração com Gilvan Luiz Hansen), *As Filosofias Nacionais e a Questão da Universalidade da Filosofia*. Londrina: Editora UEL, 2000.

RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ

Nasceu em Santa Fé de Bogotá, Colômbia, em 1943. Realizou estudos de humanidades no Instituto Tihamer Toth, de Bogotá, matriculando-se em seguida na Universidade Pontificia Javeriana (Bogotá), onde se licenciou em filosofia (1963). Concluiu o mestrado na PUC do Rio de Janeiro (1974) e o doutorado na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro (1982), ambos em Filosofia. Entre 1994 e 2000, realizou pesquisa de pós-doutorado junto ao Instituto Raymond Aron, de Paris. Iniciou carreira no magistério na Universidade de Medellín (Colômbia), onde foi pró-reitor de pós-graduação e pesquisa. Em fins de década de setenta decidiu radicar-se entre nós, tendo se naturalizado brasileiro. Atuou como pesquisador na Sociedade Convívio (São Paulo), pertenceu ao Corpo Docente da Universidade Estadual de Londrina, onde foi diretor do Centro de Ciências Humanas e chefe do Departamento de Filosofia. Convidado para integrar a equipe de pós-graduação da Universidade Gama Filho, pertenceu a esse grupo de 1983 a 2002, na condição de professor titular. É professor adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (a partir de 1985). Pertence à Academia Brasileira de Filosofia e ao Instituto Brasileiro de Filosofia. Sua extensa bibliografia está dedicada ao pensamento latino americano que coroa com *Estado, cultura y sociedad en la América Latina* (Universidade Central de Colômbia, 2000); ao autoritarismo republicano, onde se destacam *O castilhismo, uma filosofia da República*, que foi incluído na coleção "Brasil 500 anos", do Senado Federal, e *Oliveira Viana e o papel modernizador do Estado brasileiro* (1997); e ao pensamento liberal (*A democracia liberal segundo Alexis Tocqueville*, 1998; *Keynes: doutrina e crítica*, 1999, entre outros), além de obras didáticas.