

UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO LEVIATÃ

João dos Passos Martins Neto

*Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito
da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito à
obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas -
especialidade Direito*

Orientador: Prof. Dr. Cesar Luiz Pasold

Florianópolis
1993

DA SESSÃO DE DEFESA

A dissertação "UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO LEVIATÃ",
elaborada por João dos Passos Martins Neto
e aprovada por todos os membros da Banca examinadora,
foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Direito.

Florianópolis, em 15 de setembro de 1993.

Banca Examinadora:

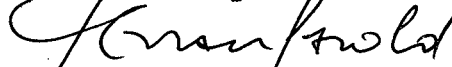
Prof. Dr. Cesar Luiz Pasold
UFSC - Curso de Pós-graduação em Direito

Prof. Dr. Nilson Borges Filho
UFSC - Curso de Pós-graduação em Direito

Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro
USP - Departamento de Filosofia



Prof. Dr. Leonel Severo Rocha
Coordenador do Curso de Pós-graduação em Direito/UFSC



Prof. Dr. Cesar Luiz Pasold
Orientador

RESSALVA

*A aprovação do presente trabalho acadêmico
não significa o endosso do Prof. Orientador,
da Banca Examinadora e do CPGD-UFSC
à ideologia que o fundamenta ou que nele é exposta.*

DEDICATÓRIA

*A meus pais, que seguram o chão quando ele treme.
A meus três irmãos, sem ordem de preferência.
À doce Helena, porque eu não a merecia.
Ao Gustavo, meu pequenino soberano.
Aos amigos de absoluta amizade.*

GRATIDÃO

*A meu mestre, Cesar Pasold, por ter
partilhado sua sabedoria e pelo
exemplo de respeito aos que
pensaram melhor que nós .*

RESUMO

A presente dissertação constitui uma proposta de introdução ao estudo de uma das principais obras políticas do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588 - 1679), qual seja, *Leviatã* ou *Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, publicada pela primeira vez em 1651, uma obra cuja longevidade por si só atesta a sua superior importância.

Aqui, nosso objetivo foi expor, interpretar e criticar, panoramicamente, as conclusões de Thomas Hobbes a respeito de um problema humano central: a necessidade de sujeição (ou não) a uma ordem político-jurídica reguladora das relações sociais entre indivíduos que vivem em comunidade, instância última de poder que Hobbes chamou de Estado.

Por que o Estado precisa existir, como começa, o que é e pelo exercício de que poder se manifesta, segundo Hobbes, foram as indagações que procuramos responder. A cada uma delas, corresponde um capítulo, nos quais examinamos, isoladamente, os quatro momentos que consideramos fundamentais de sua filosofia política.

O resultado a que chegamos é o seguinte: as conclusões políticas de Hobbes, com sua face tão ameaçadora,

não são fruto de um perverso e gratuito capricho de gênio,
mas encontram seu sentido na história da Europa ocidental,
uma história de sangrentas lutas que tiveram lugar em todo o
continente na era de transição entre o medievo e a Idade
Moderna.

Uma lição que fica: mais do que julgar, é preciso
procurar compreender.

ABSTRACT

The present dissertation consists of an introduction of introduction to the study of one of the main political writings of the english philosopher Thomas Hobbes (1588 - 1679), which is, Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, published for the first time in 1651, a work whose longevity by itself proves its superior importance.

Here, our goal was to expose, interpret and criticize, by and large, the conclusions of Thomas Hobbes concerning a central human question: the necessity of subjection (or not) to a political-juridical due order of social relations between individuals who live in community, uppermost level of power that Hobbes called state.

The questions we seeked answers for, according to Hobbes were, why the state needs to exist, how it starts, what it is and by which means it manifests itself. To each one of them there is a chapter, in which we examine, separately, the four moments we consider fundamental to his political philosophy.

The results we achieved were as follows: the political conclusions of Hobbes, with its threatning aspect,

are not result of a groundless evil whim, but find its meaning in occidental European history, a history of bloody wars that took place throughout the whole continent during the era of transition between medieval and modern age.

A lesson that remains: more than judging, trying to comprehend is needed.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
------------------------	----------

Capítulo I

O FUNDAMENTO DO LEVIATÃ.....	13
-------------------------------------	-----------

As duas perspectivas.....	14
----------------------------------	-----------

A perspectiva racional.....	18
O método de exposição.....	18
O estado de natureza.....	19
A justificação racional.....	36

A perspectiva histórica.....	38
Recurso às fontes históricas.....	38
Organização do poder na Idade Média.....	38
As Igrejas e o Estado.....	44
A guerra civil na Inglaterra.....	52
A justificação histórica.....	55

O estado de natureza interpretado.....	56
O realismo de Hobbes.....	58
O exagero de Hobbes.....	66
Síntese do estado de natureza.....	72

Uma medida histórica.....	74
----------------------------------	-----------

Capítulo II

A ORIGEM DO LEVIATÃ.....	78
---------------------------------	-----------

Uma pergunta-chave.....	79
--------------------------------	-----------

Origem do Estado segundo Hobbes.....	82
---	-----------

Origem do Estado na história do pensamento.....	85
Três "atitudes" básicas.....	85
O Estado de origem sobrenatural.....	87
O Estado de origem racional.....	90
O Estado de origem histórico-social.....	92

O pacto interpretado.....	94
Ponto de vista teórico.....	94
Ponto de vista pragmático.....	101
Síntese da teoria do pacto.....	105

Resultado: legitimidade e laicização.....	107
--	------------

Capítulo III

A NATUREZA DO LEVIATÃ.....110

Horizonte: o Estado.....111

O homem artificial.....113

Interpretação à luz de Burdeau.....115

Estado e soberano representante.....115

A institucionalização do poder.....117

Estado: idéia, pensamento.....120

A racionalidade do soberano.....122

O mito do homem artificial.....128

Capítulo IV

O PODER DO LEVIATÃ.....131

O ponto culminante.....132

Último efeito: a soberania.....133

Sentidos lato e restrito.....133

O pacto de submissão.....135

Atributos da soberania.....136

A esfera privada.....143

Interpretação: a soberania absoluta.....146

O poder contra o poder.....146

A afirmação do Estado.....150

Leviatã e Estado Moderno.....153

Leviatã e totalitarismo.....157

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....169

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....172

INTRODUÇÃO

*"Determinar a parte operativa e a ineficácia
de uma obra científica não é se declarar 'pró'
ou 'contra' " (M. Duverger)*

A MALDIÇÃO DO LEVIATÃ

Essa figura bíblica a que Thomas Hobbes recorreu para intitular sua obra máxima - ou pelo menos a mais difundida ¹ entre todas as que compõem a sua vastíssima produção filosófica - sinaliza, a propósito, um curioso paradoxo, talvez uma dessas fatalidades que ordinariamente se designa pela expressão "ironia do destino".

É bem possível que, na história do pensamento sobre o Estado, seja difícil encontrar quem possa igualar-se a Hobbes na exasperada contrariedade que demonstrava diante do emprego de metáforas e da assim chamada linguagem figurada ². E nisso se insere, entre outros alvos de Hobbes, boa parte de sua recusa à filosofia aristotélica, uma polêmica que se traduz pela oposição entre retórica e lógica, entre o discurso de persuasão e o ideal hobbesiano de uma ciência política demonstrativa, precisa e irrefutável ³.

No entanto, indiferentemente, Hobbes acabou por representar suas idéias sobre o poder estatal pelo Leviatã (Leviathan, no inglês original), um ser de aparência

¹ De acordo com Richard Tuck, até o século XIX, *De Cive* (1642) "permaneceu como a obra principal de Hobbes sobre política para muitos de seus leitores, principalmente no Continente..., mas foi suplantado em nível popular na Inglaterra pelo Leviatã" (in *O pensamento político de Platão à OTAN* [O estado cético], p. 104).

² Hobbes relaciona quatro situações de abuso da linguagem. Uma delas se dá quando os homens "usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros" (in *Lev.*, Cap. IV, p. 21).

³ Norberto Bobbio situa como "adversário mais ilustre" de Hobbes o filósofo grego Aristóteles, "para quem a ética e a política não eram conhecimento do certo, mas do provável e, portanto, domínio reservado não à lógica, mas à retórica" (in *Thomas Hobbes*, p. 29).

monstruosa, numa analogia que é, no fim das contas, uma metáfora exemplar. E assim, dada a semelhança simbólica que estabeleceu entre o Estado e o monstro, ele próprio parece ter contribuído para fortalecer o pesado estigma que viria a marcá-lo na posteridade ⁴, o de ser o teórico de um modelo de Estado no qual o exercício do poder político degenera ora em tirania, ora em despotismo, ora em totalitarismo.

É sugestivo ver que - embora o Leviatã, tal como concebido por Hobbes, significasse o monstro benéfico que se opõe ao Behemoth, este sim a criatura maligna que encarna a guerra civil ⁵, isto é, o Não-Estado -, a metáfora teve mesmo, não poucas vezes, o infortúnio de funcionar ao avesso das intenções do autor. Tinha razão então nosso filósofo: recorrer a expedientes literários nem sempre é conveniente, e talvez ele não devesse ter aberto uma exceção tão imponente no título do seu próprio livro.

A bem da verdade, a antipatia habitual por Hobbes não se explica assim tão superficialmente pela força inquietante de uma única palavra. Este é apenas o dado mais visível de uma teoria de fato um tanto assustadora no seu

⁴ Diz-se posteridade porque "é importante enfatizar que essa...imagem sinistra (que) simboliza um Estado cruel e todo-poderoso...não foi necessariamente a maneira como as pessoas entenderam o livro na época", já que "vários dos primeiros a criticar Hobbes sentiam ... que suas teorias de alguma forma minavam as estruturas da autoridade" (Richard Tuck, in O pensamento político de Platão à OTAN [O estado cético], p. 108).

⁵ Renato Janine Ribeiro escreveu: "O Leviatã (o crocodilo) e o Behemoth (o hipopótamo) são dois monstros bíblicos referidos no Livro de Jó. O primeiro representa, para Hobbes, o poder absoluto do Estado, garantia de paz; enquanto Behemoth ou o Longo Parlamento é o monstro indomável da guerra civil" (in A marca do Leviatã - linguagem e poder em Hobbes, p. 13, nota de rodapé).

conjunto, tanto mais se lida com as lentes do nosso tempo. É que, como resumiu Macpherson, "seus postulados sobre a natureza humana não são lisonjeiros, suas conclusões políticas não são liberais e sua lógica parece negar-nos qualquer saída" 6.

Hobbes foi por muito tempo um filósofo maldito. Não está em causa aqui saber se esta é ainda uma visão preponderante a seu respeito, mas certamente ela não é rara. A maior parte da literatura crítica que lhe é mais favorável, no sentido de que procura restituir a importância de sua filosofia através de estudos exaustivos, data deste século, tem ainda pouca difusão e nem sempre oferece oportunidade generalizada de acesso. De outro lado, parecem ainda muito vivas as marcas de uma tradição que só agora começa a se desfazer, a tendência a considerá-lo um autor menor e perigoso.

"Talvez seja casualidade", testemunha Norberto Bobbio, "mas foi o autor do Leviatã o único dos grandes filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII ao qual meu mestre, Gioele Solari, não dedicou um estudo específico./.../Hobbes não entrara no programa de nossos estudos filosóficos, devido ao fato de que a filosofia então dominante, o idealismo, o deixara de lado" 7.

6 C.B. Macpherson, in A teoria política do individualismo possessivo, p. 21.

7 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, Premissa.

São, em consequência dessa histórica exclusão, bem comuns as referências pouco esclarecedoras a seus escritos, por vezes simplesmente desabonadoras, e há momentos em que o julgamento se reveste de uma drasticidade impressionante. "Nada falta de horrível à reputação de Hobbes..., compõe-se a sua memória do medo, da amoralidade, do escândalo sexual, do ateísmo" ⁸, escreveu Renato Janine Ribeiro. Não é por nada que, em linguagem corrente, quando um debatedor mais afoito se acha justificado para destratar o Estado, xinga-o de Leviatã.

Um exemplo famoso que resume bem essas considerações iniciais é fornecido por Roger D. Masters, para quem o fato de John Locke ter se eximido de citar Hobbes em seus tratados políticos, na segunda metade do século XVII, possivelmente se deveu a um receio de vir a ser considerado um "Hobbist". Masters faz menção a estudiosos segundo os quais Locke "estudara extensa e diretamente Hobbes, cuidadosamente às escondidas, para evitar má fama" ⁹.

Diante disso, é preciso cuidado especial ao iniciar um estudo sobre Hobbes. Pesa sobre suas obras uma carga muito grande de preconceitos, que nem sempre se traduzem em conceitos ao final. Um cuidado, aliás, que se deve estender aos comentários de outros escritores políticos, porque, como

⁸ Renato Janine Ribeiro, in *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, p. 13.

⁹ Roger D. Masters, in *Pensadores políticos comparados [Hobbes e Locke]*, p. 112 e nota à p. 290.

ressalva James MacAdam ao introduzir um texto comparativo entre os dois pensadores, "não se trata aqui de deturpar Hobbes, como Rousseau costumava fazer" 10. É uma advertência eloqüente, porque pode sugerir que muitas das idéias atribuídas a Hobbes se baseiam em desvios de interpretação, intencionais ou não.

Em larga medida, supõe-se, a condenação de Hobbes se orienta a partir de uma suposta utilidade pragmática de sua doutrina, no sentido que ela teria se prestado a ser invocada por governos arbitrários em suas respectivas experiências históricas. Ao que se deve responder, desde já, tomando de Poulantzas uma valiosa lição, a de que existe sempre uma distância intransponível entre as idéias e a realidade.

"Sabe-se agora que não há teoria - qualquer que seja e por mais liberal - que possa, na pureza de seu discurso, impedir seu emprego para fins de poder totalitário". Pois bem, "o responsável por Stálin não é Marx; por Napoleão Bonaparte, Rousseau; por Franco, Jesus; nem por Hitler o culpado é Nietzsche, ou por Mussolini, Sorel 11.

Não se ignora que essas ponderações possam suscitar

10 James MacAdam, in Pensadores políticos comparados [Rousseau e Hobbes], p. 132.

11 Poulantzas ainda completa: "A distância entre a teoria e o real explica na verdade o que, sem isto, é um paradoxo colossal: os totalitarismos utilizaram-se justamente de pensadores que no contexto de sua época foram incontestavelmente menos estatais que muitos outros; utilizaram Jesus, Rousseau, Nietzsche, Sorel, Marx, enfim, aqueles para quem a preocupação constante e primordial foi o enfraquecimento do Estado" (in O estado, o poder e o socialismo, p. 26/27).

controvérsia, mas, por hora, o que interessa fazer ver é o erro que se pode cometer em recorrer a opiniões emprestadas e referências superficiais, ou em se fazer uma leitura meramente gramatical ou fragmentada do Leviatã, porque isso impede o pesquisador de buscar um significado mais compatível com a grande importância de Hobbes para o pensamento político. Um significado que, como diz Bobbio, permita libertar "a sua filosofia de um plano polêmico que, relacionado a seu tempo, é excessivamente interessado, e, ao nosso, excessivamente anacrônico" 12.

Resumindo essas palavras iniciais, há uma passagem de Montesquieu, contida no prefácio do Espírito das Leis, que adotamos como uma espécie de princípio no curso desta dissertação: "Peço uma graça", disse ele, "com o temor de que a mesma não me seja concedida - é a de não julgarem, mediante a leitura de um momento, um trabalho de vinte anos; de aprovarem ou de condenarem o livro inteiro, e não apenas algumas frases. Se se quiser procurar a intenção do autor, esta não poderá ser bem percebida senão na intenção da obra".

Foi nosso propósito conceder essa graça a Thomas Hobbes.

OBJETO, OBJETIVO, ESTRUTURA E MÉTODO

12 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 65.

Hobbes foi um erudito incansável. Fez incursões pela literatura, traduzindo a Iliada e a Odisséia e chegando mesmo a escrever, em latim, "um longo poema descritivo ... no qual se encontra a narração de uma viagem que fizera à região montanhosa próxima de Chatsworth" ¹³. Interessou-se ainda desde cedo pela leitura dos historiadores clássicos, realizando a tradução da Guerra do Peloponeso, de Tucídides.

Sua produção filosófica se divide em duas vertentes: filosofia natural e filosofia civil, conforme ele próprio denominava. Da segunda espécie, são as obras que constituem as suas reflexões propriamente políticas. Dentre estas, está aquela à qual estaremos circunscritos nesta dissertação, o nosso texto-base, por assim dizer: *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, publicada em 1651.

A finalidade (*objetivo*) mais evidente desta "Introdução ao Estudo do Leviatã" consiste em expor, interpretar e criticar as idéias de Hobbes sobre o Estado¹⁴; a menos evidente, em ver a que conclusões chegou nosso autor diante de uma das mais intrigantes perguntas que o homem se vem fazendo há muito tempo: por que, a quem, de que

¹³ Texto de autor anônimo que prefacia a edição brasileira do *Leviatã*, a qual utilizamos neste trabalho.

¹⁴ Embora se possa ser levado a pensar em contrário, o emprego da palavra Estado é adequado para traduzir o fenômeno estudado por Thomas Hobbes. É verdade que nas suas obras predomina o uso do vocábulo "commonwealth". Todavia, é de decisiva importância perceber que, logo na Introdução ao *Leviatã*, Hobbes faz expressa alusão a "state" como sinônimo de "commonwealth", ou ainda de "civitas", conforme o latim.

forma e em que medida devemos obedecer, submeter nossos comportamentos? Nosso *objeto* é a tentativa de uma contribuição teórica para compreensão da resposta que Hobbes sobre isto ofereceu.

Para tanto, fracionamos o Leviatã de Hobbes em quatro temas que nos pareceram cruciais, correspondentes cada qual a um ponto preciso de sua doutrina. No capítulo I, examinamos o fundamento do Estado, relacionando-o com a teoria do estado de natureza; no capítulo II, a origem do Estado, matéria afim à teoria do pacto ou contrato; no capítulo III, a natureza do Estado, que guarda relação com a idéia de homem artificial; e, no capítulo IV, tratamos do poder do Estado, retratando-o através da concepção hobbesiana de soberania.

Essa opção por uma exposição sistemática busca dar ênfase a elementos da filosofia de Hobbes que nem sempre se percebe facilmente numa leitura corrida e inicial. É trabalho dos que o estudam tentar esse esclarecimento, buscando concatenar e fazer vir à tona o que está diluído, submerso, recuperando idéias que eventualmente possam parecer insignificantes no conjunto em função de aparecerem isoladas, quando na verdade são de um impacto estrondoso. É este, especialmente, o caso do tema examinado no terceiro capítulo (A Natureza do Leviatã).

A divisão de uma filosofia em partes é algo

arriscado, mais ainda em se tratando de uma obra, como a de Hobbes, concebida em termos de rígido encadeamento lógico. Fizemos, contudo, um pensado esforço para evitar invasões de um tema sobre o outro, esperançosos de que o conjunto final pudesse suprir uma possível aparência de desconexão. E isto porque nos pareceu a melhor forma de não permitir o obscurecimento de nenhum dos pontos (a nosso ver) fundamentais do Leviata.

Em todos os capítulos, apegamo-nos a uma perspectiva histórica, não por casualidade, mas porque julgamos que todas as respostas de Hobbes ao problema do Estado têm essa índole de circunstância, ainda que ele tivesse pretendido construir um sistema filosófico de validade universal. Haverá, por certo, outros caminhos de análise, talvez muitos ainda inexplorados, mas sempre é preciso optar por um deles.

O primeiro capítulo é mais longo que os demais, superando-os quase na metade do tamanho. Mas isto se explica porque apresentamos ali toda uma situação histórica que será também útil para os outros capítulos, que a ela poderão se reportar sem necessidade de detalhadas explicações. Sem contar que, conhecer as conclusões políticas de Hobbes talvez já não seja tão importante quanto identificar as suas razões, assunto que concerne ao estudo dos fundamentos do Estado e que propositadamente privilegiamos.

Derradeiramente, ressalve-se que, embora tenhamos

tentado aprofundamento, a visão que se pode ter aqui é, se muito, apenas panorâmica. A rigor, nenhum estudo deve pretender substituir a obra investigada, a única que pode dizer tudo sobre si mesma. Mas o que nisso há de confortante é que, mesmo que a interpretação fracasse, podemos saber que o interpretado permanecerá incólume aos defeitos de nossa esforçada opinião e que não o arrastaremos conosco no desmoronar de nossas acadêmicas ilusões.

DA IMPORTÂNCIA E DAS DIFICULDADES

Poucos são, a julgar pela bibliografia nacional disponível, os que levaram a efeito escritos exaustivos sobre Thomas Hobbes em nosso país, o que bem pode representar uma omissão em tempo de ser revertida. O estudo de suas obras, como de resto a leitura de todos os grandes clássicos, presta-se, talvez sem paralelos, à formação de novos pesquisadores no campo da política e do direito. Lê-los, com disciplina e dedicação, é buscar o caminho de um valioso aprendizado.

Um aprendizado que se constrói - licença para a expressão - aos trancos e barrancos, numa sucessão de crises de entorpecimento intelectual que nos faz, a todo instante, enfrentar a obscuridade que, dentro de nós, um dia pensamos inexistente. Na verdade, só foi possível terminar o que começamos porque, quando aconteceu de perceber quão pequeno erámos diante do autor e da obra que tivemos a pretensão de

examinar, já não havia mais retorno. Hobbes era então um interesse afirmado, e um desafio, um ingrato desafio, porque hoje compreendemos, tão claro como a luz do sol, que jamais poderá ser inteiramente vencido.

O FUNDAMENTO DO LEVIATÃ

Sumário.

As duas perspectivas.

A perspectiva racional. O método de exposição. O estado de natureza (O ceticismo científico - A lei da vida: o movimento - Individualismo e igualdade natural - Nominalismo e naturalismo ético - A ineficácia da razão - O desenfreado das paixões). A justificação racional.

A perspectiva histórica. Recurso às fontes históricas. Organização do poder na Idade Média. A Igreja e o Estado. A guerra civil na Inglaterra. A justificação histórica.

Intervalo: o estado de natureza interpretado. O realismo de Hobbes. O exagero de Hobbes. Síntese do estado de natureza.

Uma medida histórica.

*"...and the life of man, solitary, poor, nasty,
brutish, and short" (T. Hobbes)*

AS DUAS PERSPECTIVAS

O modelo de Estado ao qual Hobbes se reporta no Leviatã é, sem dúvida alguma, uma potência, e nós teremos oportunidade de checar isto quando o estudarmos, no capítulo IV, sob o ponto de vista do volume de poder que concentra. Inicialmente, porém, não parece correto deixar de perceber que, antes de dizer quais eram aquelas tão irrestritas prerrogativas do detentor do poder estatal, Hobbes tivesse se preocupado exaustivamente em justificá-las. Estudar as idéias do autor neste particular parece empreendimento indisponível, sob pena de, inadvertidamente, lhe julgarmos a obra em relação a fatos e valores políticos contemporâneos, o que seria inadequado.

Para uma análise compatível, não é o bastante examinar o Leviatã a partir do relato aleatório dos poderes que o soberano detém, até porque, em função do próprio método geométrico tentado, os escritos políticos de Hobbes precisam ser lidos em seu conjunto, e não em parcelas. Fora disso, corre-se inclusive o risco de interpretar as proposições hobbesianas sobre o Estado como meramente acidentais, fruto de uma inteligência gratuitamente maligna, quando assim não o é. Pois, como se disse, se Hobbes efetivamente reconheceu ao soberano imenso poder, menos verdade não é que isto não resulta do nada em seu sistema filosófico.

De frisar, portanto, que, antes de descrever qual é o poder do Estado, assunto que ficará para mais tarde, Hobbes primeiro tentou dizer por que as coisas haviam de ser assim, estabelecendo uma espécie de relação de causas e efeitos que, embora possa ter discutida sua validade, jamais deve ser desconhecida. E, com as ressalvas metodológicas que faremos logo mais, é possível afirmar desde já que o estudo dessas causas começa pelo exame do fundamento do Estado.

Refere-se este a um estágio logicamente anterior a todos os demais no desenvolvimento de uma teoria do Estado. Na condição de requisito, ele demanda o pensador da política *a explicar ou justificar o porquê da existência ou da necessidade do Estado*, sem o que todo o seu esforço de construção intelectual arriscar-se-ia a prescindir do menor sentido. Pareceria sem dúvida estranhável ocupar-se da apreciação de um certo modelo de Estado partindo do pressuposto de que nenhuma razão há para que ele exista, seja esta valorativamente positiva ou negativa.

Cumprido, de início, não confundir o problema do fundamento com o da origem do Estado, bem distintos em Hobbes, conquanto interligados. O fundamento do Estado filia-se à teoria do "estado de natureza", que adiante veremos, ao passo que a origem do Estado liga-se à teoria do "pacto" ou "contrato". Para fins de delimitação, parece lícito propor que o fundamento tem relação com as causas da necessidade do Estado, e a origem com as causas do

surgimento deste. Assim, enquanto o estudo da origem concentra seu foco no pacto social de criação e conservação do Estado, causa imediata, o estudo do fundamento indaga dos motivos que necessariamente devem levar os homens a aderirem a tal acordo, causa remota do Estado.

A rigor, em se tratando do Leviatã, o correto seria falar em "fundamentos do contrato ou pacto social", e não em "fundamentos do Estado". No entanto, quando se considera que o pacto é, para Hobbes, o elemento instituinte do Estado, isto é, o seu próprio começo, parece não haver grandes inconvenientes em afastar a excessiva rigidez terminológica. E, no mais, a segunda expressão é mesmo a mais adequada, porque alusiva a uma referência genérica já consagrada nos estudos de teoria política, prestando-se a se fazer incidir sobre qualquer grande autor ou obra, independentemente de suas singularidades.

Nesse sentido, resumindo, podemos dizer que entendemos por fundamento do Estado em Hobbes o conjunto das causas que necessariamente levam à criação e conservação daquela impressionante forma de organização do poder político a respeito da qual versa o Leviatã.

O tema do fundamento do Estado ganhou de Hobbes um tratamento que o situa entre as partes fundamentais de sua doutrina. E entende-se: primeiro porque assim o exigia a própria gravidade de suas concepções sobre o poder estatal;

depois porque, escrito o Leviata numa época de grande hesitação política e intensas lutas pela soberania, a pretensão de Hobbes em definir aquele a quem esta devia pertencer não poderia ter sucesso sem uma premissa ao menos difícil de ser refutada pelas forças que restariam contrariadas por sua obra. Um sinal evidente das preocupações de Hobbes quanto a isto decorre da simples constatação de que aproximadamente um quarto do Leviatã são dedicados à fundamentação do Estado (i.e., Parte I, do Homem).

Daqueles que estudam Hobbes, cobra-se que tributem a esta parte de sua teoria a necessária importância. De um lado, porque envolve matéria espinhosa e, no mais, porque identificar o fundamento do Estado apresentado no Leviatã equivale a alcançar o postulado talvez mais relevante entre todos os que ele advogou, aquele ao qual se dedicou mais obstinadamente. Isto é, o de que recusando o Estado, tal como por ele concebido, a humanidade estaria afastando irremediavelmente toda e qualquer possibilidade de realizar o seu progresso histórico, o seu destino de racionalidade.

Consideramos haver dois caminhos para investigar o fundamento do Estado em Hobbes. O primeiro é valer-se do exame do que chamaremos de "perspectiva racional", que corresponde às teses sobre o tema que predominam ao longo do Leviata, ou seja, ao texto mais evidente da obra. O segundo é recorrer ao que, por sua vez, chamaremos de "perspectiva

histórica", na qual se inserem dados históricos implícitos, não declinados abertamente, mas certamente considerados por Hobbes. Essas duas perspectivas de análise integradas deverão de esclarecer as razões pelas quais o Estado hobbesiano deveria ser instituído com a força que tem, bem como deverão levar a que se o entenda ao final como uma solução circunstanciada e condicionada a uma determinada necessidade histórica, a necessidade de uma cultura, de um tempo e de um lugar específicos.

Percorrer esses caminhos é, a nosso ver, o meio mais correto de fazer justiça às idéias de Thomas Hobbes.

A PERSPECTIVA RACIONAL

O método de exposição

Na tentativa de oferecer a sua justificação, Hobbes partiu de "um argumento a contrário"¹⁵, expondo negativamente como seria (ou como efetivamente é) o modo de vida dos homens em suas relações recíprocas na hipótese de se encontrarem sem a tutela do grande Estado Leviatã. Sobre isto, Hobbes produziu algumas das passagens mais célebres e polêmicas de toda história do pensamento. Descrevendo uma situação explosiva de anarquia e conflito, ele estava apenas preparando o caminho que o levaria a uma das mais radicais consagrações do Estado, "*that mortal god to which we owe,*

¹⁵ A expressão é utilizada por Giorgio Del Vecchio em sua Teoria do Estado, p. 22.

under the immortal God, our peace and defence" 16.

A tática de Hobbes foi, portanto, a de raciocinar por antíteses. Para fundamentar o Estado, ele lançou mão de uma caracterização do Não-Estado, que nada mais é do que a própria ausência do Estado. Assim, ele procurou demonstrar as dramáticas conseqüências que adviriam da falta de um poder soberano irresistível. Hobbes colocou o defeito crucial dessa forma de vida na constituição natural dos homens, entendendo-os como absolutamente incapazes de espontaneamente se organizar de modo positivo, vale dizer, sem sujeição. Afastados da espada soberana, argumentará Hobbes, os homens se tornam perigosos uns aos outros, destruindo-se mutuamente.

O Não-Estado hobbesiano é o chamado "estado de natureza". Nele, Hobbes fundamentou o Estado. Cumpre, então, descrevê-lo em toda a sua riqueza, tal como foi imaginado pelo seu idealizador.

O estado de natureza

O estado de natureza (ou a condição natural da humanidade), concebido por Hobbes como uma representação da vida do homem sem o Estado, contém uma série de proposições fundamentais, aqui resumidas, divididas e organizadas em ordem lógica, conforme se entendeu didaticamente mais

¹⁶ Tradução da edição nacional citada na bibliografia final: "...aquele Deus mortal ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa".

conveniente, devendo ficar claro que Hobbes não seguiu necessariamente a mesma seqüência, nem empregou os mesmos títulos. A primeira delas não encerra propriamente uma alusão ao estado de natureza, traduzindo antes a corrente científico-filosófica à qual Hobbes se filiou e na qual encontrou a referência metodológica adequada ao desenvolvimento de seus postulados. Todas as demais, exceto a última, constituem, aí sim, as conclusões verdadeiramente substanciais a que chegou a partir daquela referência e que o levaram a fundamentar o Estado. O último não é, em verdade, um postulado, mas meramente uma opinião de índole subjetiva que se julgou por bem inserir neste tópico.

a) O ceticismo científico

Por mais convencido que estivesse acerca da validade de sua filosofia política, ao tempo em que viveu, Thomas Hobbes fez parte de uma geração de pensadores convictamente cética quanto às possibilidades do conhecimento absoluto do mundo. A partir de 1628, em viagem pela Europa, Hobbes teve a oportunidade de manter importantes contatos com membros da assim chamada Escola das Novas Ciências. Conta Richard Tuck que, "como figura central desse grupo, estava o empresário e intelectual Marin Mersenne, e à sua volta reuniam-se Pierre Gassendi (o constante companheiro de Hobbes na filosofia) e, o mais famoso, René Descartes" 17.

17 Richard Tuck, (O estado cético) in O pensamento político de Platão à OTAN, p.

Nessa época, repercutiam sobretudo as descobertas do físico Galileu, por trás das quais se pôde perceber a fragilidade daquelas certezas absolutas legadas pelas culturas clássica e medieval. Galileu propunha que "a observação por si só não poderia determinar a verdade de uma proposição física (seu principal exemplo era a rotação da Terra, que não poderia ser verificada por um observador terrestre)" 18 . O pequeno alcance da visão induzia a erros e ilusões, e a incompreensão dos limites de investigação tivera justamente levado a grandes absurdos no passado.

No campo da ética e da política, um argumento parecido foi pioneiramente desenvolvido por Hugo Grotius e mais tarde adotado por Hobbes. "O ponto central era que assim como a percepção humana do mundo físico era uma orientação demasiadamente não confiável quanto ao que existe no mundo, não havia possibilidade de qualquer percepção direta de realidades morais" 19 . Todo esse conjunto de idéias coincide com um momento de declínio da fé crista e opõe-se intensamente à filosofia aristotélica na sua pretensão de determinar um código extenso de virtudes morais universais objetivamente detectáveis.

Mas em que pese a introdução do conceito de relativismo científico, o argumento cético não se traduzia

100/101.

18 Ibidem, p. 102.

19 Ibidem, p. 106.

pela consideração do conhecimento como algo totalmente inalcançável, mas sim por uma reação às soluções até então oferecidas aos mais variados problemas humanos. Havia, na verdade, ceticismo em relação ao passado, mas credulidade quanto ao futuro. O que não se admitia mais era a dominante tendência a uma interpretação celestial do mundo, fortemente vinculada aos apelos da religião. Tal como Galileu, Hobbes "insistia que a ciência de *algum tipo* era possível" 20, desde que estabelecidas corretas precauções de método e bem delimitado o universo da pesquisa.

Em primeiro lugar, Hobbes argumentou sobre qual seria a forma do discurso honesto: sem ambiguidades, tomando as palavras em sentido próprio, pela raiz semântica, explicitando-lhes o significado sem preocupação com graça ou estilo. "De outro modo", escreveu, "ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas enviscadas: quanto mais lutar, mais se fere" (in Lev., Cap. IV, p. 23) 21. Essa era uma exigência do raciocínio matemático que Hobbes procurou transportar para o campo da política, consistindo em ordenar logicamente uma série de afirmações e negações sucessivas umas às outras, de modo que a última conclusão pudesse estar de acordo com a primeira e mais longínqua definição (cf. Lev., Cap. V, p. 27).

Em segundo lugar - e o mais relevante -, Hobbes

20 Ibidem, p. 105.

21 cf. também Leviatã, Cap. V.

circunscreveu o estudo da essência humana no âmbito exclusivo dos indivíduos reais, sem incursionar na atribuição de valores subjetivos e invisíveis. Sua tese era a seguinte: "O homem [o cientista] não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem portanto pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de uma certa magnitude..." (in *Lev.*, Cap. III, p. 19). E, assim, Hobbes restringiu o universo do conhecido à esfera dos fatos objetivos, admitindo só as generalizações que pudessem ser obtidas a partir da experiência terrena plausível.

Em abono dessas rápidas noções sobre a ciência e o conhecimento em Hobbes, escreveu Miguel Reale: "Enquanto na Idade Média existia um sistema ético subordinado a uma ordem transcendente, o homem renascentista procura explicar o mundo humano tão-somente segundo exigências humanas. Poder-se-ia dizer que a *Lex aeterna* é posta entre parênteses - Machiavelli e Hobbes querem explicar o Direito e o Estado sem transcender o plano do simplesmente humano" ²² .

Este, então, o plano geral de observação de Hobbes.

b) A lei da vida: o movimento

Para dar algum sentido às ações humanas, Hobbes

²² Miguel Reale, in *Filosofia do Direito*, p. 644.

julgou então que o procedimento mais razoável seria buscá-lo dentro do próprio homem, em seus sentimentos, e não fora dele, numa atitude mística. Do contrário, o que se tem "são discursos... de filósofos iludidos, e de escolásticos iludidos, ou iludidores" (in Lev., Cap. III, p. 19). Para Hobbes, como há pouco foi anotado, só os indivíduos concretos podem ser objeto de investigação filosófica, e daí porque o autor do Leviatã é geralmente reconhecido como um pensador materialista.

Olhando à sua volta, Hobbes situa o homem dentro da mesma dinâmica mecanicista que (na visão do seu tempo) rege o universo, concebendo-o como corpo material em movimento. E dado que nada se move por si mesmo, o que gera no homem o deslocamento constante é o impacto causado por seus próprios "apetites" e "aversões", levando-o ora a se projetar na direção do que deseja e ora a fugir do que lhe é desagradável (cf. Lev., Cap. VI, p. 32). São essas ambições e medos que provocam o movimento, e é esse mesmo movimento que dá a um homem a qualidade de ser-vivo ²³.

Portanto - e perdoem as inevitáveis repetições -, estar vivo é estar em movimento, e por-se em movimento é responder ativamente aos "apetites" e "aversões". Some-se isso ao fato de que "não existe o *finis ultimus* (fim último) ou o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala no livro dos

²³ No dizer de Hobbes, "a própria vida não passa de movimento" (in Lev., Cap. VI, p. 39).

antigos filósofos morais" (in Lev., Cap. XI, p. 60), e logo se perceberá que jamais poderá deixar de haver desejo no homem, sob pena de exaurir-se o movimento e com ele a própria vida. Entende-se então porque o homem ambiciona indefinidamente mais coisas do que presentemente tem, não sendo a obtenção de um objeto senão o caminho para conseguir outro. "A felicidade", diz Hobbes, "é um contínuo progresso do desejo" (in Lev., Cap. XI, p. 60).

Mas veja-se que Hobbes não emite sobre isso qualquer julgamento de índole moral. Esse comportamento compulsivo dos homens é, para ele, apenas um dado da natureza, um imperativo tão certo e necessário quanto, por exemplo, a lei da gravidade, e portanto não pode ser apreciado em termos valorativos, mas tão-somente a título de aceitação de fato. A lógica do movimento dos corpos exige o "prosperar constante" [continual prospering] (in Lev., Cap. VI, p. 39).

Nesse ponto, o Leviatã novamente rompe com a tradição cristã, agostiniana, segundo a qual, como reporta Damien Grace, o homem se deixou corromper com a Queda de Adão, sendo condenado por Deus "a viver como os animais, sem o domínio de seus instintos" ²⁴ . Para Hobbes, diferentemente, "o homem é produto da natureza, feito à sua feição, e não um ser que o pecado afligiu" ²⁵ .

²⁴ Damien Grace, (Hobbes e Santo Agostinho) in Pensadores políticos comparados, p. 63.

²⁵ Ibidem, p. 70.

c) Individualismo e igualdade natural

Mas muito embora não seja adequado melindrar-se moralmente, Hobbes entende que a natureza humana constitui um problema político, o qual é exemplarmente resumido na interpretação do mesmo Damien Grace. "O que torna a condição natural da humanidade perigosa não é a procura da felicidade ou a fuga da miséria como tal, mas o fato de que essa procura ou essa fuga se processa em concorrência com outros indivíduos" ²⁶, dado que não há meios de satisfazer a todos.

Para obter mais e mais satisfação, cada homem precisa estar apto a sobrepujar seus oponentes, e nesse sentido então Hobbes formula uma de suas máximas: "Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder [power after power] que só cessa com a morte" (in Lev., Cap. XI, p. 60). Traduzindo: se a felicidade pessoal é o fim, o poder é o meio de realizá-la num mundo naturalmente competitivo.

Ocorre que a natureza fez os homens iguais em sua capacidade de luta. Quanto às faculdades do corpo, mesmo que por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte, ainda assim ele pode ser vencido pelo mais fraco, quer por meio de ardil, quer por aliança deste com outros. Idêntico equilíbrio se dá quanto às qualidades do espírito, dado que,

²⁶ Ibidem, p. 71

inatas em sua maioria, elas estão ao alcance de todos os homens naquilo a que igualmente se dedicarem ao longo da vida (cf. Lev., Cap. XIII, p. 74).

Dessa multiplicidade de poderes humanos nivelados e em disputa, resulta que não poder haver estabilidade social, porque ninguém dispõe naturalmente de força suficiente para impor regras aos outros ou a deter para si o que quer que seja, exceto temporariamente, até que ele próprio venha a ser submetido e desapossado do que anteriormente conquistou. E a felicidade, no estado de natureza, se reduz a um estágio individual transitório. Além do que, desde que se reconhecem como potencialmente iguais, todos os homens podem alimentar a mesma esperança de êxito (cf. Lev., Cap. XIII, p. 74).

Ora, no instante em que dois homens desejarem a mesma coisa, acreditando-se mutuamente capazes de reclamá-la, "ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos" (in Lev., Cap. XIII, p. 74/75). Conforme esclarece Macpherson, para Hobbes, "o indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social, mas como proprietário de si mesmo... livre da dependência de vontades alheias" ²⁷ . Entre eu e você, é compreensível que eu decida em meu favor.

Com estes dois princípios - o da igualdade natural e o individualista -, Hobbes desafia a perene influência de

²⁷ C.B. Macpherson, in A teoria política do individualismo possessivo, p. 15.

Aristóteles, que na sua Política advogara o seguinte: 1) "Alguns seres, ao nascer, se vêem destinados a obedecer; outros, a mandar" ²⁸ e; 2) "o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade" ²⁹. A esse respeito, Hobbes chega a citar nominalmente Aristóteles em dois trechos isolados do Leviatã, dedicados separadamente a cada posição.

A primeira, ele opõe a tese de que a diferenciação observada entre os homens (ricos e pobres, senhores e escravos, etc.) descende das leis da civilização, e não da natureza, é um fato social, e não natural (cf. Lev., Cap. XV, p. 91). Contra a segunda, enumera exaustivamente seis argumentos, reservando um parágrafo a cada qual, tudo isso para demonstrar por que, diferente do que se passa com as abelhas e as formigas, os homens não podem ser tomados por criaturas naturalmente solidárias (cf. Lev., Cap. XVII, p. 104/105). São belas passagens, mas fugiria ao propósito desta dissertação aqui trazê-las à luz.

d) Nominalismo e naturalismo ético

Hobbes acrescenta ainda um grave complicador. Enquanto os homens permanecem sob o regime de simples natureza [mere nature], não há como recriminar os danos cometidos uns contra outros. Isto pressuporia a existência

²⁸ Aristóteles, in A Política, Livro Primeiro, Cap. I, p. 14.

²⁹ Ibidem, Cap. II, p. 17.

de algum árbitro por todos reconhecido para determinar a medida do certo e do errado, mas tal autoridade não existe naturalmente, ou, pelo menos, não se pode concebê-la inequivocamente.

A doutrina da lei natural cristã não parece razoável aos olhos de Hobbes. Se é verdade que existe no universo uma ordem moral pré-constituída, divinamente revelada, como saber o que permite e proíbe se não se tem dela qualquer evidência ou indício perceptível, exceto pelo que consta dos livros daqueles que se julgaram seus intérpretes iluminados?

O bem e o mal são noções relativas, variáveis conforme a conveniência daquele as estabelece. "Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum... que possa ser extraída da natureza..." (in Lev., Cap. VI, p. 33). Hobbes invoca o "caráter absurdamente local" ³⁰ dos padrões morais, argumentando que "também entre os homens, antes de se constituírem os Estados, não se considerava desonra ser pirata ou ladrão de estrada, sendo estes, pelo contrário, considerados negócios legítimos, não apenas entre os gregos, mas também nas outras nações, como o prova a história dos tempos antigos" (in Lev., Cap. X, p. 57).

Em conseqüência, na falta de uma potestade natural,

³⁰ A expressão é de Richard Tuck, in O pensamento político de Platão à OTAN (O estado cético), p. 99.

legítima e eficaz para impor comportamentos uniformemente, nada que um homem faça pode vir a ser considerado propriamente injusto. Onde não há leis não cabe alegar descumprimento, e cada um se vê impingido a legislar em causa própria tendo em vista as condutas que toma por úteis ou prejudiciais à realização de seus fins, mesmo que para tanto precise recorrer à solução extremada de matar um semelhante.

No estado de natureza, também é impossível falar em direito de propriedade na ausência de critérios prévios e universalmente válidos para regular seu exercício. A natureza não oferece distinção entre o *meu* e o *teu*, de modo que "só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo" (in Lev., Cap. XIII, p. 77). E esta é precisamente aquela miserável condição em que todos têm direito a tudo ao mesmo tempo em que ninguém tem direito a nada.

Quanto a esta parte da teoria de Hobbes, é recomendável uma leitura cautelosa para não lhe exagerar o sentido. Embora o *Leviatã* possa oferecer margem a hesitações, esse direito natural a todas as coisas não se exprime por algo totalmente arbitrário, por uma desculpa a qualquer ato em qualquer circunstância. Hobbes realmente afirma a liberdade de cada homem para, na condição natural, usar seu próprio poder "de maneira que quiser", mas desde que o faça para assegurar "a preservação de sua própria

existência, ou seja, de sua vida" (in Lev., Cap. XIV, p. 78).

Dá-se, porém, que mesmo o reconhecimento desse "código moral mínimo" ³¹ é irrelevante para acomodar o conflito dentro de limites não destrutivos. Porque, afinal de contas, quem poderá julgar, no estado de natureza, sobre o que conduz à autoconservação se não o próprio indivíduo ao se sentir ameaçado? ³². Como bem assinala Richard Tuck, "há uma incerteza radical na maioria dos casos acerca de qual a atitude que realmente nos preservará, e não se pode dizer que alguém está errado na sua crença sincera sobre o que é melhor para ele" ³³.

Entregues então ao sabor de julgamentos privados não coincidentes, os homens afundam num ambiente de ações instáveis e de insegurança generalizada.

e) A ineficácia da razão

O homem é um ser de razão, mas isto pouco lhe adianta quando em estado de natureza, porque não há como a sua racionalidade possa, sozinha, se afirmar sobre a grande tendência humana ao conflito. Senão, veja-se:

A razão de que fala Hobbes é uma faculdade

³¹ Ibidem, p. 88.

³² Hobbes escreveu: "...na condição de simples natureza, ...os homens são...juizes do acerto de seus próprios temores" (in Lev., Cap. XIV, p. 82).

³³ Richard Tuck, in O pensamento político de Platão à OTAN (O estado cético), p. 107.

adquirida, não inata (cf. Lev., Cap. V, p. 30) e, portanto, da qual nem todos os homens são plenamente dotados. Consiste minimamente numa operação de cálculo. É um exercício de lógica que permite antecipar, a partir do conhecimento das causas, quais são os meios necessários à realização de certos fins. Bobbio traduz a razão hobbesiana dizendo tratar-se de um raciocínio do tipo "se queres A, deves B" 34

A equação racional de Hobbes parte de um axioma, quer dizer, de uma premissa auto-demonstrável, evidente por si mesma, incontroversa: todos os homens, ou ao menos a grande totalidade deles, têm interesse na preservação de sua existência. Desta única e admissível verdade universal, deriva a grande regra geral da razão, pela qual os homens estão proibidos de fazer tudo o que possa destruir sua vida ou de deixar de fazer tudo o que possam contribuir para melhor conservá-la (cf. Lev., Cap. XIV, p. 78). Nada mais apropriado, portanto, do que abandonar a condição natural em que se encontram.

Para que os homens realizem seus desígnios de uma vida boa e segura, a razão - sob a forma de "leis de natureza" 35 - lhes sugere então que: 1) Procurem a paz e a

³⁴ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 38.

³⁵ A respeito de uma aparente contradição entre a recusa de Hobbes à lei natural cristã e a admissão de uma nova forma de lei natural fundada na razão, ambas expressões do jusnaturalismo, é oportuno ler o que escreveu Norberto Bobbio: "Quando Hobbes diz que a reta razão faz parte da natureza humana, pretende dizer que o homem é capaz não só de conhecer *per causas*, mas também de agir *per fines*, ou seja, de seguir regras que lhe indiquem os meios adequados para atingir os fins almejados

sigam, sempre que houver esperança de alcançá-la; 2) Concordem, para tanto, em renunciar ao seu direito original a todas as coisas, impondo entre si uma diminuição equivalente de liberdade e; 3) Honrem os acordos que celebrarem.

Além desse três ditames da razão [dictates of reason], e que são politicamente os mais relevantes, Hobbes enumera outros tantos, para ao final resumí-los todos no conhecido lema evangélico "faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti" (cf. Lev., Cap. XIV, p. 78/79, e Cap. XV, p. 86/93). Se todos assim procedessem, percebendo à luz da razão as boas conseqüências que daí adviriam, a conversão humana estaria cumprida sem mais o que.

No entanto, isto é impossível de ocorrer espontaneamente, na condição natural. Em primeiro lugar, a maior parte dos homens tem dificuldades de alcançar a plenitude da razão, isto é, de executar cálculos de maior extensão e complexidade, de guiar-se por um "método bom e ordenado" (in Lev., Cap. V, p. 30) para relacionar causas e conseqüências que se colocam fora do nível mais elementar das obviedades. Excetuosos os poucos homens de ciência, entre os quais Hobbes certamente incluía a si próprio, o

(como o são, precisamente, as normas técnicas). O que desencadeou as mais contrastantes discussões, e fez enlouquecer os críticos, é que Hobbes chamou essas regras prudenciais de "leis naturais". Mas essa denominação é apenas uma homenagem à tradição: na realidade, esses ditames da razão não são absolutamente leis, se por lei se entende o comando de uma pessoa dotada de autoridade..." (in Thomas Hobbes, p. 38).

restante tende só a "contar até certo grau" (Ibidem), governando as suas ações segundo "a boa ou má fortuna" (Ibidem) imediatamente visíveis, no plano do curto prazo.

Por exemplo. Em vez de aceitar privar-se da liberdade e do direito irrestritos que a natureza lhes confere, os homens, quando deixados só a mercê dos ditames da razão, preferem mantê-los intactos, dominados que estão pela perspectiva do benefício mais próximo e aparente, sem compreender que é na limitação equânime daqueles direitos e liberdades que reside a possibilidade de que elas sejam exercidas, ainda que com limites, e que só assim os homens podem se ver livres do jugo arbitrário que mutuamente se impõem quando desprotegidos da razão.

As complicações aumentam à medida que, embora existam e sejam válidos no regime de natureza, os ditames da razão são por si só ineficazes para coagir os homens a sua observância. Eles obrigam, no dizer de Hobbes, "*in foro interno*", em consciência, mas não "*in foro externo*", quer dizer, infundindo a obrigação de que sejam respeitados (cf. Lev., Cap. XV, p. 94). É por isso que nada impede um indivíduo de, após ter pactuado com outros em nome da paz no estado de natureza, descumprir impunemente o que anteriormente firmou.

E quando se considera, como Hobbes, que "nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem" (in

Lev., Cap. XIV, p. 79/80), fácil perceber porque os ditames da razão, para que tenham efeito, dependem de algo mais que torne seu acatamento obrigatório. Afinal quem, em pleno gozo de seu juízo, se disporia a agir de conformidade com eles sem ter a garantia de que os outros também o farão? Quem aceitaria para si o papel de cordeiro estando na iminência de seu a traiçoadado por um lobo?

E a natureza, como visto há pouco, não fornece essa autoridade coatora de que os homens precisam.

f) O desenfreamento das paixões

A par de todas essas considerações de cunho objetivo - e que por si só já seriam o bastante -, Hobbes oferece ainda, ao longo de todo o Leviatã, uma opinião pessoal e subjetiva sobre o homem reveladora do mais profundo desencanto e, como se disse em outro capítulo, nada lisonjeira. Para ele, a maior parte do gênero humano tende para a avareza, a ambição, a concupiscência, a rapina, a vingança, a parcialidade, o orgulho, a frivolidade, a preguiça, etc. (cf. Lev., Cap. XIV, p. 85, Cap. XVII, p. 103, Cap. XVIII, p. 113, e Cap. XXX, p. 204). São quase incontáveis os qualificativos negativos com que Hobbes constrói a imagem humana.

Por óbvio, essas paixões humanas mesquinhas encontram no estado de natureza o ambiente propício para aflorar livremente. Lá, não há um poder capaz de reprimi-las

e impedir que graces impunemente. Em nome da sobrevivência, que só o próprio indivíduo pode garantir a si próprio, e diante da ausência de um direito único e de abrangência geral, tudo é válido, inclusive aquilo que, em outras circunstâncias, pareceria uma iniquidade.

A justificação racional

A união de todos esses postulados caracteriza o chamado estado de natureza hobbesiano ³⁶, cuja descrição pode ser agora oferecida nos seguintes termos: a busca permanente e incessante de poder para realizar a ambição pessoal, numa situação em que os bens disponíveis são insuficientes para satisfazer a todos ilimitadamente, ao mesmo tempo em que os homens são todos eles iguais em capacidade de luta e livres de compromissos sociais, com o agravante de que, pela carência de uma ordem legal-racional que a todos vincule e obrigue, cada indivíduo tem o direito de agir conforme as recomendações de seu juízo particular para se proteger.

Ligando assim entre si seus princípios naturalistas por elos sólidos e bem ajustados, Hobbes faz emergir as conseqüências que vinha desde o início perseguindo. Onde tudo conspira contra uma vida de harmonia social, precipita-se a fronteira da violência. O estado de natureza degenera

³⁶ No *Leviatã*, Hobbes não recorre à expressão "estado de natureza", consagrada, na verdade, pelo uso constante que lhe deu a crítica. Hobbes fala em "condição natural da humanidade".

em estado de guerra, no qual todos são levados a se engajar para sobreviver, e o progresso histórico do homem resulta comprometido. É isto que Hobbes definitivamente conclui naqueles que são talvez os trechos mais conhecidos do Leviatã:

"Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum [common power] capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra [war]./.../ 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 artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo da morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta" (in Lev., Cap. XIII, p.75/76).

Logo se há de ver aonde Hobbes chega com tudo isso. Se a natureza é a força que predispõe os homens para a anarquia e para o conflito, o Estado deverá ser construído de maneira tal que possa dirigi-los para a ordem e para a paz. E ele precisará ser soberanamente forte porque, do contrário, não há como coagi-los a manter-se de acordo com os ditames da razão nem como garantir o gozo do mais sagrado

de todos os bens, que é a vida, uma vida próspera e segura.

A PERSPECTIVA HISTÓRICA

Recurso às fontes históricas

A maior parte do quanto foi dito no tópico precedente constitui conteúdos que fluem abertamente da obra de Hobbes. Trata-se, por assim dizer, de evidências do próprio texto. Delas porém, e em que pese ter sido este o caminho escolhido por Hobbes, não é possível deduzir, com inteireza e rigor, toda a justificação dessa gigantesca potência que é o Estado hobbesiano. Há vários elementos importantes e auxiliares da compreensão que pertencem a uma dimensão muito mais histórica do que puramente racionalista.

Ainda que brevemente, é preciso conhecer o que estava ao redor de Hobbes enquanto ele escrevia e que referências tinha ele do passado imediato de seu tempo. Com isto, pensamos, será possível lançar alguma luz sobre a teoria do estado de natureza e quem sabe chegar ao entendimento das mais profundas raízes do Leviatã, raízes que, por nele estarem apenas subentendidas, precisam ser buscadas com auxílio de outras fontes. Decisivamente, interessa aqui fazer uma incursão à Idade Média e à Inglaterra do século XVII.

Organização do poder na Idade Média

Hobbes é um autor renascentista, um homem da Idade

Moderna. Seu modelo de Estado, nós veremos, expressa radical contraposição à forma de organização do poder típica do período medieval, quase não havendo como não reconhecer, entre uma coisa e outra, uma nítida relação antitética. É, pois, de uma importância imensa que se compreenda este fenômeno histórico ao qual Hobbes tão vigorosamente reagiu, ainda mais quando se observa, como faremos oportunamente, que o Leviatã é, no final das contas, a negação do chamado Estado Medieval.

Descontada a conhecida polêmica a respeito da denominação Estado Medieval, tida como imprópria por alguns autores, existe uma concordância quase geral quanto ao perfil básico das formações políticas do período.

Conforme observa Hermann Heller, "é patente o fato de que durante meio milênio, na Idade Média, não existiu Estado no sentido de uma unidade de dominação" ³⁷, um poder central superior a todas as demais instâncias sociais, atuando de modo contínuo e independente dentro de um território precisamente delimitado.

No interior dos reinos medievais, o poder estatal se achava limitado pelos numerosos depositários de poder feudais, corporativos e municipais; no exterior, pela Igreja, com sua pretensão de superioridade universal e desconsideração das fronteiras políticas, e pelo Imperador,

³⁷ Hermann Heller, in Teoria do Estado, p. 158.

que buscava estender seu domínio por sobre um conglomerado de vários reinos ³⁸.

O quadro que Heller oferece nesta passagem é ilustrativo da época: "O Estado feudal não conheceu uma relação de súdito de caráter unitário, nem uma ordem jurídica unitária, nem um poder estatal unitário, no sentido em que nós o compreendemos. Os tribunais das cortes dos senhores territoriais, a justiça isenta do clero, os tribunais do povo, os tribunais municipais e o tribunal real ditam as suas sentenças com uma independência quase absoluta uns de outros e segundo as suas próprias representações jurídicas" ³⁹.

O Estado não tinha nem o monopólio da legislação, nem o monopólio da jurisdição. As relações de subordinação à autoridade revestiam-se na verdade de um caráter privado. A par de todos os poderes formalmente superiores, o senhor feudal exercia "a sua própria administração de superioridade" nas terras que eram de sua propriedade ⁴⁰. A lei, no sentido de comando geral, não existia. "O contrato era a instituição jurídica universal" ⁴¹.

Heller anota que, mesmo quando essa intensa desagregação é parcialmente superada pela reunião dos

³⁸ Ibidem, cf. p. 158/159.

³⁹ Ibidem, p. 160.

⁴⁰ Ibidem, p. 163.

⁴¹ Ibidem, p. 168.

inúmeros poderes existentes nos chamados estamentos, permanece a divisa^o do poder, não mais na forma pluralista, mas na base de um dualismo de Estado. E acrescenta: "Ambas as partes, príncipe e estamentos, afirmam ter o melhor direito; ambas dispõem de um completo aparelhamento do próprio poder: funcionários, tribunais, finanças próprias, e inclusive exército e representação diplomática próprios"
42.

Wolkmer, por sua vez, relaciona os seguintes itens para caracterizar o Estado Medieval: "a) distinção e choque entre poder espiritual e poder temporal; b) a infinita multiplicidade de centros internos de poder político, distribuídos aos nobres, bispos, universidades, reinos, entidades intermediárias, estamentos, organizações e corporações de ofício, etc.; c) a presença e prática de um sistema jurídico múltiplo e consuetudinário (do costume), embasado em regalias nobiliárquicas; d) por último, laços de dependência pessoal, hierarquia de privilégios, descentralização política e produção baseada na posse da terra" 43.

Como conseqüência de tudo isso, vem a propósito a afirmação de Dallari, segundo a qual "desde logo se percebe que, no Estado Medieval, a ordem era bastante precária", com "uma permanente instabilidade política, econômica e social,

42 Ibidem, p. 160/161.

43 Antônio Carlos Wolkmer, in Elementos para uma crítica do Estado, p. 24.

gerando uma intensa necessidade de ordem e de autoridade"⁴⁴. Ao que completa Heller, com apoio de uma citação que não podia ser mais curiosa: "A desagregação política e as constantes lutas das corporações entre si e contra o príncipe produziram uma geral intranqüilidade e uma terrível ausência de direito. "Uma guerra geral de todos contra todos originou-se no interior das nações" (Ranke, *Gesch. d. roman. u. german. Völker*, p. XXXII)"⁴⁵.

A própria arquitetura típica do período assinala a mais retumbante expressão das preocupações cotidianas do homem medieval. Escreve André Maurois que, "durante toda a Idade Média, a habitação das classes ricas fora uma casa fortificada, construída para resistir a um assédio e para abrigar soldados"⁴⁶. Tem-se, pois, um cenário de vida muito mais voltado para a defesa do que para o bem-estar, o que não pode ser outra coisa senão sintoma de permanente desconfiança social, com cada particular provendo por si só a segurança de seus bens e famílias.

Decorrido o tempo, já no final do período, o elevado grau de dissociação política passou a constituir-se também num impedimento a que se pudesse fazer face a várias necessidades emergentes. Heller exemplifica contando que o emprego das novas descobertas na área das comunicações e

⁴⁴ Dalmo de Abreu Dallari, in *Elementos de teoria geral do Estado*, p. 58/59.

⁴⁵ Hermann Heller, in *Teoria do Estado*, p. 161.

⁴⁶ André Maurois, in *História da Inglaterra*, p. 173.

principalmente a evolução das técnicas de guerra, com a substituição da cavalaria por exércitos com armas de fogo, demandando custos elevados, exigiam a centralização e a racionalização das despesas ⁴⁷, coisa impossível de acontecer enquanto vigorasse o status político medieval.

Desponta assim a urgência de uma administração unitária dos interesses comuns. Para sustento do exército e da burocracia, deriva a necessidade de constituição de um patrimônio de Estado, o que por sua vez reclama um sistema de impostos de alcance indiscriminado, sem isenções, "aplicáveis a todos os súditos, sem levar em conta o seu nascimento nem o estamento a que pertencessem" ⁴⁸. A união de todos "num grande ente comum" ⁴⁹ já é uma questão de sobrevivência. "Um Estado - diz Heller - que não utilizasse as revolucionárias inovações técnicas... e não amoldasse a elas a sua administração, ver-se-ia condenado a uma decadência inevitável" ⁵⁰.

Haveria muitíssimo mais a estudar e dizer sobre a organização do poder na Idade Média, não fosse o objetivo destas poucas linhas o de chamar a atenção para duas deficiências cruciais do período: o Estado Medieval era, a

⁴⁷ Hermann Heller, in Teoria do Estado, p. 163/164.

⁴⁸ Ibidem, p. 166.

⁴⁹ Citado por Heller, Dahlmann escreveu: "O que a vida separara em nós trataram de unir os impostos na segunda metade da Idade Média; neles vai implícita a idéia de que, inclusive em épocas de paz, fazemos parte de um grande ente comum que a todos interessa e que nos impõe sacrifícios" (in Teoria do Estado, p. 166).

⁵⁰ Ibidem, p. 164.

um só tempo, um grande entrave para a paz política (condição para garantia da vida) e para o progresso que a ciência reclamava, justamente as duas conseqüências que há pouco vimos Hobbes apontar como decorrência necessária do estado de natureza.

As Igrejas e o Estado

Por longos séculos, essa intensa diluição e conseqüente fragilidade do poder civil, herdada da queda do Império Romano, aliada ao desenvolvimento do monoteísmo judeu-cristão, permitiu ao clero católico uma posição de superioridade. Com efeito, ao passo que a autoridade civil se achava fragmentada, o cristianismo arrebatara desde o seu advento quase indistintamente a alma dos povos ocidentais, constituindo-se na única potência a qual todos se achavam vinculados. Decorre daí, do universalismo cristão, a poderosa influência da Igreja de Roma sobre governos e nações. A instituição eclesiástica era então superior ao Estado, ou mesmo com ele se confundia, exercendo atribuições que seriam hoje impensáveis.

Ocorre entretanto que, assim como favoreceu por longo tempo a supremacia do clero, a debilidade das instituições estatais propriamente ditas conduziria, no final da Idade Média, como vimos, ao estabelecimento de um novo status político, fundado na necessidade de ordem, e que acabou por se consubstanciar no surgimento dos grandes

Estados nacionais, que pouco a pouco foram expropriando os inúmeros centros de poder periféricos existentes no interior do Estado em favor de uma administração centralizada exercida agora com exclusividade pela instituição monárquica. Desde então o choque entre o rei e o Papa, o Estado e a Igreja, entre os chamados poder temporal e espiritual, era fatal.

E isto porque, à esta altura, só a Igreja podia ainda rivalizar com o poder central do rei, limitando-o externamente na defesa de seus interesses econômicos. A luta entre o novo Estado e o papado romano pela soberania, isto é, pelo poder de mando em última instância, não pôde ser decidida sem traumas e muito sangue derramado. Pois é certo que "uma Igreja que conta de dez a doze séculos tem fortes raízes, e o rei mais poderoso não as arranca sem encontrar alguma resistência" 51. Especialmente na Inglaterra, quando se considera, conforme anotou E. L. Woodward, "que há indícios de que o cristianismo foi introduzido na Britânia bastante cedo e que, como em toda parte, também aqui subiu bastante na escala social, depois de ter sido adotado pelos imperadores no século IV" 52.

Depois que, na Alemanha, o teólogo Martin Lutero (1483-1546) introduziu com a Reforma a "primeira fenda no

51 André Maurois, in História da Inglaterra, p. 197.

52 E. L. Woodward, in Uma História da Inglaterra, p. 15.

universalismo cristão" ⁵³, fora aberto o caminho da contestação às prerrogativas do clero católico. Na Inglaterra do século de nascimento de Hobbes (século XVI), um episódio envolvendo o casal real Henrique VIII e Catarina de Aragão levou ao rompimento com Roma, fato este que repercutiria intensamente por mais de um século à frente, chegando até o tempo em que é escrito o Leviata (1651). Tendo o Papa se recusado a autorizar o divórcio do rei, que desejava uma rainha capaz de lhe dar um herdeiro e sucessor varão (o estado de saúde de Catarina impedia Henrique de ter razoável expectativa), o casamento acabou sendo declarado nulo por ato unilateral do Parlamento, casando-se o rei em seguida, em 1533, com Ana Boleyn, já grávida àquela altura. Henrique foi então excomungado.

Cumpria-lhe agora subjugar a Igreja. Conta André Maurois que o Parlamento convocado pelo rei "votou sucessivamente o Estatuto das Apelações, que proibia as apelações para Roma; o Ato de Supremacia, que fazia do rei 'o único e supremo chefe da Igreja da Inglaterra', lhe atribuía tanto a jurisdição espiritual quanto a jurisdição civil e lhe dava o direito de reformar e reprimir erros e heresias; enfim o Ato de Sucessão, que anulava o primeiro casamento..." e desconstituía os direitos sucessórios da filha tida com Catarina ⁵⁴. "A Inglaterra já não devia ter

⁵³ A expressão é de Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 66.

⁵⁴ André Maurois, in História da Inglaterra, p. 197.

dois senhores, duas justiças, dois sistemas de impostos" 55.

Foram dissolvidos os mosteiros, confiscados os bens da Igreja e introduzida a religião anglicana. E mais: "A comédia do divórcio tornava-se monstruosa tragédia. Monges, em grande número, foram enforcados, estripados, cortados em pedaços. Em alguns condados, os católicos, tomados de justo horror à narração dessas carnagens humanas, revoltaram-se; foram vencidos" 56. Até mesmo um dos mais brilhantes homens do reino, o chanceler Thomas More, autor da clássica obra *A Utopia*, disposto a só tolerar uma reforma prudente e moderada, foi decapitado ao lado de um importante bispo de nome Fischer. "As cabeças desses dois grandes homens apodreceram penduradas à entrada da ponte de Londres" 57.

Henrique VIII teve em boa medida o apoio popular. Já bem consolidado o sentimento nacional, os ingleses não toleravam mais a preferência de Roma às duas potências continentais rivais, Espanha e França. Estavam ainda influenciados por testemunhos sobre as condições de vida monásticas, "que revelaram alguns escândalos muito graves, alguma evidência de piedade e muito mais de mundanismo e leviano desfrute das receitas" 58. Além do que, à medida em que as atenções do homem se voltavam para o progresso técnico, as despesas com a Igreja para realizar "objetivos

55 *Ibidem*, p. 196.

56 *Ibidem*, p. 198.

57 *Ibidem*, p. 197.

58 E. L. Woodward, in *Uma História da Inglaterra*, p. 96/97.

de oração e contemplação já não estavam em harmonia com as idéias da época" 59.

Mas, como se disse, não é fácil dissolver um poder tão imenso e duradouro. Na Europa Continental, especialmente nos países governados por príncipes católicos, caso da Espanha, a guerra religiosa promovida por Roma em nome da supressão da heresia foi terrivelmente brutal. Na própria Inglaterra, após a subida ao trono de Maria Tudor 60, rainha devotada a Roma num país cuja capital já pendia para o protestantismo e que se deixou desposar por Felipe, filho do rei da Espanha, a reação católica foi marcada pela violência, cuja finalidade era purificar a nação e reconciliar o país com a velha tradição.

"A crueldade das suas perseguições contra os protestantes", relata André Maurois, "... lhe valeu o cognome de Maria, a Sanguinária/.../. A 20 de janeiro de 1555, fora restabelecida a lei contra a heresia; a 22, as comissões começaram a funcionar; a 3 de fevereiro, o primeiro padre casado foi queimado em Smithfield. Cerca de trezentos mártires protestantes pareceram nas chamas. Esse suplício era tão horroroso que os assistentes, para abreviá-lo, traziam saquinhos de pólvora que amarravam ao pescoço das vítimas. Os próprios carrascos, também repugnados, não

59 Ibidem, p. 97.

60 Maria Tudor era filha de Henrique VIII. Fora destituída dos seus direitos sucessórios por ocasião do divórcio do rei com a sua mãe Catarina. No entanto, como o filho Eduardo VI, tido em casamento posterior de Henrique com Joana Seymor, morreu cedo, acabou ela herdando o trono inglês.

se opunham" 61.

Depois de morte de Maria Tudor, Isabel 62, filha de Ana Boleyn e Henrique VIII, é coroada rainha e, também excomungada por uma bula papal, restaura, com apoio do povo, o compromisso anglicano, produzindo um igual número de vítimas do fanatismo religioso durante o seu reinado. "Havia até quem dissesse que o Papa teria de bom grado absolvido o assassinio de Isabel" 63. E quase repetindo as palavras de seu pai, Isabel "afirmou a sua completa supremacia em todas as 'causas e coisas', tanto temporais como espirituais, e declarou que 'nenhum príncipe estrangeiro, prelado, Estado ou potentado' tinha autoridade temporal ou espiritual dentro da Inglaterra" 64.

Dá-se, porém, que todo esse processo de vulneração da Igreja Católica Romana irá estimular o surgimento de seitas alternativas dentro da própria Inglaterra, as quais irão questionar também a Igreja anglicana. Esta, com a principal diferença de estar submetida ao rei como seu governador supremo, representando autêntica religião de Estado, muito mantinha ainda de similitude com as velhas estruturas, a par de observar um ritual diferenciado. E logo se há de perceber que, àquela altura, vacilar quanto à adesão à Igreja anglicana significava afrontar o poder do

61 André Maurois, in História da Inglaterra, p. 209.

62 Isabel subiu ao trono porque Maria Tudor não deixou filhos.

63 André Maurois, in História da Inglaterra, p. 216.

64 E. L. Woodward, in Uma História da Inglaterra, p. 100.

rei.

Já no começo do reinado de Jaime I, em torno de 1604, destacam-se os "puritanos" ou "presbiterianos", fanáticos representantes de uma seita não conformista, que desejavam "apagar os últimos vestígios do cerimonial romano e suprimir todas as hierarquias..., não reconheciam os bispos anglicanos..., almejavam reorganizar o Estado inspirando-se somente na Bíblia e fazer administrar a Inglaterra pelos Anciões da Igreja" ⁶⁵. Rejeitados rispidamente pelo monarca quando tentaram lhe impor suas doutrinas durante um debate teológico, prometeram fazer a verdade de sua fé prevalecer contra o próprio rei ⁶⁶.

De registrar ainda a existência dos "Independentes", que condenam tanto o episcopado anglicano quanto o puritanismo. Estes "recusavam reconhecer uma Igreja de Estado, quer fosse do tipo inglês, quer do tipo escocês; uma Igreja era tão somente um grupo de cristãos, unidos somente pela sua vontade" ⁶⁷. É já aí um apelo à liberdade individual, contrastando com os rigores do culto religioso obrigatório imposto aos súditos.

E depois de tudo, percebe-se que, se a Inglaterra estava no caminho de vencer o confronto com o papado romano, ainda assim persistia o conflito entre o poder dos homens e

⁶⁵ André Maurois, in História da Inglaterra, p. 216/217.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 245.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 245.

o poder de Deus. Porque, conforme escreve Norberto Bobbio, "apesar da ruptura do universalismo religioso, nenhuma Igreja renunciara à pretensão da Igreja romana de ser a única intérprete autorizada da lei de Deus e, portanto, de ser superior ao Estado; isso vale tanto para as igrejas nacionais reformadas e para a Igreja anglicana quanto para as seitas não conformistas" ⁶⁸. Em suma: a doutrina de todas as Igrejas ia no sentido da afirmação de que a obediência às leis de Deus devia ter precedência sobre o respeito às leis civis.

Thomas Hobbes, nascido em 1588, cresceu nesse ambiente de fanatismo, insubordinação e matança. O problema religioso era a tal ponto grave que, em 1605, católicos rebelados chegaram muito próximo de consumir o crime máximo, na chamada Conspiração da Pólvora, cujo plano consistia em "matar ao mesmo tempo o rei, os Lords e aqueles dos Comuns que estivessem presentes, fazendo ir pelos ares a Câmara dos Lords no momento em que todos ali estivessem presentes" ⁶⁹. Os conspiradores falharam, mas a ameaça ao Estado seria uma constante ainda por longas décadas.

A causa religiosa, somavam-se em todo continente novas doutrinas políticas revolucionárias que exaltavam a rebelião e a resistência contra o poder constituído. E

⁶⁸ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 54.

⁶⁹ Andre Maurois, in História da Inglaterra, p. 243. Na seqüência desta passagem, o autor descreve pormenorizadamente a história da Conspiração da Pólvora.

"assim", conclui Bobbio, "na primeira metade do Século XVII [lembra-se que o Leviatã é publicado em 1651]... abriu-se uma crise de autoridade que lançou a Europa na desordem e na anarquia, ameaçando levar de roldão aquela unidade do poder público sem a qual, como diz Rousseau..., 'nem o Estado nem o governo jamais serão bem constituídos' " 70.

A guerra civil na Inglaterra

Nessa primeira metade do Século XVII, tempo da juventude e maturidade de Hobbes, a Inglaterra experimentaria ainda outro fator de instabilidade política, representado pelo conflito entre o Parlamento e o Rei. Os primeiros sinais de confronto começaram no reinado de Jaime I (1603 a 1625), transformando-se em fato aberto no governo de seu sucessor, o filho Carlos I (1625 a 1646) ⁷¹. São várias as origens e os episódios que passo a passo foram marcando o choque entre ambos os lados, mas para nós, segundo os contornos deste capítulo, interessa muito mais o relato dos efeitos do que das causas. Quanto a estas, diga-se apenas, de modo genérico, que diziam respeito a crescentes exigências dos Comuns no sentido da limitação das prerrogativas do poder real.

⁷⁰ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 67.

⁷¹ Alguns estudiosos situam o reinado de Carlos I entre 1625 e 1649, isto é, entre a subida ao trono e a sua execução em praça pública em 1649. No entanto, dado que, desde 1646, com a vitória do Parlamento e a fuga e prisão de Carlos I, este deixou de governar de fato enquanto se procurava negociar as condições de paz e o seu eventual retorno ao poder, entendo ser aquele último o ano do fim do seu reinado.

O ápice do conflito deu-se em janeiro de 1642, quando o rei determinou a prisão de cinco membros do Parlamento que lhe eram hostis. O próprio Carlos dirigiu-se em pessoa ao Parlamento, acompanhado de homens armados, para dar cabo da missão. Além do vexame de não encontrar os adversários, os quais, previamente avisados, fugiram, o fato foi especialmente grave porque o rei, neste instante, saiu "do terreno legal, no qual sempre fora difícil atacá-lo" ⁷². Era então o começo da primeira guerra civil inglesa entre o partido real e o partido parlamentar.

Bobbio observa que, com a eclosão da guerra, "a própria existência do Estado é posta em perigo, prenunciando uma situação de anarquia longa e feroz, com toda a sua hediondez, na mente dos pacifistas, dos inimigos de toda turbulência, dos amantes da ordem, como Thomas Hobbes" ⁷³. As lutas campais se arrastam até 1645, quando o exército do Parlamento, comandado por Oliver Cromwell, derrota as tropas reais na famosa batalha de Naseby, decretando o fim da resistência do rei, tornado prisioneiro no ano seguinte, após ser entregue pelos escoceses, entre os quais Carlos I se encontrava desde a sua fuga de Oxford após a capitulação.

Prisioneiro, o rei não aceitou nenhuma das inúmeras condições de paz propostas pelo partido parlamentar nos anos que se seguiram. Finalmente, em 1649, Carlos I foi levado a

⁷² K. L. Woodward, in *Uma História da Inglaterra*, p. 123.

⁷³ Norberto Bobbio, in *Thomas Hobbes*, p. 72.

juízo, numa cerimônia ilegal "que não incluiu qualquer juiz inglês" ⁷⁴, e acabou sendo decapitado em praça pública. O poder agora estava todo ele nas mãos do Parlamento. Mas não por muito tempo. É que os frutos da guerra eram amargos também para os vencedores. O Parlamento não tinha a necessária experiência de governo, fato ainda mais grave em se tratando de um país desorganizado pela guerra, com mendigos por todos os cantos, e atravessado por fanatismos religiosos.

Desapontado, sentindo traída a sua fé nos novos governantes, a 20 de abril de 1653, Oliver Cromwell, comandante do exército que garantiu o triunfo dos rebeldes, decide dissolver o Parlamento num ato de força. Ingressando no salão de sessões, proferiu um breve discurso: "Vamos, vamos", diz ele, "basta de tudo isto. Eu vou por fim à vossa parolagem... Julgais ser um Parlamento; não sois um Parlamento... Alguns dentre vós são bêbados, outros são rufiões... Ide-vos embora, digo-vos eu...." ⁷⁵. A partir daí, Cromwell governou, apoiado pelo exército, como rei de fato até morrer, só não sendo rei no nome.

O resumo de todos esses lances aponta, como se viu, para um período de pouco mais de uma década de governo

⁷⁴ E. L. Woodward, in *Uma História da Inglaterra*, p. 128. A respeito dessa afirmação, observe-se apenas que a queixa formulada pelo autor pode soar um tanto fora de propósito, porque, em se tratando de um ato revolucionário, o julgamento do rei certamente prescindiria da observância de ritos legais. De outro modo, não haveria que se falar em revolução, pelo menos no sentido adequado do termo, que designa, entre outros, uma ruptura da ordem jurídica.

⁷⁵ André Maurois, in *História da Inglaterra*, p. 282.

incerto, de um Estado em vias de dissolução. Entre 1642 e 1645, a guerra civil; de 1646 a 1649, um rei que, embora rei, estava prisioneiro do Parlamento, que procurava forçá-lo a negociar a limitação de seu poder; de 1649 a 1653, uma país à deriva com o Parlamento no poder desde a execução de Carlos I.

A isso, some-se ainda a tese de Machpherson, segundo a qual a Inglaterra do século XVII constituía, do ponto de vista econômico, uma sociedade já bastante competitiva, guiando-se pela nova ética mercantilista, de modo que os critérios de aferição do valor e do poder um homem ligavam-se unicamente à maior ou menor quantidade de riqueza acumulada. "A riqueza derivada das operações de mercado acumulou-se até o ponto em que seus detentores estão em condições de desafiar um Estado cuja poder de taxaço vêm como uma usurpaço de seus direitos. O desafio é bem sucedido porque eles têm o dinheiro para abastecer um exército..." 76.

A justificação histórica

De todos estas tragédias, Hobbes fora, como disse Bobbio, "um expectador aterrorizado" 77. E quando se tem em mente a resistência, embora agonizante, das velhas estruturas medievais, o choque entre a Igreja e o Estado

76 C.B. Machpherson, in A teoria política do individualismo possessivo, p. 77.

77 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 54.

naquele período de transição de era, o conflito entre a Coroa e o Parlamento na Inglaterra do Século XVII, e ainda o novo sistema nascente de relações econômicas vislumbrado por Macpherson, ocasiões em que o equilíbrio das forças em luta tornou mais penosa, sangrenta e demorada a definição histórica do detentor do poder político no moderno Estado nascente, é possível que se compreenda mais facilmente porque Hobbes chamou a atenção para a necessidade de instituição de um modelo de Estado em que a soberania se acha tão inexoravelmente concentrada em uma só entidade, em que o poder é único, comum e superior a tudo e todos, coisa que a muitos de nós parece hoje tão terrível e extravagante.

A conclusão aqui é a mesma que aquela à qual se chega a partir da teoria hobbesiana do estado de natureza. Ora, se o equilíbrio de poder conduziu os homens a lutas dilaceradoras, sintomáticas da guerra, da morte, da anarquia e da miséria, não há saída que não seja o desequilíbrio do poder, isto é, a concentração de todo o poder numa única e indesejável espada, de modo a que a ordem seja mantida e a paz obtida.

O ESTADO DE NATUREZA INTERPRETADO

Argumentamos no início que existem dois pontos de partida possíveis para identificar as razões pelas quais o Estado hobbesiano haveria de consistir nessa potência incontrastável que conhecemos, titulando o primeiro de

"perspectiva racional" e o segundo de "perspectiva histórica". Procuramos mostrar que, seja por onde for, o Estado hobbesiano encontra sua justificação na necessidade que tem o homem de superar um status político marcado pela divisão do poder entre pessoas, grupos e instituições que, almejando para si a soberania [poder de mando em última instância], relutam em reconhecê-la em favor de outrem e combatem mutuamente, instaurando o caos.

A pergunta que se haverá de fazer aqui é como duas perspectivas de análise tão díspares, uma delas partindo de uma discussão sobre a ordem natural, portanto de caráter universal, e a outra de uma situação histórica concreta, portanto delimitada espaço-temporalmente, podem ter sido consideradas quase como sinônimas para efeitos de encontrar o fundamento do Estado em Hobbes. Afinal, dir-se-á, ou uma coisa ou outra: ou o Estado Leviatã resulta de uma dedução racional sobre a vida do homem no regime de pura natureza, valendo universalmente, ou então da aguda percepção política de um pensador erudito que, diante das conturbações de seu tempo, rendeu-se ao reconhecimento de condições históricas que por si só evidenciavam a presença de uma nova ordem política.

Entretanto, julgamos haver uma resposta a tais perplexidades. É que, conforme veremos a seguir, embora concebido num sistema lógico-dedutivo (daí porque comumente se diz "racional", i.e., alcançado pelo raciocínio lógico),

o estado de natureza hobbesiano é também realista, "muito mais ... do que o de Locke e, naturalmente, o de Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade* (que pretende ser histórico e não é)" ⁷⁸, além de ter sido, em parte, concebido em linguagem figurada. E é justamente isto que o torna, em certa medida, admissível, independentemente do que contra ele digam eventuais estudos de antropologia moderna. Mas isto é o que veremos a seguir.

O realismo de Hobbes

É sabido que essa idéia de um estado de total anarquia, isolamento e conflito veio de ser em geral recebida com relutância, por vezes até ironizada e combatida com certo menosprezo. Ao que parece, os críticos encontraram dificuldades em localizar um cenário real que pudesse corresponder à hipótese teórica do estado de natureza, bem como aos postulados que a sustentam, e por isso a refutaram como inconsistente. Mas cabe verificar se Hobbes de fato se permitiu trair por uma lacuna de tal ordem, deixando passar em branco uma tese vital à sua lógica; ou se, em verdade, a elasticidade do conceito é que acabou por nem sempre ser bem compreendida.

Uma linha de interpretação das mais difundidas é aquela que toma o estado de natureza hobbesiano por uma referência exclusiva ao homem primitivo, ou mesmo àqueles

⁷⁸ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 37.

grupos que se mantiveram indiferentemente à margem do processo civilizatório, vivendo ainda hoje como nos remotos inícios da humanidade. Neste particular, a objeção maior caminha no sentido de que Hobbes foi incoerente, uma vez que, ao caracterizar a condição humana natural, ele ocasionalmente mencionou algumas atitudes, sentimentos e instrumentos de defesa só admissíveis e imagináveis em uma situação mais evoluída do desenvolvimento histórico, tais como o uso de armas e a vigilância dos cofres contra o assédio de inimigos.

A crítica, porém, não procede, porque se filia a uma leitura restritiva do que seja o estado de natureza, sem perceber a sua exata função dentro do sistema teórico hobbesiano. Conforme assinalou Macpherson, com muito mais correção, o estado de natureza é fundamentalmente uma "hipótese lógica" ⁷⁹, ou, como prefere Bobbio, "uma pura hipótese da razão" ⁸⁰. Assim, significa uma projeção feita por Hobbes da situação em que se encontrariam os homens na hipótese de estarem unicamente diante da natureza, entendida esta como o conjunto das coisas existentes por si só no universo, independentemente de qualquer intervenção humana.

Partindo de Macpherson ⁸¹, pode-se traduzir isto da

⁷⁹ C.B. Macpherson, in *A teoria política do individualismo possessivo*, p. 32.

⁸⁰ Norberto Bobbio, in *Thomas Hobbes*, p. 36.

⁸¹ Macpherson escreveu: "Seu estado de natureza é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos ... se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos" (in *A teoria política do individualismo possessivo*, p. 33).

seguinte forma. Remova-se do mundo tudo aquilo que resulta da influência humana, aí incluídos o Estado, os governantes e as leis, que são obra do homem, e veja-se então o que resta, sendo certo que aquilo que restar pertencerá à esfera da natureza, isto é, ao conjunto das coisas naturalmente dadas, de qualquer modo existentes. Ora, para Hobbes, excluída a intervenção humana, o que verdadeiramente sobra é um grande vazio, pelo menos do ponto de vista da inexistência de uma força natural capaz de coordenar as ações humanas.

O máximo que a natureza fornece aos homens é o seu instinto de sobrevivência, mas nela não há nada, nenhuma lei celestial anterior, que diga de que modo eles devem se conduzir para realizar seus desejos vitais e os obrigue a seguir este ou aquele caminho, ao mesmo tempo em que não existe entre os homens nada que se assemelhe a uma espécie de solidariedade social inata. O efeito de uma vida regrada é atribuição da própria humanidade, agindo por sua vontade e criando meios eficazes de ordenação social, tão logo possa ela se aperceber, pela razão e pelo medo, dos perigos da condição natural.

Portanto, não é necessariamente de um estágio inicial da humanidade que Hobbes nos fala. Quando ele se reporta a homens em estado de natureza, na verdade está se referindo a homens que vivem de maneira análoga àquela em que presumivelmente se achariam se fosse possível situá-los

num meio absolutamente congênito, espontâneo, neutro, natural. E tal situação seria aquela que vimos algumas páginas atrás.

O estado de natureza é, nesse sentido, uma abstração que tanto pode representar a vida humana antes da constituição do Estado, quanto depois da sua desconstituição. Ora serve para indicar retrospectivamente como teria sido antes do Estado, ora para projetar hipoteticamente como viria a ser no caso de extinção do Estado, e ora para descrever historicamente como efetivamente ocorreu nos lugares onde o Estado foi dissolvido ou era soberanamente imperfeito. Onde quer que - seja passado, presente ou futuro - estejam presentes as suas características, o estado de natureza é o modo de vida vigente.

Melhor do que ninguém, quem autoriza esta interpretação é o próprio Hobbes quando, no *Leviatã*, claramente superpõe a hipótese do estado de natureza a pelo menos três cenários específicos (cf. *Lev.*, Cap. XIII, p. 76/77). Bem entendido, ver-se-á que o estado de natureza é uma hipótese racional genérica, na qual a selvageria pré-histórica é somente uma das espécies aplicáveis, aliás, aquela a qual Hobbes deu menos importância.

Como bem percebeu Bobbio, "o estado de natureza que ele [Hobbes] sempre tem em mente e descreve como guerra de

todos contra todos é, na verdade, a guerra civil que dilacerou seu próprio país" ⁸². E, de fato, Hobbes declara isso com todas as letras no Leviatã: "Seja como for, é fácil conceber qual seria o modo de vida quando não havia poder comum a rezear, através do modo de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil" (in Lev., Cap. XIII, p. 76).

Ora, qual poderia ser a descrição de uma guerra civil senão a de um mundo em que, pelo esfacelamento do poder estatal, imperam a moral, o direito e a justiça privadas, num "salve-se quem puder" anárquico, irracional, passional e sangrento, onde várias autoridades e poderes concorrem em busca de afirmação pela força bruta e onde o desenvolvimento tomba à mercê da falta de garantias para os negócios e os investimentos?

Note-se, portanto, que o estado de natureza não se relaciona única e necessariamente com a idéia de uma fase pré-estatal. Antes, e com traços de realismo sobre cuja alegada ausência muitos se apoiaram para desqualificá-la, é uma alusão explícita àquela situação caótica na qual se encontram povos que um dia haviam já experimentado a vida ordeira e pacífica sob a tutela do Estado, sendo válida para qualquer conjuntura em que a autoridade estatal constituída

⁸² Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 36/37.

se dissolve ou é fraca, como se os homens retornassem para aquele mundo sem leis e ordem que Hobbes racionalmente presumiu.

Nada há então de impróprio em que, entre os malogros do estado de natureza, Hobbes tenha incluído o acirramento de paixões humanas socialmente adquiridas. Entende-se: falava ele sobre homens com sentimentos - na feliz expressão de Macpherson - moldados pelo viver civilizado, agora vivendo fora da civilização; e de sentimentos muitos deles deploráveis, mas que sob a égide do Estado podiam ser mantidos sob controle, coisa já impossível de se assegurar fora dela. Não há contradição, mas apenas uma construção intelectual complexa e de encaixes variáveis.

A propósito, pense-se só por um instante nas características do estado de natureza hobbesiano e confronte-se-as com a descrição dos historiadores sobre as instituições políticas medievais. Nos dois casos, o poder aparece fracionado entre inúmeros depositários, ninguém detém a soberania, há uma multiplicidade de sistemas ético-legais incidindo ao mesmo tempo sobre um mesmo espaço, as lideranças são mais instáveis porque dependem basicamente do sucesso na guerra, vive-se em permanente desconfiança, e assim por diante. Tais semelhanças são tanto mais importantes quando se atenta, conforme veremos, que o Estado hobbesiano - antítese do estado de natureza - historicamente corresponde ao chamado Estado Moderno, antítese do Estado

Medieval.

Que Hobbes deu à hipótese do estado de natureza um sentido abrangente parece ficar mais claro e definitivo quando ele ainda a transporta para o plano das relações internacionais, outro cenário por ele explicitamente considerado. Aí, já não são os indivíduos de uma certa nação que conflitam entre si em virtude da falta ou do desaparecimento do poder que lhes impunha limites, mas sim os Estados soberanos vistos isoladamente na grande constelação mundial de Estados. "Por causa de sua independência", diz Hobbes, eles "vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude de gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos..." (in lev., Cap. XIII, p. 77).

Como páginas atrás foi observado acerca dos homens quando se falou do naturalismo ético de Hobbes, aqui cada Estado poderia e até deveria acionar sua defesa sempre que tal coisa aprouvesse a seus interesses de soberania, ainda que o preço fosse a guerra. Pois é de novamente perguntar sobre quem pode julgar a respeito do que leva à conservação de um Estado se não ele próprio ao ver-se em perigo. A História, a propósito, prova que Hobbes estava bem menos equivocado do que se pretendeu afirmar.

Inexistindo algo do tipo de um Estado Universal, com

representatividade e legitimidade reconhecidas para editar leis inter-estatais e aplicá-las eficazmente, o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado têm sido ao longo dos tempos definidos por critérios bem particulares. E isto por mais que o direito internacional público tenha porventura hoje evoluído. Essas considerações nós fazemos com alguma licenciosidade interpretativa, porque, neste nível de relações, Hobbes não chegou a propor uma solução, talvez por julgá-la irrealizável.

A propósito, vale transcrever uma comparação feita por Bobbio entre Vico e Hobbes:

"Para Vico, o estado bestial é histórico, quer dizer, encontra-se na origem da verdadeira história da humanidade; para Hobbes, trata-se de uma hipótese racional, que deriva da imaginação do que seria a vida do homem se não houvesse um poder comum a impedir o desencadeamento dos instintos, mas é também o estado ao qual a humanidade está destinada a retornar sempre que falta a autoridade estatal (como ocorreu na guerra civil inglesa, e como acontece costumeiramente nas relações entre Estados, que se relacionam entre si como se estivessem em estado natural)"
83.

Isto posto, cremos ser razoável concluir que, se não descermos aos detalhes menores, não há incompatibilidade

⁸³ Norberto Bobbio, in Teoria sobre as formas de governo, p. 119.

incontornável entre a justificação racional e a justificação histórica do Estado hobbesiano. Pelo contrário, ambas se completam necessariamente, à medida que é a partir de análise histórica dos eventos relacionados à época de Hobbes que a própria teoria do estado de natureza ganha seu sentido. E se Thomas Hobbes privilegiou abertamente o que chamamos de "perspectiva racional", em detrimento da outra, bem mais plausível, melhor razão não há de haver que não a de ter sido ele justamente um filósofo racionalista do Século XVII, mas sem deixar que isso, no entanto, jamais o tivesse afastado da realidade à qual estavam vinculadas as suas idéias, produzindo uma espécie de filosofia ao mesmo tempo racionalista e empirista ⁸⁴.

O exagero de Hobbes

Quem viu razões para não concordar com a teoria do estado de natureza foi o utilitarista Jeremias Bentham, conterrâneo de Hobbes e nome também insigne da história do pensamento. Escrevendo quando já decorrera mais de um século da publicação do *Leviatã*, Bentham corretamente percebe que a idéia de uma sociedade natural contém uma valoração francamente negativa, à qual se contrapõe a idéia positiva da sociedade política, esta representando a superação dos inconvenientes daquela.

⁸⁴ Esta tese, defendendo a combinação entre racionalismo e empirismo na filosofia de Hobbes, é exposta, por exemplo, no texto apócrifo de introdução à edição brasileira do *Leviatã* que aqui utilizamos. Sobre empirismo e racionalismo, Agostinho Ramalho Marques Neto faz um apanhado em sua obra *A ciência do Direito: conceito, objeto e método*, p. 2 a 10.

A nota pretensamente distintiva entre uma e outra estaria, segundo a interpretação de Bentham, na ausência ou presença absolutas de um hábito de obediência vinculando governantes e governados. Existindo tal hábito, viver-se-ia em estado de sociedade política; do contrário, em estado de sociedade natural (ou estado de natureza). Na primeira situação, existe sujeição a um poder supremo e tem-se o governo perfeito; na segunda, não há sujeição de espécie alguma e o desgoverno é total. Esta a leitura que Bentham faz da teoria.

Sua objeção, a partir daí, é a seguinte. Desde que se raciocine cuidadosamente, perceber-se-á que a experiência histórica oferece pouquíssimos exemplos, se é que oferece algum, de sociedades em que o hábito de obediência tenha estado perfeitamente presente ou perfeitamente ausente. "Si reflexionamos un poco, nos daremos cuenta de que entre ambos estados no hay esa neta separación que tales denominaciones y definiciones nos hubieran permitido, a primera vista, esperar. Ocurre lo mismo que con la luz y la oscuridad; por distintas que puedan parecernos tales ideas, al oír sus nombres, las cosas en si mismas no tienen límites precisos de separación" ⁸⁵ .

O que Bentham pondera é que os defensores da dicotomia sociedade natural/sociedade política (estado de

⁸⁵ Jeremias Bentham, in Fragmento sobre el gobierno, p. 47/48.

natureza/Estado) falharam ao estabelecê-la na base de pólos extremos, estanques, sem admitir meio-termos. Isto é inverossímil, pensa Bentham, porque a relação política de mando e obediência subsiste mesmo quando a organização social é a mais precária. Do mesmo modo, inversamente, a simples existência de uma forma elevada de civilização não é o bastante para assegurar a observância de todos os cidadãos aos comandos da autoridade constituída.

A idéia que me parece estar por detrás destas afirmações é a de que o poder é um fenômeno social básico. Onde quer que exista um grupo de homens, ele se manifestará, seja de que forma for, imprimindo algum grau de coordenação das ações individuais. Admitir o estado de natureza, isto é, a hipótese de comunidades vivendo em condição absolutamente dissoluta, sem qualquer controle ou regramento, seria acolher uma teoria anti-histórica, desprovida das mais elementares noções de relações humanas.

Ao fazer suas considerações, Bentham não cita Hobbes nominalmente, embora seja muito provável que o tivesse em mente ⁸⁶. Em que pese a força de seus argumentos, ainda assim Hobbes não é alcançado. De pronto, deve-se novamente advertir que o Leviatã é uma obra íntegra, de uma densidade

⁸⁶ É possível que, ao falar sobre o estado de natureza, Bentham considerasse, além de Hobbes e em que pesem as variações teóricas, o pensamento de John Locke, mas muito improvavelmente o de Rousseau. É que o Fragmento, de Bentham, foi publicado na Inglaterra já em 1748, ao passo que as idéias de Rousseau só a partir de 1750 passaram a ser conhecidas na França, sendo que o Contrato Social, obra mais conhecida de Rousseau, apareceu só em 1762.

talvez poucas vezes equiparável, e como tal qualquer leitura parcial torna-se perigosa e ameaça comprometer a interpretação dos conteúdos singulares.

Hobbes cuida especificamente do estado de natureza na Primeira Parte (Do Homem), mas a compreensão de suas idéias a esse respeito exige que o leitor domine, ainda, no mínimo, toda a Segunda Parte (Do Estado). A razão disso é que, reconhecendo-se o estado de natureza e o Estado propriamente dito como termos antitéticos, tudo quanto sobre um deles for observado interessa para a definição do outro, inclusive porque isso permite um exercício de eliminação das características de um e, em decorrência, de melhor caracterização do outro. E, com efeito, muito daquilo que Hobbes pensa sobre o estado de natureza só poder ser abstraído nos capítulos em que o objeto é a sociedade política, o Estado.

Se isto pudesse ter sido levado em conta, teria sido de ver que, a rigor, não é a presença ou a ausência da relação de mando ou obediência o que distingue a sociedade natural da sociedade política, mas sim a qualidade dessa relação. Em decorrência das condições objetivas que a natureza oferece, o tipo de poder que se instaura no estado de natureza é unicamente fundado num sistema de relações de força, e como tal sujeito a toda espécie de contestação e instabilidade. É o poder eventual e arbitrário de um homem ou grupo numa determinada situação de fato, um poder que, em

virtude da igualdade natural de todos os homens, é incapaz de se elevar por muito tempo, mas só enquanto não for dominado por outro. É um poder de iguais sobre iguais, e portanto por demais vulnerável.

Quando Hobbes dá a entender que o estado de natureza se caracteriza pela falta de poder, ele não se refere à falta de um poder qualquer, mas sim da falta de um tipo de poder constituído com uma série de qualidades que só a ele são peculiares. E este é, para ele, o poder de um Estado soberanamente constituído, cuja descrição e virtudes complementares, entre elas a legitimidade contratual e a natureza institucional, só aparecem na Segunda Parte do Leviatã. Sua supremacia deriva do fato de que se estabelece numa relação entre partes desiguais, qual sejam, o Estado, pessoa pública, síntese da força de todo o povo que o criou e legitimou, e o indivíduo isolado, sendo por isso irresistível e apto a contornar a conflitualidade humana. É este tipo de poder, cujas características ainda serão melhor esclarecidas em momento adequado, que o estado de natureza não conhece.

Para Bobbio, "a passagem do estado de natureza para o Estado Civil, que é a passagem do Não-Estado para o Estado, representa também a passagem de um Estado não jurídico, onde não existe um direito objetivo universalmente válido, sustentado por uma força comum, mas existem somente direitos subjetivos sustentados pela força de cada um e por

isso mesmo relações de força, para o Estado jurídico, isto é, para o Estado que é fundado num ato jurídico, como é o pacto através do qual os indivíduos se associam e colocam em comum os próprios bens e as próprias forças para atribuí-las a um só soberano, que, uma vez constituído, é fonte única e exclusiva do direito positivo" 87 .

Mas mesmo admitindo-se um certo exagero em Hobbes na descrição do estado de natureza, tem isto lá a sua explicação. Ao tempo de seus escritos políticos, Hobbes estava bem menos interessado em filosofar para a posteridade - conquanto este tenha sido o resultado natural de seu gênio privilegiado - do que em intervir diretamente na realidade tumultuária da Inglaterra em que viveu. Por isso recorreu a algumas doses de simbologia de impacto popular, organizando o estado de natureza "deliberadamente como caso-limite" 88 e o representando "como absurdo exatamente para que, por contraste, seja ressaltada a razoabilidade do estado civil" 89 .

E, afinal, o próprio Bentham, do alto de sua sabedoria, disso tinha a mais cristalina consciência, ao dizer que: "Quizá hubo un tiempo en que esta y otras ficciones fueron útiles. No niego que alguna obra política haya podido hacerse con instrumentos de este tipo, y que esa

87 Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de Política, Vol. 1, verbete Direito, p. 350, por Norberto Bobbio.

88 C.B. Macpherson, in A teoria política do individualismo possessivo, p. 58.

89 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 78.

obra, habida cuenta de las circunstancias del momento, difícilmente hubiera podido ser llevada a cabo por otros medios" 90 .

Por derradeiro, contra tudo isso poder-se-ia opor, ainda, a consideração de ser improvável um estado de beligerância contínua no regime de simples natureza, com os indivíduos nele envolvidos o tempo inteiro. Mas Hobbes não fala necessariamente da guerra em sentido literal, em curso efetivo, com as armas em fogo. Para que o conflito seja permanente e alienante, basta uma atitude de guerra, a espera interminável de sua explosão. "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" (in *Lev.*, Cap. XIII, p. 76). E não pode haver garantia do contrário onde não há Estado.

Síntese do estado de natureza

Ao cabo dessa reflexões, o que parece permitido concluir?

- 1) Que, observados o espírito e a extensão do seu

⁹⁰ Jeremias Bentham, in *Fragmento sobre el gobierno*, p. 62/63. Nesta passagem, Bentham está se referindo mais diretamente à teoria do contrato social, mas não há dúvida de que o comentário abrange também a teoria do estado de natureza.

significado, a hipótese do estado de natureza hobbesiano não é tão fora de propósito como muitas vezes se pretendeu inferir ⁹¹ ;

2) Que, embora funcionando como uma suposição lógica acerca dos prejuízos que resultariam da falta do poder estatal, ela contém elementos inegáveis de realismo e até mesmo de verdade histórica, desde que, tal como Hobbes, se considere a guerra civil, por exemplo, como uma de suas manifestações reais;

3) Que, conquanto procurando adequá-la aos rigores do saber científico através da elaboração de uma admirável cadeia de postulados naturalistas, Hobbes valeu-se propositadamente do emprego de expressões hiperbólicas ⁹² (guerra, morte, miséria, etc.) para tornar suas idéias mais facilmente assimiláveis;

4) Que, bem entendido, o estado de natureza é característico de todo agrupamento de homens carecedor de um poder único, superior e comum a todos (um poder soberano),

⁹¹ Veja-se, por exemplo, o que escreveu Del Vecchio: "...nada há de mais contrário à verdade do que a tese, segundo a qual um estado de isolamento e total anarquia (denominado "estado de natureza") teria precedido o estado de convivência social" (in Teoria do Estado, p. 22). E ainda o que disse Machpherson: "Em primeiro lugar, a teoria de Hobbes sobre a natureza humana tem parecido tão inaceitável, pelo menos como a teoria universal que Hobbes proclamava ser..." (in Teoria política do individualismo possessivo, p. 24). E ainda o que disse Calmon: "O troglodlita de Hobbes é desconhecido na classificação dos homens primários" (in Curso de teoria geral do Estado, p. 50).

⁹² Os termos são de Norberto Bobbio e foram retirados do seguinte trecho: "Guerra de todos contra todos é uma expressão hiperbólica./.../ A hipérbole serve somente para fazer compreender que se trata de um estado intolerável, do qual o homem precisa sair mais cedo ou mais tarde..." (in Thomas Hobbes, p. 38).

capaz de impor e promover uma ordem social duradoura e pacífica;

5) Que, reduzido a seus mínimos termos, o estado de natureza é a ausência do Estado, ou dizendo de modo redundante, do Estado soberano.

UMA MEDIDA HISTÓRICA

Thomas Hobbes viveu um tempo anormalmente conturbado. Suas referências mais imediatas estavam associadas aos percalços de uma passagem de era, entremeando uma cultura de longos séculos que lentamente desmoronava com outra que vinha para justamente apagar-lhe todos os vestígios. A mesma espécie de tensão social que dera causa à decadência medieval persistia agora na forma de conflito entre os poderes tradicionais que resistiam e aqueles que procuravam tomar assento na nova sociedade moderna. Na própria Inglaterra de Hobbes as mudanças foram dolorosas.

Os males que observou, Hobbes parece ter atribuído à indefinição quanto a quem devesse, entre tantos pretendentes, ter o poder e o direito de organizar a vida do homem em comunidade. Nisto viu ele as razões de tantas desgraças, e daí concluiu por uma desesperadora necessidade de ordem cuja aquisição dependia, a contrário senso, da existência de uma única fonte de poder, qual fosse, o Estado. Nesse sentido é que justificou a exigência de criação do Estado pelos homens através de um pacto social,

de modo a que pudessem superar a imperfeita condição em que se encontravam.

Bom de ver, para evitar a impressão de que estaríamos diante de uma explicação essencialmente comum, que a preocupação de Hobbes não foi a de justificar o Estado a partir da idéia de que os homens apenas necessitam de um certo rumo, mas sim de que absolutamente precisam de todo rumo. Porque, em verdade, lançando aqui mão de expressões utilizadas por Bobbio ⁹³, o que Hobbes fundamentou foi não a necessidade uma autoridade qualquer, de mínima intervenção, mas "o excesso de autoridade", o que conseqüentemente fez a partir de uma teoria radical sobre "o excesso de liberdade". Portanto, Hobbes fundamentou a urgência de um Estado tão grandioso quanto grandiosa lhe parecia ser a predisposição dos homens ao conflito na conjuntura em que estavam colocados.

Todavia, Hobbes não pôde explicar a necessidade do Leviatã "como decorrência de condições existenciais da sociedade", ou "produto de condições históricas" ⁹⁴, de acordo com as propostas das teorias organicistas do Século XIX. Com efeito, Hobbes teria sido anacrônico se tivesse, em seu tempo, desenvolvido um entendimento dessa ordem. Quando se deu conta das fatalidades da história, e vendo-se forçado, amante que era da paz e da erudição tranquila, a

⁹³ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 60.

⁹⁴ Pedro Calmon, in Curso de Teoria geral do Estado, p. 55/52

admiti-las em virtude do que se passava ao redor de si, em seu próprio país e também no continente europeu, acabou por fazê-lo com as idéias e os métodos que estavam à altura de sua época.

Racionalista convicto, no confronto - característico daquele tempo - entre Deus e o homem como explicação da política (ver Cap. II), optou pelo segundo, porquanto embora reconhecendo o primeiro como "infinito, onipotente e eterno", sentiu-se obrigado a confessá-lo como "incompreensível" e "acima do ... entendimento" (in Lev., Cap. XII, p. 66). Dessa escolha, construiu uma teoria racional sobre o Estado, começando por projetar o homem hipoteticamente na natureza pura, daí deduzindo que, sem a tutela do grande Leviatã, a humanidade estaria condenada a uma vida indigna, de solidão, sordidez e pobreza.

A esta altura, cumpre então reconhecer que se Hobbes pretendia atribuir ao estado de natureza, base de seu sistema filosófico, o valor de um imperativo universal, válido para todo tempo e lugar, estava sem razão, porque a história das instituições políticas nos mostra que, por longos séculos, os homens puderam prescindir do Leviatã, organizando-se politicamente de modos diversos, como na antiguidade clássica, por exemplo. E, nesse caso, os fundamentos apresentados por Hobbes haveriam de ser realmente recusados, bem assim a nossa tentativa de nele compatibilizar o racional com o real.

Entretanto, se estivermos dispostos a dar à obra de Hobbes uma medida histórica, lendo o seu estado de natureza prioritariamente como uma forma renascentista de expressar a realidade presente e descontando-lhe os propositais exageros, talvez possamos admitir que o Leviata de fato representava um estágio necessário para superação de um determinado status político cuja continuidade teria realmente deixado por mais tempo a humanidade em estado de guerra. Neste caso, não deixam de ser razoáveis as teses que Hobbes defendeu. Porque, afinal, ou se elevava a soberania tal como ele a concebeu, ou então talvez o caos não se tivesse dissipado, ao menos até que se achasse uma solução alternativa.

A ORIGEM DO LEVIATÃ

Sumário:

Uma pergunta-chave.

Origem do Estado segundo Hobbes.

Origem do Estado na história do pensamento. Três "atitudes" básicas. O Estado de origem sobrenatural. O Estado de origem racional. O Estado de origem histórico-social.

O pacto interpretado. Ponto de vista teórico. Ponto de vista pragmático. Síntese da teoria do pacto.

Resultado: laicização e legitimidade.

*"This is the generation of that great
Leviathan" (T. Hobbes)*

UMA PERGUNTA-CHAVE

Frisamos já por mais de uma vez que as propostas políticas de Thomas Hobbes foram formuladas a partir da contraposição Não-Estado/Estado, isto é, a partir do contraste entre a vida do homem sem o Estado (sociedade natural) e sob o Estado (sociedade política), de modo que a primeira face da antítese estaria a justificar a segunda. Nesse sentido, o Estado aparecerá então como o momento de superação das graves deficiências do Não-Estado, contornando-as através de uma disciplina tão rígida e forte quanto a tendência humana à insociabilidade.

De acordo com a estrutura desta dissertação, tem-se que o capítulo I foi dedicado, em larga medida, à caracterização do Não-Estado, ao passo que os capítulos III e IV ocupar-se-ão predominantemente do Estado. Portanto, do modelo teórico construído "com base na grande dicotomia" ⁹⁵ estado de natureza/estado civil ou político, haveremos de ter visto, até o final desta dissertação, aquilo que Bobbio designa por "ponto de partida" (estado de natureza) e "ponto de chegada" (o Estado propriamente dito) da análise hobbesiana ⁹⁶. O quadro, porém, não estaria completo só com isso.

⁹⁵ A expressão "grande dicotomia" é utilizada por Norberto Bobbio quando examina os elementos do que chama "modelo jusnaturalista sobre a origem e o fundamento do Estado" (in Thomas Hobbes, p. 1.).

⁹⁶ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 3.

Com efeito, antes de seguir adiante e definir o Estado hobbesiano, falta indagar dos meios através dos quais os homens chegam de um ponto a outro. Porque conforme sugerimos anteriormente, a teoria do estado de natureza, matéria que pertence ao estudo do fundamento do Estado, não explica o surgimento deste, mas tão-somente indica a necessidade de sua existência. O problema do nascimento do Estado situa-se em estágio teórico posterior, embora correlato, e pertine, aqui sim, ao estudo da origem do Estado.

Como começa o Estado é a pergunta chave a esta altura, e não mais por que o Estado deve existir ou ser começado.

A resposta de Hobbes está em sua teoria do pacto ou contrato, elaborada de modo a explicar de que forma e por que meios os homens abandonam a sua condição natural e passam a viver em estado de sociedade política. Construção revolucionária do pensamento renascentista, a teoria do pacto foi adotada, como anota Bobbio, e "ainda que com notáveis variações de conteúdo, ... por todos os maiores filósofos políticos da época moderna. /.../, de Spinoza a Locke, de Pufendorf a Rousseau, de Kant ao primeiro Fichte e à miríade de kantianos menores que acompanham o fim da

escola do direito natural" 97.

Foi também duramente criticada, refutada e, no dizer de Calmon, suplantada a partir do século XVIII "pelo realismo (escola histórica, organicismo, objetivismo jurídico, etc.)" 98. E ainda assim há quem diga, como Bobbio, que ressurgiu agora revigorada, tornando-se "novamente de grande utilidade, na medida em que serve para explicar a função mediadora dos grandes conflitos sociais, própria do Estado Contemporâneo, mais que as teorias orgânicas em nome das quais o contratualismo foi abandonado" 99.

Enfim, tal como ocorre com relação ao estado de natureza, a teoria do pacto comporta em si, até nossos dias, aquele estupendo grau de polêmica que só os maiores gênios conseguiram atrair à sua volta. Seu exame é, para os fins deste estudo, indispensável. Para tanto, será útil seguir mais ou menos o método utilizado quando estudamos o fundamento do Estado. Primeiro, dar-se-á atenção preferencial ao texto literal da obra, apresentando a teoria do pacto com a linguagem do próprio Leviatã. Em seguida, buscar-se-á interpretar o sentido dos dizeres hobbesianos, de modo a então contextualizá-los historicamente e a fixar-

97 Norberto Bobbio, in op. cit., p. 1.

98 Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 34.

99 Norberto Bobbio, in Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política, p.

lhes os pontos fundamentais.

É como haveremos de tentar dar cabo a nosso tema.

ORIGEM DO ESTADO SEGUNDO HOBBS *

Ao final do capítulo XIII do Leviatã (Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria), é já possível perceber uma clara incursão a respeito da origem do Estado. De fato, após descrever o mundo insatisfatório do Não-Estado, Hobbes conclui: "É pois esta a miserável condição [ill condition] em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela [to come out of it], que em parte reside nas paixões [passions], e em parte em sua razão [reason]" (in Lev., Cap. XIII, p. 77).

Traduzindo isto, tem-se em princípio o seguinte raciocínio. De um lado, os homens temem a morte e desejam viver com segurança e conforto. De outro, sabem ou podem saber, através da razão e da ciência, que o estado de

* Neste capítulo, estudaremos o tratamento que Hobbes deu à idéia do contrato apenas parcialmente. Como se sabe, Hobbes propõe que o surgimento de um Estado pode ocorrer de duas formas, isto é, por instituição ou por aquisição - hipótese de conquista de um Estado por outro. Para Hobbes, mesmo neste segundo caso, o elemento do pacto está presente, posto que os vencidos aceitam - deliberam, portanto - se submeter ao vencedor em troca da preservação de suas vidas, as quais de outro modo estariam perdidas. O problema aqui é o da legitimação *post factum*. Embora tema de inegável interesse, não será objeto de exame, posto que demandaria quase que um capítulo à parte, tamanha a complexidade da matéria, o que não se coaduna com os objetivos gerais da presente dissertação. Ficaremos, por isso, limitados ao exame do contrato hobbesiano no que se refere à origem do Estado por instituição, que, a nosso ver, representa o aspecto de maior relevância no conjunto do seu contratualismo.

natureza constitui uma condição de vida inviável para os fins humanos, especialmente porque nele nada existe que possa obrigar seus semelhantes a respeitarem espontaneamente a máxima evangélica "faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti", ainda que a isso todos se comprometessem mutuamente.

"Pois" - conforme argumenta Hobbes - "se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição" (in Lev., Cap. XVII, p.104). Entretanto, isso é algo inútil de se esperar diante das condições objetivamente dadas pela natureza.

Assim, para realizar o desejo individual de uma vida boa e segura, os homens devem compreender que necessitam renunciar à sua condição natural; para tanto, há que se respeitar coletivamente os ditames da razão; para que tal ocorra efetivamente, é preciso temer as conseqüências ou as represálias por eventuais infrações; e assim se insinua a instituição do Estado, "para coagir aqueles que de outro modo violariam a sua fé" (in Lev., Cap. XIV, p. 82). Combinam-se aí, então, dois fatores distintos e associados

que fazem os homens caminhar em direção à sociedade política.

Em primeiro plano, as paixões, por elas entendendo-se os medos e os anseios que predispõem o homem tendo em vista seus fins; em segundo, a razão, que sugere os meios de satisfação dessas paixões. Nesse sentido, a criação do Estado é um imperativo racional, ou seja, o resultado final de um cálculo científico conseqüente, destinado a responder às demandas afetivas do homem. Mas afinal como, e por obra de quem, é criado o Estado, este poder capaz de "tornar constante e duradouro" o necessário acordo dos homens pela paz, dirigindo-lhes as "ações no sentido do benefício comum" (in Lev., Cap. XVII, p. 105) ?

Para Hobbes, "a única maneira de instituir um tal poder" consiste na realização de um "pacto [covenant] de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*". E assim dar-se-á "a geração daquele grande Leviatã" [great Leviathan] (in Lev., Cap. XVII, p. 105/106), permitindo ao homem escapar de sua miserável condição natural.

Portanto, estamos agora aptos a concluir que o Estado é, na visão de Hobbes, obra do próprio homem realizada através de um acordo de vontades, de onde se extrai que o pacto é o meio pelo qual ocorre a passagem do Não-Estado (estado de natureza) ao Estado (estado de civilização), ou, como traduziria Duverger com uso de uma analogia de grande inspiração, o meio pelo qual ocorre "a transição entre a animalidade e o homem racional, um pouco como a crisálida e a borboleta" 100.

Em resumo, de acordo com Polin, por mais adversas e perversas que sejam as condições objetivas com que o homem se depara, "o mecanismo da natureza não é um mecanismo cego, indefinidamente inacessível aos esforços humanos: o homem pode compor-lhe uma significação, pois o homem pode utilizá-lo em vista de seus objetivos". É verdade que "o desenrolar das causas e efeitos no mundo talvez não tenha sentido; em todo o caso, no campo em que suas forças atingem o homem, este pode razoavelmente construir-lhe um" 101.

ORIGEM DO ESTADO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Três "atitudes" básicas

100 Maurice Duverger, in *Os laranjais do Lago Balaton*, p. 18.

101 Raymond Polin, (O mecanismo social no estado civil) in *O pensamento político clássico*, p. 106.

A explicação hobbesiana da origem do Estado não foi a única oferecida ao longo dos tempos pelo pensamento político. Antes e depois de Hobbes, dele divergindo, outros filósofos de igual respeitabilidade se debruçaram sobre o tema, propondo cada um a sua própria solução. Também os homens no dia-a-dia de suas relações com o Estado tiveram de enfrentá-lo, ainda que de modo empírico. Considerando, porém, todas essas particulares expressões do ponto de vista de seus elementos estruturais, alguns estudiosos lograram agrupá-las a partir de suas semelhanças e diferenças em umas poucas correntes ou troncos comuns, cada qual refletindo a idéia dominante de determinada época e lugar.

Calmon, por exemplo, identificou três "atitudes" básicas diante do problema: "a) O Estado origina-se do sobrenatural, portanto da Providência, e é divino; b) O Estado provém da Lei, portando da razão, e é humano; c) O Estado deriva da História, portanto da evolução, e é social" 102. A primeira proposta é anterior a Hobbes e foi por ele justamente combatida; a segunda coincide com a época de Hobbes e, conforme já se haverá de ter percebido, foi por ele defendida; a terceira, por sua vez, é posterior a Hobbes, tendo se prestado a combatê-lo.

A elas, poder-se-ia talvez arrolar separadamente

102 Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 34.

ainda à tese aristotélica, segundo a qual, de acordo com Bobbio, o Estado nasce "como efeito de causas naturais" 103, o que nos colocaria diante de uma quarta posição. Mas seja como for, importa ter em mente a ressalva de Brian Redhead, para quem "nenhuma resposta existiu isolada, embora algumas tenham sido dominantes em alguns séculos; uma ou outra foi abandonada definitivamente, e a maioria ainda sobrevive aqui e ali com um grau maior ou menor de autoridade" 104.

Cumpre examiná-las isoladamente.

O Estado de origem sobrenatural

De acordo com Calmon, "o sentimento de autoridade confunde-se inicialmente com a idéia religiosa, que faz depender dos poderes celestiais o destino da tribo". Assim, na sociedade patriarcal-pastoril e nos estados orientais da antiguidade, "os homens dominam os instintos em virtude de um respeito superior, que está na crença e no subconsciente, não na inteligência crítica" 105. Chefe político e sacerdote são a mesma pessoa, agindo como se nela estivesse encarnado o espírito divino 106 e apresentando-se como descendente de

103 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 7.

104 Brian Redhead, (Introdução) in O pensamento político de Platão à OTAN, p. 7. Nesta passagem, o autor fala mais especificamente das teorias justificativas da obrigação política de obediência, mas estas, segundo se infere do texto, correspondem mais ou menos às teorias explicativas do surgimento do Estado, até porque ambas as temáticas estão correlacionadas. Parece válida, portanto, a citação dentro do nosso contexto.

105 Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 31.

106 "O homem é escravo da onipotência divina encarnada no padre e no príncipe. O soberano

forças cósmicas.

Excetuadas as duas grandes civilizações da antiguidade clássica, Grécia e Roma - que, segundo Calmon, desprenderam o Estado de sua contextura mística -, a explicação sobrenatural predominaria ainda, na essência da idéia, durante a Idade Média cristã, embora com uma formulação renovada. É que, com a ascensão do cristianismo (vale dizer, depois de Cristo), a Igreja passou a distinguir os governantes mundanos da entidade divina. Aqueles já não eram Deus encarnado, presente, como no oriente antigo, mas executores terrenos da Providência ¹⁰⁷.

Essa variação ocorreu, coerentemente, em face da doutrina segundo a qual, na terra, apenas Jesus Cristo tinha natureza divina, ou seja, era ele próprio Deus transformado em homem. Não assim com os outros, todos mortais comuns. Daí porque já não era mais possível atribuir aos reis e príncipes uma essência celestial, dado que isto os igualaria

participa do espírito divino: é sobrenatural, na sua sublime natureza, de pessoa sagrada. O faraó do Egito não é um magistrado, porém descendente das divindades que reinavam no Vale do Nilo./.../ A ordem que representa é a própria harmonia estabelecida pelas celestes influências. Os terríveis reis assírios intitulavam-se "vigários dos deuses", "favoritos dos grandes deuses": diziam-se instrumento implacável da paixão divina, destinados a suprimir a impiedade. O imperador da China tinha mandato do Céu... Os príncipes arianos da Índia, submissos à classe sacerdotal, declaravam-se detentores de partículas eternas da divina substância. O grande rei persa, cujo Império aparentava uma organização administrativa, um método mais inteligente de governo - era também sacerdote magno. Aparece nos baixos-relevos de Persépolis com o cetro na mão direita e, na esquerda, o vaso santo, de servidor de Ormuz" (Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 34/35).

¹⁰⁷ Ibidem, p. 38.

ao próprio Cristo, vulgarizando-o e dele retirando a sua posição de proeminência ¹⁰⁸. Ao Papa, na qualidade de sucessor de São Pedro, cabia o papel de representante e intérprete da palavra divina revelada.

Na Idade Média, portanto, a Igreja se transforma num fator independente e externo ao Estado. Antes, era ela componente próprio do Estado. Em que pese a relevância desse deslocamento, interessa aqui perceber que o princípio místico persistiu como resposta ao problema da origem do Estado, bem como justificando o dever de obediência. Conquanto não se podendo dizer mais detentores de "partículas eternas da divina substância" ¹⁰⁹, os governantes estão de todo modo aprisionados à vontade de Deus, pelo Papa semeada, porque daí provém todo o poder, segundo a idéia cristã de que "os destinos humanos estão submetidos à ordem celeste" ¹¹⁰.

O Estado é, pois, explicado inicialmente como encarnação do poder divino. Depois, na Idade Média, apenas

¹⁰⁸ De outro lado, não fosse a crença no "Deus feito homem", Jesus Cristo não teria então passado de apenas mais um líder terreno, ainda que dos mais sábios, e a Igreja talvez não tivesse tido supremacia sobre os governos temporais na Idade Média. Com efeito, escreveu Calmon: "Se fosse considerado [Jesus Cristo] como queriam os arianos, seria uma espécie de Confúcio, mestre da moral: a China... Como entenderam os judeus antes de São Paulo: uma espécie de Sócrates, mestre da verdade: a Grécia... Como o interpretaram os latinos, antes de Constantino: um reformador civil; Roma... Nas três hipóteses, pereceria, com o tempo, como pereceram as civilizações esgotadas. A eternidade está naquela essência divina" (Ibidem, p. 36).

¹⁰⁹ Conforme diziam os príncipes arianos da Índia. Ver nota nº 105 de rodapé.

¹¹⁰ Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 38. É verdade que os alguns filósofos medievais (Francisco de Vitória, por exemplo, citado por Calmon) defenderam, com base na doutrina cristã, a independência da autoridade civil em face do poder eclesiástico. Mas, na prática, prevaleceu um forte dualismo de poder.

como derivação desse poder, porquanto aqui os governantes civis já não se constituem de energia dos céus. São homens de carne e osso, mas mesmo assim comandando sob a tolerância de Deus e os olhos de Roma. No fundo, a explicação sobrenatural da origem do poder estatal não muda. Os governantes não são mais deuses, mas devem agir de acordo com as leis divinas, sob pena de ser retirado o poder que lhes foi delegado.

A propósito, muito antes, os hebreus já tinham pensado mais ou menos nestes termos. Uma das mais conhecidas passagens da história da humanidade revela exemplarmente o tipo de explicação que aqueles governantes ofereceram aos seus liderados para fazê-los ver de onde provinham o Estado e as leis que tinham o dever de obedecer. Efetivamente, foi dito aos judeus no passado, e eles nisso fervorosamente acreditaram, que "as tábuas do Sinai, Constituição de Israel, não foram inventadas pelo chefe, Moisés, que salvara o povo do longo cativeiro", e sim recebidas "prodigiosamente de Deus" ¹¹¹. Ou seja, Moisés, homem e líder terreno, porém, discípulo obediente do senhor, fonte de todo o poder.

O Estado de origem racional

Parece geralmente aceito que a Reforma de Lutero (1483-1546), o desenvolvimento da ciência, notadamente a

¹¹¹ Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 35/36.

física e a astronomia por Galileu (1564-1642), e o "Discurso Sobre o Método", de René Descartes (1596-1650), sinalizaram a ruína da filosofia política medieval. Desde entã_o, estava desencadeada a "rebelião racionalista" ¹¹² da Idade Moderna, de profunda repercussão entre os pensadores do Estado. Representou ela, como sintetizou Calmon, "um movimento de livre-exame, que combateu a Igreja de Roma com a revisão das Sagradas Escrituras" ¹¹³.

E visto como os dogmas religiosos iam pouco a pouco sendo postos em suspenso, decorrência da atitude de dúvida que contagiava os espíritos renascentistas, também a explicação sobrenatural da origem do Estado acabou por restar reexaminada. É que não podia ser crível uma "verdade" puramente transcendental, desligada de um investigação sensitiva do mundo. O nascimento do Estado passou a carecer, quase que inevitavelmente, de uma justificação materialista, algo tangível, terreno, plausível. Daí foi que caminharam os filósofos em direçã_o ao homem.

Póis é a partir dele, homem-matéria visível (e não de Deus-espírito invisível), que se deve explicar as instituições políticas, a sociedade civil. Thomas Hobbes foi

¹¹² A expressão é de Pedro Calmon, *ibidem*, p. 47.

¹¹³ *Ibidem*, p. 47. A propósito, não é dado deixar de anotar que Thomas Hobbes dedicou mais ou menos a metade do *Leviatã* à feitura de uma "exemplar exegese bíblica", conforme escreveu Bobbio (in *Thomas Hobbes*, p. 55). De fato, das quatro partes do *Leviatã*, as duas últimas (*Do Estado Cristão* e *Do Reino das Trevas*) ocupam-se da interpretação das Sagradas Escrituras.

fiel a esta premissa desde sempre no Leviatã. Primeiro, como vimos, deduziu da natureza do homem o fundamento do Estado, a necessidade de sua existência. Agora, deduzirá da sua qualidade de ser pensante a capacidade de reconhecer as limitações da condição natural, percebendo o quanto lhe interessa o Estado. E, finalmente, partindo desse interesse racional, responsabilizará o próprio homem pelo ato de criação do Estado.

Em suma, se o Estado existe é porque o homem o criou, e isto tendo em vista necessidades e interesses temporais (i.e., mundanos, não-espirituais) percebidos por sua própria inteligência. E eis aí, no que toca ao tema da origem do Estado, uma das principais funções da teoria do pacto na doutrina política de Hobbes: espantar a explicação mística sobre a procedência do poder estatal, fazendo-a residir num ato de razão e vontade livre do homem. O poder estatal deixa de ser explicado como emanção de Deus, passando a ser entendido como emanção do homem.

O Estado de origem histórico-social

Calmon situa o abandono do contratualismo no século XIX, a partir de quando o Estado passou a ser apresentado não mais como "obra do capricho humano, mas de lenta progressão histórica". Ou seja, "não surgiu como uma soma, de vontades individuais, senão como produto, de condições

históricas" 114. "O 'racionalismo' (o Estado é produto da razão) foi suplantado pelo 'realismo' ... - que se dispôs a representar e compreender o Estado, não como um fenômeno do livre-arbítrio humano, porém com um fato sociológico, temperado ao sabor da evolução cultural" 115.

As raízes das novas filosofias estavam associadas, segundo Calmon, a um desencanto com a explicação racional sobre a origem do Estado. É que, embora tivesse o contratualismo conduzido mais à frente (a partir de Locke) à instalação de métodos democráticos de escolha e controle dos governantes, ter-se-ia percebido posteriormente que, na essência e nos fins, o Estado não mudara. "Continuou - a despeito disto - policial, ativo, belicoso; ... força prepotente, à maneira dos velhos tempos, apenas com a alteração de rótulos, adotadas diferentes formalidades para o recrutamento dos chefes" 116.

Realmente, entendeu-se mais tarde que a participação popular (democracia formal) não assegurava conquistas efetivas (democracia real), estando a significar que a multidão não é assim tão senhora de seu destino, como Hobbes propusera. E, desse modo, se as instituições e as leis que o liberalismo europeu fundou na idéia contratualista - embora

114 Pedro Calmon, in Curso de teoria geral do Estado, p. 52.

115 Ibidem, p. 33/34.

116 Ibidem, p. 33.

dando-lhe um alcance nem de longe cogitado pelo Leviatã 117 - revelaram-se insuficientes, pareceu então justo concluir que a própria idéia de onde tudo se derivou era em si mesmo um equívoco, ou uma farsa.

Neste ponto, não é dado aprofundar sobre o conteúdo da matéria, posto que nosso objetivo aqui é fornecer um enquadramento meramente panorâmico. O que parece ser adequado observar é apenas que, para as novas escolas, o contratualismo consistiu somente em uma nova forma de mistificação a respeito da origem do Estado. A idéia da "vontade originária" foi acusada de ser, também ela, pura metafísica, tanto como a teoria do poder divino.

O PACTO INTERPRETADO

Ponto de vista teórico

A despeito da aparente superação do contratualismo 118, não parece aconselhável, todavia, descuidar de um fato

117 Não custa advertir que Hobbes não foi um autor liberal, em que pese ter sido a "figura mais alta" (in Bobbio, Thomas Hobbes, p. 1) do contratualismo. Para ele, os homens deliberam quanto ao Estado só no momento de sua instituição. Depois disso, no que toca ao exercício do poder, para o bem do próprio homem e conforme recomenda-lhe a razão, deve prevalecer a vontade do soberano, do Estado instituído, sendo certo que este, como síntese que é de todas as vontades individuais, só agirá em benefício dos súditos. Hobbes presume a vontade popular nos atos do Estado e, por isso mesmo, não vê necessidade de abrir-lhe vias institucionais de manifestação. O contratualismo, foi, no entanto, adotado por Locke, depois de Hobbes, ganhando nova feição, de modo que a vontade popular influísse, pelo Parlamento, também no exercício do governo.

118 Diz-se aparente superação porque, de acordo com Nicola Matteucci, "o contratualismo, parecendo haver saído de cena, tem ocupado recentemente um lugar central no campo da filosofia política", tendo entre seus "principais expoentes ... John Rawls...; James Buchanan...; Robert Nozick ..." (in Norberto Bobbio et alli, Dicionário de Política, Vol. 1, p. 282, verbete Contratualismo)

inelutável, o de que a obra de Thomas Hobbes sobreviveu como poucas ao curso dos séculos 119. E isto não pode indicar outra coisa senão que há em suas idéias, inclusive quanto à origem do Estado, um sentido e uma relevância que devem ser buscados pela crítica responsável, avessa ao preconceito. Do contrário, inexplicáveis seríamos nós, que ainda hoje o traduzimos, editamos, vendemos, compramos, lemos, estudamos, criticamos, etc.

As indagações e dificuldades que a teoria do pacto hobbesiano comporta, como de resto ocorre com toda a escola contratualista formada entre os séculos XVII e XVIII, são inúmeras e imensas, mas ainda assim, em que pese não se ter a pretensão de resolvê-las, é sempre possível tentar uma via para a compreensão. Julgamos que isto exige um rápido retorno às noções elementares sobre o chamado estado de natureza, "hipótese lógica negativa sobre como seria o homem fora do contexto social e político" 120, conforme visto em ocasião anterior (ver Cap. II, itens A perspectiva racional e O estado de natureza interpretado).

Fora do Estado, basicamente em face da inexistência

119 Bobbio, aliás, escreveu: "Se Hobbes efetivamente tivesse sido... mais filósofo do que político, mais teórico e príncipe dos heréticos do que *'statesmanlike writer'*..., seria impossível compreender por que sua doutrina permaneceu (sendo ainda hoje considerada) como um dos pilares - e será que todos esses pilares juntos passam de uma dúzia? - da história do pensamento político (in Thomas Hobbes, p. 197).

120 Norberto Bobbio et alli, Dicionário de Política, Vol. 1., p. 273, verbete Contratualismo, por Nicola Matteucci.

de um sistema jurídico pré-concebido na natureza, os homens seriam totalmente livres, cada qual podendo dirigir suas ações de acordo com regras particulares de prudência tendentes a assegurar a realização de suas vontades. Mas como os meios de satisfação são escassos, não havendo possibilidade de contemplar todos ao mesmo tempo, presume-se uma situação de conflito de vontades, que por sua vez geraria um estado de violência incompatível com os fins de preservação da vida, daí porque tem-se como necessário que os homens instituíam um poder capaz de ordenar as relações sociais.

Pois bem. Na lógica de Hobbes, o pacto (ou contrato) é o meio através do qual os homens, depois de perceberem pela razão as deficiências da condição natural, unificam aquela variedade de vontades singulares e conflitantes, transferindo o direito de dizer quais são as ações corretas - que antes pertencia a cada um - a uma entidade superior, única e comum a todos, de modo que seja tornada viável a convivência pelo advento do direito estatal. E aqui, mais uma vez nos vemos diante de uma construção intelectual predestinada à rejeição sumária, porque inverossímil, concretamente incogitável.

As perplexidades mais primárias - nem por isso insignificantes - são as seguintes: mas, afinal de contas, em que estágio da humanidade ter-se-ia pactuado semelhante

coisa; na pré-história, na antiguidade, no medievo; e em que lugar ou lugares; no mundo inteiro, só no ocidente, só no oriente; e quem teriam sido os contratantes; os primatas, os ingleses, os homens todos; e de que forma ter-se-ia manifestado o assentimento; levantando-se as mãos, com abaixo-assinado, por votação eletrônica? A ironia pode parecer ofensiva à inteligência, mas creiam, ela é útil, no sentido de que procura dar ênfase a um enfoque errôneo do problema.

Acontece que, postas nestes termos, ou mesmo em termos mais eruditos, essas perguntas não têm resposta, e jamais terão. E isto pelo simples fato de que Hobbes de modo algum pretendeu, com a idéia de pacto, descrever um evento já ocorrido no plano factual. Primeiro que, com relação aos governos pretéritos, tivesse ele porventura agido assim, o resultado seria, sem dúvida, a formulação de uma teoria anti-histórica, contrária inclusive à própria historiação que o Leviatã faz do passado. Pois, como se viu há pouco, os antigos acreditavam que o poder político emanava dos deuses, e por fé neles e na sua fúria aderiam aos comandos dos governantes, e não há dúvida de que, melhor do que ninguém, Hobbes disso tinha o mais seguro conhecimento 121.

121 Hobbes escreveu: "Portanto, os primeiros fundadores e legisladores de Estados entre os gentios, cujo objetivo era apenas manter o povo em obediência e paz, em todos os lugares tiveram os seguintes cuidados. Primeiro, o de incutir em suas mentes a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes da sua própria invenção, mas como os ditames de algum Deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceites. Assim, *Numa Pompílio* pretendia ter recebido na ninfa *Egéria* as cerimônias que institui entre os romanos; o primeiro rei e fundador do reino do *Peru* pretendia que ele e sua esposa eram filhos do Sol; e *Maomé*, para estabelecer

Ora, como poderia então o pacto hobbesiano ser aplicável, na intenção do autor, a sociedades cuja cultura o próprio Hobbes sabia estar "profundamente impregnada de motivos sagrados e teológicos, como, por exemplo, a hebraica e a medieval" ¹²² ? Essas sociedades não dispunham do uso da razão - conforme compreendida pelo sistema filosófico de Hobbes - e, portanto, não teriam podido perceber que o Estado deveria obedecer a interesses meramente humanos e em vista destes ser criado (ou recriado). Daí porque a idéia de pacto é manifestamente impensável para representar uma atitude anterior à era moderna, pois só neste momento ocorre o ingresso da humanidade na chamada *idade da razão*.

É ainda certo também que Hobbes não pensou no pacto como algo formalmente realizado pelos povos modernos, através, por hipótese, de assembleias de pessoas destinadas à deliberação e instituição de Estados. Mesmo porque, se o fizesse, estaria colocando a si próprio diante do absurdo, decorrente da mais flagrante inexistência de qualquer registro ou notícia nesse sentido. Mas, então, se a teoria

sua nova religião, pretendia falar com o espírito santo, sob a forma de uma pomba. Em segundo lugar, tiveram o cuidado de fazer acreditar que aos deuses desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis. Em terceiro lugar, o de prescrever cerimônias, súplicas, sacrifícios e festivais, os quais se devia acreditar capazes de aplacar a ira dos deuses; assim como que da ira dos deuses resultava o insucesso na guerra, grandes doenças contagiosas, terremotos, e a desgraça de cada indivíduo; e que essa ira provinha da falta de cuidado com sua veneração, e do esquecimento ou do equívoco em qualquer aspecto das cerimônias exigidas. E, embora entre os romanos não fosse proibido negar aquilo que nos poetas está escrito sobre os sofrimentos e os prazeres depois desta vida, ... apesar disso essa crença sempre foi mais aceita do que rejeitada" (in Lev., Cap. XII, p. 70).

¹²² Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de Política, Vol. 1, p. 273, verbete Contratualismo, por Nicola Matteucci.

do pacto não se presta para descrever um acontecimento histórico determinado, é de se perguntar o que Hobbes pretendia inserindo-a como um dos alicerces fundamentais de sua obra política, e que teve uma influência tão duradoura sobre os seus pósteros.

A resposta, difícil de achar, reside em que, conforme Nicola Matteucci advertiu, "o contratualismo é, acima de tudo, uma teoria prescritiva" ¹²³, e por isso é inadequado querer investigá-lo a partir de uma dimensão descritiva, na qual está implícito todo aquele rol de questionamentos que fizemos há pouco. Significa dizer que Hobbes não examinou o problema da origem do Estado em sua fenomenologia, do ponto de vista de um observador de fato, que recolhe dados de uma ou mais experiências históricas conhecidas ¹²⁴, mas sim que, antes de tudo, pensou idealmente, traduzindo uma atitude racional conciliável com a necessidade de criação da ordem política necessária.

Essa atitude, em virtude do ingresso na *idade da razão*, Hobbes presumia que pudesse se realizar na prática do homem moderno, de modo que, quando tal tivesse acontecido, finalmente poder-se-ia dizer, agora então descritivamente,

¹²³ Ibidem, p. 279.

¹²⁴ Nesta passagem, adaptamos noções elaboradas por Norberto Bobbio sobre as funções "descritiva" e "prescritiva" (in *Teoria das formas de governo*, introdução). Advirta-se, porém, desde já, que o *Leviatã*, na síntese do seu conjunto, tem, de certo modo, uma índole descritiva, conforme teremos oportunidade de constatar mais tarde.

do homem como criador do Estado, não o Estado do passado (especialmente o medieval), mas um novo modelo de Estado, cujos desígnios não mais seriam traçados por impostores da fé e da magia e capaz de eliminar o quadro de conflito exacerbado que se tornara àquela altura intolerável. O pacto hobbesiano é assim, na essência, a idéia de uma realidade lógica, isto é, a idéia de um comportamento destinado a se concretizar pela descoberta de um novo método de pensar.

Importa notar que Hobbes foi aqui, sobretudo, novamente coerente com as luzes do Renascimento, e dele não se poderia exigir outra solução. O Estado cuja aceitação pelos homens ele julgou urgente correspondeu, de fato, a uma necessidade histórica, tanto assim que materializou-se na prática do chamado Estado Moderno, conforme veremos oportunamente. Entretanto, o reconhecimento dos fundamentos desse Estado pelos homens de seu tempo reclamava uma forma de manifestação nova, diversa da dos homens que viveram sob a influência do sobrenatural, e, além disso, compatível com o estágio de desenvolvimento das ciências e com a lógica racionalista.

A idéia do pacto expressa o tipo de explicação acerca da origem do Estado perfeitamente adequada ao momento em que a civilização passa a ter uma compreensão laica do mundo, libertando-se dos dogmas religiosos. Por isso é que se pode dizer que Hobbes não teorizou a partir de si mesmo, tendo apenas, na qualidade de filósofo político,

sistematizado as noções que germinavam ainda confusas, mas já presentes, no ambiente de transição para a Idade Moderna. Trata-se, pois, repita-se, da idéia de um pacto a ocorrer logicamente, na qual Hobbes acreditou desde quando os homens julgaram ter adquirido o domínio da razão, daí presumindo tal acordo retrospectivamente.

De se notar, porém, que, mesmo nos limites da prescrição, Hobbes foi bem mais comedido do que a pressa poderia levar um intérprete descuidado a concluir. Realmente, quanto à forma do pacto, o qual, uma vez ocorrendo, permitirá a passagem do Não-Estado ao Estado, refere-se nosso autor tão-somente à necessária adoção de uma *atitude de pacto*, ou para falar bem hobbesianamente, ao despontar de uma "conhecida disposição [de todos] para tal"¹²⁵. Mas isto será mais apropriadamente examinado a seguir.

Ponto de vista pragmático

Compete agora estudar o tema sob um ângulo mais próximo. Para começar, novamente não se pode dissociar o homem Thomas Hobbes da Inglaterra do seu tempo, conforme se procurou fazer ver anteriormente. Em que pese ter se constituído na "primeira sistematização racionalista dos

¹²⁵ A certa altura do *Leviatã*, discorrendo sobre a atitude de guerra inerente ao estado de natureza, Hobbes diz que a guerra não consiste na luta real, ou no ato de lutar efetivamente, mas em todo aquele lapso de tempo em que há uma "conhecida disposição para tal" (in *Lev.*, Cap. XIII, p. 75/76).

problemas do Estado e do cidadão" ¹²⁶ - fator crucial de sua destacada importância na história das doutrinas políticas -, o *Leviatã* foi escrito por Hobbes, entre outras coisas, e quem sabe até prioritariamente, para instruir conterrâneos e contemporâneos seus. Visava-se, assim, um leitor bem específico.

Tanto que - e nada poderia ser mais ilustrativo -, depois de comparar o papado romano com o reino das fadas em performance digna de nota, Hobbes termina o último capítulo do livro pronunciando uma frase reveladora de seus propósitos. Com efeito, diz: "E isto era tudo o que eu tinha a intenção de dizer no que se refere à doutrina da política [the doctrine of the politics]. O que quando tiver sido por mim revisto apresentarei de boa vontade à censura de meu país [to the censure of my country]" (in *Lev.*, Cap. XLVII, p. 403).

Assim, pensando sob um ponto de vista pragmático, é de se supor que Hobbes, em meio à anarquia reinante, procurava demonstrar aos ingleses, o meio através do qual podiam e deviam exatamente passar da guerra civil (estado de natureza) à sociedade política (o Estado). Em vez de vagarem sem rumo por entre os destroços resultantes da luta entre igrejas, seitas, mercadores, partidos e monarca, precisavam

¹²⁶ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 197.

escolher e definir um modelo de Estado razoável, reconhecendo-o como uma decorrência de seu próprio interesse racional.

Retornando ao que se afirmou antes, cumpre relembrar então que, ao se referir ao pacto, Hobbes não imaginou uma reunião universal de seus concidadãos em praça pública, muito menos da humanidade inteira na aurora distante. Falava ele simplesmente da adoção de um comportamento compatível com um desejo de paz, e este, para Hobbes, somente poderia se representar por uma renúncia de todos os indivíduos e grupos aos seus poderes localizados em favor da soberania do Estado. Mas esta renúncia de modo algum tinha que ser expressa, formal, mas sim tácita, subentendida, implícita

127.

Afinal, "é como se cada homem dissesse a cada homem...", escreveu Hobbes no Leviatã (in Lev., Cap. XVII, p. 105). Antes disso, já afirmara que os "sinais de contrato podem ser expressos [express] ou por inferência [by inference]", sendo que estes últimos "são às vezes consequência de palavras, e às vezes consequência do silêncio; às vezes consequência de ações, e às vezes consequência de omissões de ações", de modo que, "geralmente, um sinal por inferência, de qualquer contrato,

¹²⁷ Tese semelhante é defendida por C.B. Macpherson, in a Teoria política do individualismo possessivo, p. 81.

é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante" (in Lev., Cap.XIV, p. 80/81).

Nada a estranhar, portanto, no fato apontado por Michel Serres, segundo quem "o velho contrato social" permanece "nao dito e não escrito", já que "ninguém jamais leu o original ou sequer uma cópia dele" ¹²⁸. Nem poderia. O pacto hobbesiano simboliza a proposta de uma adesão tácita ao Estado, vale dizer, ao Estado centralizado (historicamente correspondente ao Estado Moderno) de que os povos de seu tempo, especialmente o seu, precisavam para fazer a travessia do caos à ordenação, do medievalismo à modernidade.

Este modelo de Estado, na verdade, já era àquela altura uma realidade na Europa, mas uma realidade ainda resistida pelas forças tradicionais que iam pouco a pouco vendo seu poder desvanecido. Com a idéia do pacto, Hobbes sugeriu aos descontentes, plantadores da discórdia, da intolerância e da resistência ao poder civil emergente, e a todos os que deles recebiam influência, que, em benefício próprio e de seus semelhantes, cedessem à ciência e à razão (inserta no Leviatã, por exemplo), reconhecendo o novo Estado como autoridade necessária e compondo-o assim com a veemência da legitimidade. Nesse hipótese, estariam todos

¹²⁸ Michel Serres, in O contrato natural, p. 52.

dando causa ao surgimento do Estado (origem).

Resumindo, nessa perspectiva que chamamos de pragmática, a origem do Leviatã consistiria no reconhecimento consensual de que aquele grande Estado nascente, ainda em busca da afirmação definitiva de sua soberania [poder de mando de última instância], representava o melhor caminho para o progresso humano, o qual se via obstaculizado justamente em função da resistência a essa evidência fornecida por um exame racional do homem e da história. O pacto hobbesiano deve ocorrer pois, na prática, *a posteriori*, tacitamente, e, só na idéia lógica, *a priori*.

A propósito, assim arremata Renato Janine Ribeiro: O pacto, "em vez de origem histórica do Estado" é "um 'como se', *politique-fiction*..., genealogia em vez de história, designando os princípios que geram o social, em vez de contar a anedota de tal ou qual fundação./.../...o que temos é um mito de origem, retrospectivamente construído para fundar o Estado presente e, nele, a soberania". Para o autor, "o cap. XVII do Leviatã não nos propõe um novo começo... ; apenas pretende que, todos, tomemos ciência do advento do Estado e das leis" 129.

Síntese da teoria do pacto

¹²⁹ Renato Janine Ribeiro, in *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, p. 68/69.

Dito isto, sintetiza-se conclusivamente em poucas linhas o seguinte:

1) Que, no sistema filosófico de Hobbes, o pacto de criação do Estado pelos homens equivale ao meio de passagem do estado de natureza ao estado de civilização, isto é, do Não-Estado ao Estado;

2) Que, concernente ao tema da origem do Estado, a teoria do pacto tem cunho prescritivo, relatando não o modo como começaram os Estados pretéritos, mas o modo como, e com base em que princípios, deveria ser começado o Estado dos novos tempos, o Leviatã;

3) Que, embora pensado idealmente, o pacto é também um acontecimento logicamente deduzido, na medida em que representa um fato a ocorrer necessariamente por força do advento de um novo método de investigar o mundo, capaz de levar o homem moderno a tomar consciência da sua própria carência;

4) Que, uma vez ocorrido, como se supunha que devesse ocorrer, o pacto adquire a função de explicar retrospectivamente a origem do Estado, podendo os homens se dizer fonte da nova ordem política instituída;

5) Que, de um ponto de vista histórico-pragmático, o

pacto significa, e este é o dado mais importante, uma proposta de reconhecimento da validade dos fundamentos do Leviatã, aos quais nos referimos no capítulo anterior;

6) Que, no aspecto da forma, Hobbes cogitou do pacto no sentido de um reconhecimento simplesmente tácito da necessidade do Estado, vale repetir, de uma *atitude de pacto*;

7) Que, na suma de tudo, o pacto é a idéia de um consenso tácito, logicamente pressuposto como realidade num mundo de homens de razão, e cuja finalidade é a instituição, ainda que retrospectiva, de um poder capaz de garantir a superação da barbárie.

RESULTADO: LAICIZAÇÃO E LEGITIMIDADE

Do que dissemos até agora, parece lícito acentuar que o pacto hobbesiano equivale à aceitação pelos homens da validade dos fundamentos do Estado, ou seja, ao reconhecimento de que realmente é preciso deixar de viver em condição análoga à do estado de natureza (guerra civil, Idade Média), de modo a que possam ser satisfeitos os desejos de uma vida pacífica, segura, próspera e confortável. Isto tem duas repercussões importantes para caracterização do Leviatã.

A primeira delas é a seguinte: se o pacto pressupõe o assentimento à idéia de que o Estado deve vir para salvaguardar interesses mundanos (i.e., deste mundo) ameaçados no estado de natureza (tranqüilidade, vida, propriedade, progresso, etc.), então o Estado que dele se origina é um Estado laico, ou leigo, no sentido de que sua missão se perfectibilizará com a simples realização desses objetivos, o que contrasta profundamente com o pensamento dominante anterior.

Assim é que, de acordo com o que escreveu Burdeau, "a idéia de um bem comum temporal adquire a sua autonomia relativamente à de um bem comum orientado para a salvação das almas", e "a concepção tipicamente medieval de um poder, cuja ação prepara o advento do reino de Deus, ... apaga-se ante uma interpretação muito mais laica das tarefas políticas" 130. Desnecessário dizer da importância quase sem paralelos de Hobbes para afirmação dessa idéia, considerando que sua obra foi a mais contundente negação do Estado de fins contemplativos e espirituais no momento em que este debate ainda era admissível.

Raciocinando mais ou menos nos mesmos termos, chega-se à segunda consequência: este Estado é, por princípio, também um Estado legítimo, no sentido de que a instituição desse poder subordina-se à busca da realização de alguns

130 Georges Burdeau, in *O Estado*, p.48.

valores prévios considerados pelos seus instituintes ¹³¹, e não aos valores de quem o deterá. Certamente que, neste ponto, limitamo-nos a considerar a legitimidade em relação ao momento de nascimento do Estado, ponto em que Hobbes se deteve, e não em relação ao exercício do governo, que pode não corresponder aos ideais do Estado, tendo quebrada nesse caso, para Hobbes, não à sua legitimidade, mas a sua efetividade.

Com efeito, pelo pacto hobbesiano, os homens limitam-se a instituir o Estado, mas nada deliberam acerca do seu funcionamento posterior ¹³², porquanto isto é assunto que deve ficar ao critério exclusivo do corpo político soberano no dia-a-dia do governo por uma necessidade estratégica. Por que motivos Hobbes assim restringiu a função do pacto em sua doutrina, e como fez para demonstrar que os governantes, no exercício do poder, não trairiam os anseios dos súditos, é matéria que se resolverá a seguir, no âmbito do próximo capítulo.

¹³¹ Necessário registrar que por legitimidade entendemos aqui, com Pasold, uma relação de "correspondência entre algo e os valores de seus destinatários" (Cesar Luiz Pasold, in *Função Social do Estado Contemporâneo*, p. 37/38, e *Reflexões sobre o Poder e o Direito*, p. 20).

¹³² Renato Janine Robeiro escreveu: "A democracia é o instante de origem, em que se resolve a questão fundamental da instauração do poder supremo, mas ainda nada se estatui sobre o seu exercício" (in *A marca do Leviatã - linguagem e poder em Hobbes*, p. 39).

A NATUREZA DO LEVIATÃ

Sumário:

Horizonte: O Estado.

O homem artificial

Interpretação à luz de Burdeau. Estado e soberano representante. A institucionalização do poder. Estado: idéia, pensamento.

A racionalidade do soberano.

O mito do homem artificial.

"Besides, I speack not of the men, but (in the abstract) of the seat of power" (T. Hobbes)

HORIZONTE: O ESTADO

Falando a grosso modo, vimos nos dois capítulos precedentes por que os homens precisam e como devem fazer para chegar à sociedade política. Foi certamente um longo e tumultuado percurso, mas só enfrentado por causa do horizonte a que conduzia, ao mesmo tempo tão belo e tão sombrio, e no qual Thomas Hobbes desde o início tinha os seus olhos fixados. Chegamos, enfim, ao Estado, isto é, àquilo que resulta do pacto, o qual, por sua vez, resulta da compreensão acerca dos males do estado de natureza.

Até aqui, em várias passagens, empregamos genericamente, por comodidade, o termo Estado para designar o objeto deste estudo, poupando o uso insistente de locuções que seriam inevitavelmente redundantes, como Estado hobbesiano e Estado Leviatã. Entretanto, não há de ser um excesso ressaltar que, mesmo quando se omitiu a adjetivação e a ênfase, sempre tivemos como referência um modelo específico de Estado, e é precisamente dele que trataremos a partir de agora, desdobrando a análise de acordo com o que parece ser mais conveniente.

Por primeiro, cumpre ver como Hobbes apresentou conceitualmente o Estado, cuja fatal necessidade (fundamento) os homens deviam reconhecer através de uma *atitude de pacto* (origem). Daí, acredita-se, será possível

chegar ao conhecimento da sua natureza, isto é, da sua essência última. Ao tema do poder do Estado, será reservado um capítulo à parte. Desta vez, e por hora, a indagação é a seguinte: mas afinal, o que é, ou em que consiste, este Estado na direção do qual nosso autor encaminhava suas especulações desde as primeiras páginas do Leviatã?

Novamente aqui, Hobbes envolve seu leitor em sutilezas, diante das quais é preciso ter algum cuidado, sobretudo para que não se venha a deixar de perceber um dos mais marcantes momentos de sua filosofia, o da distinção entre Estado e dirigentes políticos, à qual o Leviatã deve, como nos casos anteriores, tanto parte de sua grandeza como de suas desventuras. A tal ponto isto é relevante para medir a importância de Hobbes que, inclusive, chega-se mesmo a propor, como veremos, que o próprio advento histórico do Estado só se dá com a ocorrência dessa dissociação, e não antes disso.

Mas é melhor ir por etapas, seguindo inicialmente a trilha metafórica do Leviatã, para depois interpretá-la, basicamente, à luz dos estudos desenvolvidos por Georges Burdeau e em conexão com as teses que vimos defendendo ao longo desta dissertação. Com isto, espera-se fazer emergir um dado crucial do Leviatã, muitas vezes não ressaltado suficientemente, o que pode induzir a juízos, no mínimo, arriscados sobre a "maldade" hobbesiana.

O HOMEM ARTIFICIAL = Estado

Recapitulando, vimos que a deficiência crucial do estado de natureza (no sentido em que o entendemos no Cap. I) reside na inexistência de uma ordem comum capaz de balizar as ações individuais, dando-lhes a medida do certo e do errado, o que permite e mesmo obriga os homens a agirem de acordo com a sua consciência particular para proteger seus interesses. Isto é compreensível, porém, contraproducente, porque o conflito será inevitável numa situação em que cada qual tem um código de conduta próprio, restando impossível um viver racional. Daí porque o desejo de progresso pessoal exige que o homem exista coletivamente, e não singularmente.

E se o que impede os homens de progredirem é a desagregação que resulta dessa promiscuidade e multiplicidade de direitos subjetivos, então, contrariamente, para Hobbes, é preciso unir essa multidão desordenada em torno de um vértice comum, de tal modo que o que seja justo ou injusto para uns também o seja para os outros, ficando assim estabelecidos os limites dentro dos quais cada qual pode lícitamente agir para realizar suas ambições. Cientes dessa necessidade como seres racionais que são, os homens voluntariamente devem consentir, por um pacto (no sentido em que o entendemos no Cap. II), no estabelecimento de um único centro de comando.

Mas existe um problema. Este único centro de comando não pode ser um homem natural, biológico, nem estar associado a um ato de conquista eventual deste, porque neste caso seu poder seria, além de não consentido, potencialmente igual ao dos outros homens, que não teriam porque temê-lo ou respeitá-lo como legítimo, persistindo a instabilidade indesejada. Torna-se então preciso construir, voluntariamente, uma pessoa que seja constituída pela soma de todos os poderes dos homens juntos, de tal modo que, dado seu tamanho descomunal, a partir dela possam ser conformadas todas as múltiplas vontades individuais.

Temos aqui o primeiro e mais fundamental efeito do pacto, embora incrivelmente nem sempre o mais visível (ou, melhor dizendo, visualizado): a criação de um homem artificial, ao qual Hobbes se refere decisivamente na Introdução do Leviatã, e que nada mais é do que a realização da unidade da multidão, a sua mais perfeita, excelente e poderosa síntese, uma única pessoa pública cujos atos e palavras serão como se fossem praticados e proferidas por cada um dos homens que a fizeram, e justamente por isso receberão acatamento. Este homem artificial é, enfim, para Hobbes, o seu ponto de chegada, o Estado, isto é, "a multidão assim unida numa só pessoa" (in Lev., Cap. XVII, p. 105).

Adiante, uma pergunta há de ser inevitável: mas,

afinal de contas, como essa mais recente e intrigante abstração de Hobbes se materializa na prática? A isto, ele responde a partir do único critério que lhe parece válido, o objetivo. Ora, já que não se pode cogitar de colar todos os homens uns aos outros para formar fisicamente essa unidade, só resta o caminho de fazê-la ser representada por um só homem (monarquia) ou uma assembléia de homens (democracia 133) a partir do consentimento geral. E esta é, para Hobbes, "a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão" (in *Lev.*, Cap. XVI, p. 98).

INTERPRETAÇÃO À LUZ DE BURDEAU

Estado e soberano representante

Por detrás destas linhas, está uma concepção de Estado que viria a remodelar profundamente o pensamento político. Talvez ela já viesse se insinuando há algum tempo quando Hobbes redigiu seus trabalhos 134, mas é certo que, recorrendo aqui à autoridade de Miguel Reale, foi só com o *Leviatã* que ela se consolidou, dado que, "pela primeira vez, o Estado é nitidamente apresentado como ... uma pessoa

133 A palavra democracia é empregada aqui no seu sentido clássico, isto é, para designar uma forma de governo que difere da monarquia basicamente em função do número dos que compõem o corpo político dirigente, até porque esta era a função semântica que Hobbes lhe dava, seguindo uma tradição que vem desde Aristóteles. Não há, portanto, qualquer referência à idéia atual de democracia como valor político, significando participação, liberdade, igualdade, etc.

134 Para Georges Burdeau, esse "conceito de Estado é uma resposta ... que os homens tentaram dar desde o fim do Século XV" (in *O Estado*, p. 28), sendo que o *Leviatã* é escrito no Século XVII.

moral", ou "uma *persona civilis*", aliás, "um princípio que ainda hoje é considerado fundamental no Direito Público"¹³⁵. É em Hobbes, portanto, que vamos encontrar o berço sólido desse conceito.

A inovação que o autor do Leviatã propõe se situa no papel que, a partir de agora, deverá caber aos governantes. Eles não são mais o Estado, mas sim os representantes deste. O Estado é a pessoa do povo, ao passo que o soberano é o "portador da pessoa do povo" (in Lev., Cap. XIX, 115). Este último apenas exerce o poder do Estado, mas não é, rigorosamente falando, o seu titular. A respeito, é ilustrativo reler os dizeres de Hobbes insertos num trecho no qual examina genericamente as pessoas artificiais, antes mesmo de começar a falar do Estado.

Ali, ele assinala que os representantes, quando agem, o fazem "por autoridade", isto é, "por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito" (in Lev., Cap. XVI, p. 96). Na mesma página, observa ainda que "daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou age em seu nome", recebendo "designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, deputado, procurador, ator, e outras semelhantes". Ou seja, o representante detém o poder, mas isto porque este

¹³⁵ As citações estão em duas obras distintas de Miguel Reale. A primeira: in *Filosofia do Direito*, p. 47/48; as duas seguintes: in *Teoria do Direito e do Estado*, p. 219.

foi cedido (tácita e retrospectivamente) pelos representados, seus verdadeiros donos.

A institucionalização do poder

De grande utilidade para melhor compreensão dessa parte da filosofia hobbesiana será agora recorrer a um autor contemporâneo, Georges Burdeau. É bem verdade que, nas teses que dele serão emprestadas, não existem referências específicas a respeito de Hobbes, mas sim do pensamento político dominante de uma época, a Moderna. Entretanto, se, como vimos, a concepção de Estado-Pessoa deve sua cristalização à publicação do *Leviatã*, em 1651, parece-nos, salvo melhor juízo, que não há qualquer risco sério de utilização imprópria e afrontosa (aliás, pelo contrário).

A idéia que margeia esta distinção entre o Estado e seu representante consiste naquilo que Burdeau chama de institucionalização do poder. Representa a superação da "era do poder individualizado, quer dizer, de um poder que se encarna num homem" e no qual se acham "confundidos o exercício e a propriedade do poder", tal como ocorria no regime medieval-feudal ¹³⁶. Trata-se, portanto, de uma visão de Estado que se "recusa a admitir que toda a organização da grei assente numa vontade individual" ¹³⁷, cuja autoridade

¹³⁶ Georges Burdeau, in *O Estado*, p. 30/31.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 35.

se justifica geralmente por laços de afinidade ou sentimentos de medo (como no estado de natureza).

O poder deixa de ser visto como "incorporado na pessoa do chefe" e passa a ser identificado com a instituição estatal, "encarada como sede exclusiva do poderio público", uma espécie de empresa que "passa a dispor de uma potência e de uma duração superiores às dos indivíduos através dos quais ela age" 138. Com isto, diz Burdeau, percebe-se que o Estado "dura mesmo quando os governantes passam" 139, porquanto, exemplificativamente, ele é mais a instituição monárquica (idealização da pessoa do povo) do que o rei, é mais o lugar em que se localiza e reside o poder do que a personalidade dirigente que ali se fixa temporariamente.

A nosso ver, nada apresenta com mais eloquência a aproximação - neste aspecto - entre Burdeau e Hobbes do que uma frase constante da dedicatória a Sr. Francis Godolphin, que antecede a Introdução do Leviatã, e que tem geralmente merecido pouca atenção, em que pese ser uma das mais definitivas e admiráveis de todo o livro. É a seguinte: "Além do mais, não é dos homens no poder que falo, e sim (em

¹³⁸ Ibidem, p. 35/33/34.

¹³⁹ Ibidem, p. 19. A propósito, essa idéia de que o Estado vive além dos governantes, Hobbes a convalida claramente numa passagem do Leviatã, onde diz que, dado que a matéria de todas as formas de governo são mortais, é preciso tomar medidas para assegurar a eternidade artificial da vida do homem artificial, isto é, a eternidade artificial do Estado. O comentário aparece na oportunidade em que Hobbes discute o direito de sucessão (in Lev., Cap. XIX, p. 119).

abstrato) da sede do poder (tal como aquelas simples e imparciais criaturas no Capitólio de Roma, que com seu ruído defendiam os que lá dentro estavam, não porque fossem quem eram, mas apenas porque lá se encontravam)".

Difícil recusar a evidência de que Hobbes coloca sua própria doutrina como guardião daquele ou daqueles que exercem o poder soberano, mas veja-se, não porque sejam quem são, e sim porque se encontram situados na sede do poder, isto é, na pessoa do povo institucionalizada numa entidade (Coroa, Parlamento, etc.). Desta concepção, decorre que os atos do soberano, seja ele quem for, estão agora aprisionados, ainda que em Hobbes só racionalmente, a um projeto que não é seu, mas dos representados que para isso instituíram o Estado. E aí acontece de os homens se aproximarem de um destino melhor.

Porque, com o artifício do Estado, eles erigem aquela única e estável fonte de poder de que precisavam para obter ordem, paz e prosperidade, ao mesmo tempo em que têm a garantia de que o exercício desse poder estará a serviço deles mesmos, podendo e devendo inclusive admitir as ordenações do soberano como se emanadas da própria pessoa do povo. E graças a isso, os homens abandonam o estado de natureza para viver em estado de civilização, renunciando a seus poderes localizados em favor de uma entidade que sintetiza a vontade da multidão unificada e que, como não

poderia deixar de ser, age em nome dela por meio de representantes que estão atados aos princípios implícitos no próprio pacto.

Estado: idéia, pensamento

O problema mais evidente da concepção de Hobbes provém de uma simples constatação que por si só teria tudo para fazê-la ruir em poucos segundos, a de que a pessoa do povo não existe. Aliás, como confessa Burdeau, "estou certo de que os realistas objetarão que tudo isso não passa de ficção", pois, "na prática, dirão eles, há fortes e fracos, homens que comandam e outros que obedecem; todo o resto é literatura" 140. Mas o pior de tudo é que nem mesmo Hobbes discordaria da primeira parte dessa afirmação, porque ele é o primeiro a admitir que o Estado é uma pessoa fictícia, artificial.

E isto nos leva a perquirir, agora, qual a verdadeira essência do Estado na filosofia política de Hobbes, a sua natureza. Mais uma vez, julgamos que a resposta mais brilhante vem, ainda que indiretamente, de Georges Burdeau, numa passagem que fala por si. "A sua existência [do Estado] não pertence a fenomenologia tangível; ela é da ordem do espírito. O Estado é, no sentido

140 Georges Burdeau, in O Estado, p. 17.

pleno da palavra, uma idéia. Não tendo outra realidade senão a conceptual, ele apenas existe porque é pensamento" 141. De nossa parte, é quase o quanto bastaria para fazer perceber por que Hobbes até hoje mantém de pé seu monumento.

Relacionando isto com o que dissemos anteriormente, temos que os homens percebem a necessidade de um poder central e por isso o admitem tacitamente pelo pacto. E já que este significa uma renúncia deles em favor daquele, logicamente que tal poder central se forma com o conjunto das vontades individuais. Mas como esta operação só acontece no plano do intelecto, é inevitável exteriorizá-la através do exercício de um poder de fato, a partir do soberano representante. Do contrário, não seria possível tornar factível a idéia do Estado, permanecendo o estado de natureza.

E muito embora a idéia do Estado por si só nada represente - "o poder não pode subsistir em estado de ectoplasma" 142 -, carecendo de uma forma real de manifestação (a legislação do soberano, a jurisdição do soberano, a polícia do soberano, etc.), ela é uma anterioridade lógica do poder, que fica de algum modo vinculado a representá-la e servi-la. Ou seja, para Hobbes, não há dúvida, o Estado é, em sua natureza, uma visão ficta,

141 Ibidem, p. 17.

142 Ibidem, p. 35.

mas que contamina o exercício do poder pelos seus agentes, impedindo-os de se conduzirem pelas paixões, pela volúpia e pelo egoísmo. E isto era o que os homens, em primeiro lugar, fariam nascer quando fizessem o pacto.

Registre-se aqui que, para Burdeau, justo por isto, o Estado só começa historicamente quando essa idéia se enraíza na mente dos povos, a partir dos fins do Século XV, conferindo uma originalidade que repercute sobre a situação dos governantes e sobre a finalidade de suas ações. O que antes se verificava era tão-somente a instalação de um poder em forma não estatal, pois "é por causa de uma excessiva generosidade verbal que se qualifica de Estado a organização política que existiu entre os Babilônios, os Medas e os Persas" 143.

A RACIONALIDADE DO SOBERANO

A concepção hobbesiana de Estado torna, na verdade, muito inconcebível a fácil e usual condenação de sua doutrina, normalmente decorrente de abstrações feitas de sua eventual utilidade histórico-pragmática 144. Porque embora defensor de um poder absoluto, conforme reconhece Matteucci,

143 Ibidem, p. 23.

144 Nesta passagem, adaptamos frase de Miguel Real, in Teoria do estado e do direito, p. 219. Esta frase é a seguinte: "Entretanto, a condenação política da doutrina de Hobbes, abstração feita de sua utilidade histórico-pragmática, não nos deve levar ao exagero de esquecer que foi ele o primeiro a firmar ... a idéia de que o Estado é uma pessoa".

"trata-se de um absolutismo que pretende ser claramente diferente do despotismo, pois vê nas ordenações do Estado, não a expressão de uma vontade caprichosa e arbitrária, mas a consequência de uma lógica necessária, enquanto racional, relativa aos fins, visando o bem do cidadão" 145.

Em igual sentido, escreve Renato Janine Ribeiro, dizendo que: No despotismo, "o soberano compraz-se em saciar os seus sentidos ..., nada sabe a não ser gozar. No sultanato, a política reduz-se a capricho. O sultão trata os súditos como inimigos/.../. Mas enquanto o déspota assim imaginado [por Montesquieu] é animal selvagem e fero, o soberano hobbesiano é um 'homem artificial'; mais até: embora constituído pelos homens, um 'Deus'. Tem em comum com o déspota [como logo mais veremos] não ser controlado pelos súditos; porém, ao capricho do sultão, opõe a sua racionalidade" 146.

Ninguém deve hesitar em dizer que Hobbes tenha apostado demais na racionalidade do soberano representante, a ponto de, conforme será visto, dispensá-lo de sofrer controles e censuras institucionais no exercício do cargo. Mas isto se explica perfeitamente diante da situação histórica que estudamos no primeiro capítulo e com a qual

¹⁴⁵ Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de Política, Vol. I, p. 281, verbete Contratualismo, por Nicola Matteucci.

¹⁴⁶ Renato Janine Ribeiro, in Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo, p. 42.

se relacionam os escritos de Hobbes. Como vimos, o grande problema de seu tempo, e que ele retratou através da hipótese do estado de natureza, era o da necessidade de afirmação de um poder supremo, capaz de se impor por sobre toda a variada gama de ordenamentos conflitantes que impediam a unidade do Estado.

Destes ordenamentos, o mais intolerável estava, para Hobbes, representado pela Igreja, tanto a católica como a reformista ¹⁴⁷, que pretendiam submeter, com seu absolutismo fantasioso, os governos temporais à sua superioridade, inspirando com isso a resistência do povo ao poder civil na medida em que este era tornado inferior e discutível. Uma resistência a tal ponto desastrosa que, na mente de Hobbes, chegou a levar a Inglaterra à guerra civil, justamente numa época em que os Estados precisavam ser, mais do nunca, internamente fortes e unidos para fazer frente às guerras externas que, entre as nações, eram, por baixo, uma ameaça constante.

Hobbes entendeu claramente que a supremacia do poder do Estado - do qual falaremos no próximo capítulo - constituía uma tendência irreversível, sob pena de um preço impagável. Mas dado que ela contrariava os muitos interesses

¹⁴⁷ Hobbes, de fato, escreveu: "De modo que posso atribuir todas as mudanças da religião no mundo a uma e à mesma causa, isto é, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma" (in Lev., Cap. XII, p. 73).

¹⁴⁸ daqueles que perdiam espaço na nova sociedade moderna (antigas classes feudais, instituição eclesiástica, religiosos em geral e todo tipo de "autonomias locais" ¹⁴⁹), ao mesmo tempo em que estes ainda possuíam recursos suficientes para contestá-la, pareceu a Hobbes inevitável o absolutismo estatal, como ocorreu, de fato, na primeira fase histórica do Estado Moderno. Do contrário, a gestação da unidade do Estado, tão urgente, teria sido talvez bem mais lenta e trágica.

Vê-se agora diante de que terrível dilema a história acabou por colocar Thomas Hobbes: como defender, num mesmo passo, o exercício de um poder ilimitado e o cidadão? Se admitisse que o soberano, depois de instituído o Estado, pudesse ser externamente limitado pela Igreja e internamente por corporações sociais intermediárias, restaria inviabilizada a supressão dos privilégios localizados e mantido, em consequência, o pluralismo típico da sociedade medieval, com todas as suas mazelas. De outra parte, admitindo um poder sem limites para o fim de unificar o reino, corria-se o risco, na verdade quase certo, da

¹⁴⁸ Interesses, a propósito, que, para Hobbes, eram muito evidentes. Assim é que pergunta: "Pois haverá alguém que não seja capaz de ver para benefício de quem contribua acreditar-se que um rei só recebe de Cristo sua autoridade no caso de ser coroado por um bispo?/.../ Que o clero secular e regular, seja em que país for, se encontra isento da autoridade de seu reino, em casos criminais? E quem não vê em proveito de quem redundam os emolumentos das missas particulares e dos vales do Purgatório, juntamente com outros sinais de interesse pessoal ... ?" (in Lev., Cap. XII, p. 73).

¹⁴⁹ A expressão é de Nicola Matteucci (Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de Política, Vol. II, p. 1.180, verbete Soberania).

instalação de governos arbitrários.

Que esta era uma questão penosa para Hobbes não há qualquer vacilação em aceitar. O Leviatã apresenta passagens indeléveis sobre isto, expondo a face de um realismo político conformista de admirar. Assim é que, conquanto admitindo ser "possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado", Hobbes consolou a si próprio dizendo que, "apesar disso, as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua dos homens com seus vizinhos, são muito piores" (in Lev., Cap. XX, p. 127). Visionário, isto é, vendo o que os outros não conseguiam ver - e "escrevendo contra o seu tempo"¹⁵⁰ -, Hobbes seguramente estava entre a cruz e a espada.

E só uma idéia, a idéia de uma pessoa moral nascida de um pacto entre os homens pela paz e pela defesa comuns, uma idéia tirada do mais profundo humanismo para inspirar a racionalidade do soberano, é que poderia libertar Hobbes minimamente da angústia de suas exatas percepções, e ele a sublimou, porque era a sua única saída. O soberano seria absoluto, teria as "mãos livres e sem peias" (in Lev., Cap. XVIII, p. 108), porque era preciso, mas seria racional, um Deus mundano permeado pela unidade da multidão, porque era mais preciso ainda.

¹⁵⁰ Fragmento do inspirado título do segundo livro que Renato Janine Ribeiro escreveu sobre Thomas Hobbes. Na íntegra, o título é o seguinte: "Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo".

Percebe-se agora por que o pacto hobbesiano tem a função de representar somente a fundação do supremo poder estatal, sem coisa alguma dizer a respeito do exercício do governo. Ao mesmo tempo, vê-se como Hobbes procurou contornar, teoricamente, o risco da ilegitimidade [falta de correspondência entre a ação do soberano e o anseio dos súditos] no desempenho das funções públicas, partindo da idéia de uma racionalidade intrínseca e daí elaborando a noção de uma espécie de legitimidade presumida nos atos governamentais. Foi uma solução tênue demais talvez, mas isto não anula nem a sua validade ideal, nem a sua força pedagógica.

Na verdade, é de se pensar que Hobbes menos deu crédito à sua idéia do que a desejou intensamente. E, mesmo desconfiado - "estou a ponto de acreditar que este meu trabalho seja inútil" -, endereçou aos representantes do Estado umas poucas linhas que talvez não tenham sido jamais lidas: "...fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois é curto e penso que claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade da prática" (in *Lev.*, Cap. XXXI, p. 218).

Observe-se, finalmente, que os filósofos posteriores

a Hobbes, como o inglês Locke, por exemplo, não viveram o mesmo dilema daquele. Quando escreveram, o problema da necessidade de afirmação da supremacia estatal já não era mais tão desesperador. Especificamente na Inglaterra, a batalha já estava encaminhada no sentido da vitória do Estado, onde o governo militar de Cromwell, a partir de 1653, representou justamente a ascensão daquele poder superior tão necessário e que se impôs perante os demais. O liberalismo se tornara então possível, porque, depois disso, limitar o soberano previamente não significaria mais expor a tantos riscos a soberania do Estado, já em vias de consolidação.

O MITO DO HOMEM ARTIFICIAL

É bem verdade que, historicamente, a idéia do Estado dificilmente correspondeu ao fato do Estado, que "jamais alguém viu esse poder desencarnado" ¹⁵¹ e que, na substância, o exercício do poder permaneceu sempre alimentado "pelos interesses, ambições e ideologias" ¹⁵², bem diversamente do que Hobbes prescreveu. É mais: que o conceito de Estado não tenha passado, "no fundo, da racionalização de uma crença imprópria, para ser confessada num meio intelectualmente mais evoluído", vindo a "substituir as forças misteriosas que, no pensamento mágico,

¹⁵¹ Georges Burdeau, in *O Estado*, p. 85.

¹⁵² *Ibidem*, p. 59

subordinam a si o espírito dos chefes" 153.

E ainda que, como quer Chantebout, na prática do Estado, a ficção tenha sido utilizada para fazê-lo "passar por um poder sem senhor, a serviço de todos e de cada um" e para reabilitar, "aos olhos dos homens, a atitude de submissão em que esses haviam sido mantidos pela repressão", apenas suprimindo a "impressão de serem vassalos", sem, contudo, os livrar "da servidão". E que a sua apresentação "como pessoa moral modificou sua forma, mas não afetou sua essência, que é o exercício do comando", este levado a cabo quase sempre com egoísmo e sangue frio 154.

Sim, tudo é correto. Mas como contradita Burdeau, "o que importa perceber é que a empresa era necessária, pois se a eliminação da fábula tivesse sido ... intelectualmente concebível, ela ter-se-ia mostrado socialmente catastrófica: o poder não teria sobrevivido" 155. Ao que completamos, de carona, pensando, só por um relance, naquele gigantesco Estado Moderno 156 cuja fatalidade histórica Hobbes foi forçado a admitir diante de uma Europa que se esvaía em caos e guerra (a propósito ver: Cap. I, item A perspectiva

153 Ibidem, p. 86.

154 Bernard Chantebout, in Do estado - uma tentativa de desmitificação do universo político, p. 37/41/42/43.

155 Georges Burdeau, in O estado, p. 87.

156 Em hora própria, veremos, como já se afirmou superficialmente algumas vezes, que o Leviatã, do ponto de vista da organização do poder, corresponde historicamente ao Estado Moderno, o qual teria sucedido o Medieval, de acordo com a classificação dominante das tipologias do Estado nas obras de história das instituições políticas.

histórica, e Cap. IV, item Leviatã e Estado Moderno). Ora, tanto para Burdeau, como para Hobbes, "a sociedade não pode passar sem o poder" 157, ainda que tal seja uma maldição.

E agora, cumpre dizer que, em nosso entendimento, o homem artificial de Thomas Hobbes compreendeu, antes de tudo, um tentame de dar um pouco mais de dignidade ao fato inelutável do imenso poder do Leviatã (próximo capítulo), procurando libertar os homens "da humilhação do subordinado" e fazer "de uma força destinada a vergá-los o instrumento de um destino cujo encargo entendem assumir eles mesmos" 158. E com isto parece que estamos maduros para um conclusão que vinha sendo buscada desde as primeiras linhas deste capítulo, novamente com a licença generosa de Georges Burdeau.

É verdade. "Tudo é crença, sem dúvida, mas há umas que aviltam e outras que enobrecem: a teoria do Estado que proponho pertence ao número das segundas. Ela é a tentativa de explicação de uma crença da qual não é exagerado dizer que alteou a estatura humana" 159.

157 Georges Burdeau, in *O Estado*, p. 88.

158 *Ibidem*, p. 88/89.

159 *Ibidem*, p. 88/89.

O PODER DO LEVIATÃ

O ponto culminante.

Último efeito: a soberania. Sentidos lato e restrito. O pacto de submissão. Atributos da soberania (O caráter absoluto - O caráter indivisível - A irrevogabilidade). A esfera privada.

Interpretação: a soberania absoluta. O poder contra o poder. A afirmação do Estado.

Leviatã e Estado Moderno

Leviatã e totalitarismo.

" 'There is nothing', saith he, 'on earth to be compared with him' " (T. Hobbes)

O PONTO CULMINANTE

Tudo o que até aqui examinamos foi escrito por Hobbes com uma finalidade muito clara: fornecer um esteio ao poder do Estado, que será exercido pelo soberano representante. Apresentando-o como necessário (fundamento), legítimo (origem) e racional (natureza), Hobbes estava apenas buscando habilitação para fixar-lhe finalmente a extensão. Ele sabia que receberia objeções e contrariedades veementes ¹⁶⁰ ao anunciar que o poder que reside nas mãos do soberano deve ser "o maior que é possível imaginar" (in Lev., Cap. XX, p. 127), e teve o cuidado de se antecipar a elas, edificando suas conclusões sobre sólidas fundações.

De nossa parte, pareceu apropriado conciliar as palavras de Hobbes com uma visão histórica que não aparece nitidamente no *Leviatã* e que, justo por isso, exige dos leitores atuais a consulta de outras fontes de informação. Especialmente no primeiro capítulo, tivemos o propósito consciente de demonstrar que Hobbes não deduziu a imensidão do poder estatal por um acidente de personalidade, mas por consequência de fatos que lhe rodeavam. Não que se tenha tido a impossível intenção de minimizar aquilo que por si só, como ver-se-á, já é máximo, mas tão-somente para posicionar a referência adequada.

¹⁶⁰ Na dedicatória a Francis Godolphin, que antecede à Introdução do *Leviatã*, Hobbes escreveu: "E se apesar disto verificardes que meu trabalho é atacado por todos...".

Dela, acredita-se, há de vir a aptidão para tratar do assunto que agora passa a interessar, e abaixo do qual todo o mais foi por Hobbes pensado, degrau por degrau. Pois, se é possível falar em um ponto culminante do Leviatã, este é aquele que se relaciona com o estudo dos poderes efetivos deixados a cargo do soberano representante, a face tangível do Estado. É disto que nos ocuparemos em seguida, começando pela exposição da doutrina, segundo a fórmula dos capítulos anteriores, e prosseguindo após procurando comentar os aspectos que se nos apresentam mais importantes.

ÚLTIMO EFEITO: A SOBERANIA

Sentidos lato e restrito

A realização do pacto de criação do Estado equivale, para os homens, à imposição de uma "restrição sobre si mesmos" (in Lev., Cap. XVII, p. 103), isto é, à renúncia aos seus códigos particulares de conduta e ao emprego da própria força para fazer valerem os seus direitos subjetivos do estado de natureza. Este despojamento voluntário ocorre em favor de um poder único e superior, ao qual de agora em diante todas as vontades singulares deverão acatamento. Em troca de paz e proteção, os homens passarão a ter seus ouvidos presos a uma única voz, escapando à nefasta confusão de comportamentos conflitantes que antes tornava impossível a convivência.

Resulta daí a noção de soberania, cujo conceito indica, em sentido lato, de acordo com Matteucci, "o poder de mando de última instância numa sociedade política" 161. Para Bobbio, também em sua acepção geral, soberania significa simplesmente poder supremo. "Na escalada dos poderes de qualquer sociedade organizada, verifica-se que todo poder inferior é subordinado a um poder superior, o qual, por sua vez, se subordina a outro poder superior. No ápice deve haver um poder que não tem sobre si nenhum outro - esse poder supremo, "summa potestas", é o poder soberano" 162.

Em sentido restrito, e também o hobbesiano, o termo soberania relaciona-se com o surgimento dos grandes Estados nacionais da Idade Moderna, designando um poder que, na sua qualidade de supremo, é exercido com exclusividade num determinado território e sobre uma determinada população, além de expressar a idéia de um poder consentido, e não de um poder que meramente se funda em si mesmo. De fato, modernamente, "a soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito" 163.

161 Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de política, Vol. 2, verbete Soberania, p. 1.179, por Nicola Matteucci.

162 Norberto Bobbio, in Teoria das formas de governo, p. 95.

163 Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de política, Vol. 2, verbete Soberania, p. 1.179, por Nicola Matteucci. Advirta-se que, nessa passagem, o autor emite considerações gerais, mas que são perfeitamente compatíveis com a doutrina de Hobbes.

O pacto de submissão

Na concepção de Hobbes, este poder pertence ao povo, mas dado que, como vimos, essa afirmação só tem cabimento no plano ideal, é preciso atribuí-lo a uma entidade visível, seja um homem [monarquia] seja uma assembléia de homens [democracia ¹⁶⁴], que tem o encargo de representar a multidão. Aquela a quem esse poder é conferido mediante o consentimento popular "se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*" (in *Lev.*, Cap. XVII, p. 106). Se atentarmos bem às conseqüências dessa formulação, veremos que o Estado é, em última análise, o soberano representante.

A caracterização da soberania, no caso de Hobbes, depende da apreciação do conteúdo do pacto, cuja cláusula fundamental consiste na transferência, pelos homens, do direito de governarem a si próprios, obrigando-se a respeitar tudo quanto o soberano representante determinar. Trata-se de uma alienação de poderes quase total em favor do Estado, e por isso diz-se que o pacto hobbesiano é um *pactum subiectionis*, isto é, um pacto de submissão à vontade soberana, diversamente do que propunham as doutrinas, recusadas por Hobbes, que pretendiam fundar o Estado no *pactum societatis* ¹⁶⁵, ou pacto de associação.

¹⁶⁴ Vale aqui o que ressalvamos acerca da palavra "democracia" na primeira nota de rodapé do capítulo anterior.

¹⁶⁵ Segundo Bobbio, a doutrina do *pactum societatis* "identifica a sociedade civil com uma simples sociedade de ajuda mútua". Mas "uma sociedade desse tipo não é capaz de assegurar a

Através do acordo, cada pactuante se obriga perante cada um dos outros a "autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens [que exerce o soberano poder], tal como se fossem seus próprios atos e decisões" (in Lev., Cap. XVIII, p. 107), "todos submetendo assim sua vontade à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão" (in Lev., Cap. XVII, p. 105), de modo tal que a pessoa do Estado possa "usar a força e os recursos de todos da maneira que considerar conveniente para assegurar a paz e a defesa comum" (in Lev., Cap. XVII, p. 106).

Atributos da soberania

Fracionando o conteúdo do pacto, Bobbio separa três noções que têm implicação direta na idéia que Hobbes oferece de soberania, a primeira delas evidenciada acima (obediência incondicional em favor de um terceiro situado acima das partes) e da qual deriva o atributo do absolutismo. Faz notar ainda que o poder soberano é atribuído a uma única pessoa (homem ou assembléia), do que decorre o atributo da indivisibilidade. Por fim, que o pacto é estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e o soberano, provindo daí o atributo da irrevogabilidade da soberania 166.

observância das regras de que ela própria necessita para desempenhar sua função" (in Thomas Hobbes, p. 41). Entende-se: para êxito desse tipo de sociedade, ter-se-ia que pressupor uma solidariedade espontânea que, segundo Hobbes, os homens não têm.

166 Cf. Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 43.

1) O caráter absoluto

Antes de mais nada, é preciso delimitar o termo "absoluto", para que não se dê a ele uma abrangência além da conta. Poder absoluto não é, por exemplo, sinônimo de crueldade ou desumanidade. Estas podem decorrer daquele, é certo, mas com ele não se confundem de um ponto de vista puramente semântico. Absoluto é uma qualidade do poder que se mede por critérios objetivos, e não subjetivos, significando um poder que não depende de qualquer outro, totalmente independente, que não tem restrições além de si, um poder que é exercido pelo seu detentor "sem limites exteriores" 167.

No caso de Hobbes, o soberano representante é absoluto, porquanto o pacto, dado o interesse dos homens, não estabelece limitações explícitas de nenhuma espécie ao seu agir. Para realizar o fim precípua para o qual foi instituído, a paz interna do Estado e a defesa externa, tem

¹⁶⁷ A expressão é de Norberto Bobbio, que complementa: "Neste sentido, tal poder é absoluto" (in Thomas Hobbes, p. 46). Diga-se de passagem que, em tese, uma soberana assembléia constituinte reveste-se de poder absoluto, mesmo no mundo contemporâneo. Tanto assim que, por exemplo, se diz, com a mais consolidada jurisprudência do Supremo Tribunal Federal deste país, que não há direito adquirido contra a Constituição. Nem caberia mesmo pensar na fundação de uma nova ordem constitucional se os constituintes se vissem juridicamente limitados no sentido de terem que preservar privilégios assegurados pela ordem anterior que se pretende abolir. Os limites que existem, nesse caso, são somente de índole política, determinados por pressão interna e externa. Evidentemente que, aqui, estamos analisando o caráter absoluto sob o ponto de vista do constitucionalismo, que vê na soberania o poder constituinte, e não o poder instituído, separando o momento de criação do ordenamento estatal do momento do exercício do governo dentro desse ordenamento, distinção inexistente na concepção jurídico-política clássica de soberania, firmada por Bodin e depois Hobbes.

direito a usar livremente dos meios que considerar apropriados. Do contrário, não seria soberano, e sim aquele homem ou entidade que o pudesse limitar. O caráter absoluto vale tanto para a monarquia como para a democracia, pois "o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas" (in Lev., Cap. XVIII, p. 112) ¹⁶⁸. Disto decorre que o soberano não está limitado por nenhum tipo de leis.

Quanto às naturais e divinas, sequer são leis em sentido próprio, porque destituídas de sanção, obrigando apenas em consciência, além do que seu conteúdo só pode ser objetivamente determinado por quem detém a soberania. Quanto às leis civis, o soberano a elas não pode estar obrigado, dado que, se é ele mesmo quem as faz, a qualquer momento pode revogá-las. Vale o mesmo quanto às consuetudinárias, pois "quando um costume prolongado adquire a autoridade de uma lei, não é a duração que lhe dá autoridade, mas a vontade do soberano expressa por seu silêncio..., e só continua sendo lei enquanto o soberano mantiver esse silêncio" (in Lev., Cap. XXVI, p. 162).

Outro limite que, segundo adverte Bobbio, não se sustenta perante o poder absoluto de Hobbes é aquele

¹⁶⁸ Em outra passagem, Hobbes anota: "É evidente que os homens que se encontrarem numa situação de absoluta liberdade poderão, se lhes aprouver, conferir a um só homem a autoridade de representar todos eles, ou então conferir essa autoridade a qualquer assembleia. Poderão portanto, se tal considerarem conveniente, submeter-se a um monarca de maneira tão absoluta como a qualquer outro representante" (in Lev., Cap. XIX, p. 114).

"imposto pelas leis que regulam as relações privadas entre os súditos, especialmente às relativas à propriedade" 169, limite que o primeiro e principal teórico da soberania, o jurista Jean Bodin (1530 - 1596), reconheceu na sua obra *De la République* (1576). Porque, nas palavras de Hobbes, a propriedade de um súdito "exclui o direito de qualquer outro súdito", mas não exclui o direito do soberano, a quem compete "prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar" (in *Lev.*, Cap. XXIX, p. 194, e Cap. XVIII, p. 110).

2) O caráter indivisível

Dado que a transferência de poder se dá em favor de uma única pessoa (monarca ou assembleia), resulta que a soberania é indivisível. O soberano representante conserva em si o poder legislativo, o poder judicial e o poder administrativo (ou executivo). Hobbes não admite a idéia do governo misto. E argumenta, perguntando: "Pois em que consiste dividir o poder de um Estado senão em dissolvê-lo, uma vez que os poderes divididos se destroem mutuamente uns aos outros?" (in *Lev.*, Cap. XXIX, p. 194/195). É evidente que Hobbes aqui tem em mente a desordem em seu próprio país.

Afinal, "se antes de mais não houvesse sido aceite,

169 Norberto Bobbio, in *Teoria das formas de governo*, p. 96/107.

na maior parte da Inglaterra, a opinião segundo a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os lordes e a câmara dos comuns, o povo jamais haveria sido dividido nem caído na guerra civil: primeiro entre aqueles que discordavam em matéria de política, e depois acerca da liberdade de religião" (in Lev., Cap. XVIII, p. 111/112). Para Hobbes, se o soberano mantiver todos os poderes menos um, isto não "produzirá qualquer efeito para a preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todos os Estados são instituídos (in Lev., Cap. XVIII, p. 111).

A perceber, todavia, que não admitir a divisão do poder não é mesmo que recusar a distribuição de tarefas dentro do Estado. O corpo político soberano é indivisível no sentido de que ele monopoliza originariamente todas as funções, mas isto não significa que as exerça diretamente. A administração do Estado se reparte em órgãos com atribuições próprias (milícia, magistratura, fisco, escolas, etc.), mas estes "estão ao serviço da pessoa representativa, e nada podem fazer contra suas ordens" (in Lev., Cap. XXIII, p. 147). Aos que servem ao Estado, Hobbes chama de ministros públicos do poder soberano.

3) A irrevogabilidade

Finalmente, aqueles que instituíram a soberania não podem pretender revogá-la. Primeiro porque, à medida que o

pacto foi feito por cada homem com cada um dos outros, a revogação só seria possível se houvesse unanimidade, o que é improvável. Segundo porque, sendo o pacto uma transferência de poder em favor de um terceiro, os pactuantes perante ele estão obrigados, e não podem revogar seu poder sem o seu assentimento. Como diz Bobbio, Hobbes apresenta, portanto, duas razões para defender a irrevogabilidade da soberania: "uma dificuldade de fato" (a primeira) e "uma dificuldade de direito" (a segunda) 170.

Não importa aqui discutir a validade dos argumentos de Hobbes. O que queremos frisar, por hora, é apenas a sua conclusão. E essa é a seguinte: os súditos não podem legitimamente pretender derrubar o soberano; e simplesmente porque "autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas" (in Lev., Cap. XXIV, p. 151). Se pegarem em armas contra ele, estarão lutando contra si mesmos, o que seria absurdo. A resistência só é admitida diante de uma sentença de morte, o que é lógico, na medida em que o Estado foi instituído para, principalmente, resguardar a vida, único direito que o pacto não aliena. Mas aí vencerá quem tiver mais força, certamente o Estado.

Há, todavia, uma passagem no Leviatã que deve ser lida com atenção. Nela, Hobbes diz que "a obrigação do

170 Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 43.

súdito para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-lo" (in Lev., Cap. XXI, p. 135). Na verdade, por mais que Hobbes tenha bloqueado todos os canais legais de resistência, nitidamente em função da experiência histórica inglesa, ele deixou em aberto a possibilidade de revolta por incompetência do soberano, conquanto fora do pacto. Tal pode ocorrer não "por quebra da legitimidade do ... poder, mas da sua efetividade" 171.

Hobbes foi aqui apenas realista. Ora, se os súditos se revoltam, é porque o soberano não soube usar corretamente a grande autoridade do seu poder para manter a ordem dentro do Estado. Em conseqüência, acabará sendo deposto, ainda que contrariamente às cláusulas pactuadas (obediência incondicional). Significa que Hobbes admite a deposição do soberano como fato, embora não como direito. Não por outro motivo, conforme ensina Renato Janine Ribeiro, o soberano será tanto mais eficiente quanto maior for a sua "capacidade de excluir a revolta" 172, impedindo a dissolução do Estado.

Por ser absoluto, indivisível e irrevogável, o poder

¹⁷¹ Norberto Bobbio et alli, in Dicionário de política, Vol. 2, verbete soberania, por Nicola Matteucci.

¹⁷² Renato Janine Ribeiro, in A marca do leviatã - linguagem e poder em Hobbes, p. 72. Esse aspecto da filosofia de Hobbes é aprofundado pelo autor, que escreveu o seguinte: "Hobbes mantém a sentença penalizante, ... põe na origem do Estado o interesse do cidadão - e esse direito nunca se aliena irrevogavelmente no direito que ele institui; às escondidas orienta uma esfera que julga pela eficácia e onde pode nascer, vez por outra, uma insurreição" (in op. cit., p. 72).

soberano foi comparado por Hobbes ao Leviatã (daí o título da obra), comparação essa tirada "dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos". *"Não há nada na terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele [below him] , e é o Rei de todos os Filhos da Soberba"* [king of all the children of pride] (in Lev., Cap. XXVIII, p. 191).

A esfera privada

Mas Hobbes não se atém a traçar a amplitude genérica do poder soberano. Ele dá indicações bem precisas sobre as faculdades a serem utilizadas por aquele que é levado a exercê-lo. E aí começam as páginas naturalmente mais resistidas do Leviatã. Referem-se, de um lado, ao que chamaríamos hoje de "liberdade de crença, expressão e informação", e, de outro, ao que chamaríamos de "liberdade de associação e de reunião". Mostram, em certo grau, a medida de intervenção do Estado hobbesiano na esfera privada e, supõe-se, são o bastante para colerizar qualquer leitor contemporâneo desavisado. Sem rodeios, é melhor dar a palavra ao próprio Hobbes.

"Em sexto lugar, compete à soberania ser juiz de quais opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais

as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles./.../ Portanto, compete ao detentor do poder soberano ser o juiz, ou constituir todos os juizes de opiniões e doutrinas" (in Lev., Cap. XVIII, p. 109/110).

Hobbes tem em mente duas espécies de doutrinas: em matéria de religião e em matéria de política. Ataca-as porque contêm o veneno da sedição. Um exemplo de doutrina "incompatível com a sociedade civil é a de que é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência". Para Hobbes, esse tipo de fala induz a desobediência, servindo de pretexto a quem quiser desrespeitar a lei do Estado, o que é injusto, porque "a lei é a consciência pública, pela qual já [se] aceitou ser conduzido" (in Lev., Cap. XXIX, p. 193). Este tipo de opinião, perniciosa à paz e ao governo, tem origem "nas palavras e escritos de teólogos ignorantes" (in Lev., Cap. XXIX, p. 194), que deturpam as Escrituras.

Quanto às questões temporais, Hobbes visa exatamente as doutrinas que teimam em não reconhecer os verdadeiros atributos da soberania (resumidos acima), pretendendo

restringir o soberano e dividir o seu poder, predispondo à dissolução estatal. "Quanto à rebelião contra a monarquia em particular, uma de suas causas mais freqüentes é a leitura de livros de política e de história dos antigos gregos e romanos", que infectam todos aqueles "que são desprovidos do antídoto de uma sólida razão". Segundo Hobbes, tais escritores consideraram louvável matar seus reis, "desde que antes de matá-lo o chamassem de tirano" (in Lev., Cap. XXIX, p. 194/195).

E, embora Hobbes admita que, "em matéria de doutrina não se deva olhar a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz". Pois, "uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira" (in Lev., Cap. XVIII, p. 109). Enfim, conclui ele, não se pode conceber nada que seja mais prejudicial à soberania do que "a permissão de se lerem tais livros em público, sem mestres sensatos lhes fazerem aquelas correções capazes de retirar-lhes o veneno que contêm, veneno esse que não hesito em comparar a mordida de um cão raivoso" (in Lev., Cap. XXIX, p. 195). O Leviatã desemboca em educação e religião de Estado.

Sobre os corpos privados existentes no interior do Estado, Hobbes suspeita das "ligas de súditos" para defesa mútua, que têm "um sabor de intenção ilegítima", bem como das "corporações de mendigos, ladrões e ciganos". Qualquer

ajuntamento de pessoas em número exagerado é, para Hobbes, um tumulto, seja qual for o propósito. São facções também os partidos contrários ao poder do Estado. Porque quando o interesse dessas forças particulares forem malévolas, elas ameaçam a segurança do povo, comparando-se "aos tumores, cálculos e apostemas [no corpo humano], engendrados pelo afluxo antinatural de humores malignos [evil humors]" (in Lev., Cap. XXII, p. 145). As organizações legítimas são, por Hobbes, comparadas aos músculos.

INTERPRETAÇÃO: A SOBERANIA ABSOLUTA

O poder contra o poder

É fora de dúvida que a força do Leviatã impressiona e assusta. A muitos, mesmo repugna. Mas cabe perguntar contra quem Hobbes a dirige. Nenhuma investigação sobre suas reflexões políticas deveria prescindir de uma resposta a isso, e queremos acreditar que nenhuma crítica sem ela se sustentará. A vantagem de uma leitura histórica da filosofia política de Hobbes talvez esteja em ajudar a encontrá-la, mas, a rigor, isso nem mesmo seria preciso, porque ela está dentro do próprio Leviatã, por maior que tenha sido o esforço de Hobbes em associá-la a uma dedução racional sobre o homem na natureza. Correremos a seguir o risco de tentar essa resposta.

A soberania não é uma potência incontestável que Hobbes erige contra o cidadão aplequenado, o "vulgo", ou seja, todos aqueles que compõem a grande maioria dos súditos. Estes, de qualquer modo, sempre estiveram e estarão inevitavelmente submetidos ao poder, seja de que tipo for e ainda que não o do Estado. Ao dar-lhes leis para que obedecam cegamente, deles o soberano não estará roubando nada, porque não pode tirar uma liberdade que já não existe. O que se quer através de um poder absoluto e exclusivo é impedir que os homens estejam sujeitos a vários pretendidos poderes ao mesmo tempo, libertá-los de uma dominação múltipla que leva à calamidade da guerra e do atraso.

Hobbes não visa submeter quem já está submetido, mas sim aqueles que procuram submeter, não visa os sem poder, mas os com poder, não a base da pirâmide, mas os vértices. Em primeiro lugar, não é o cristão ou o crente amedrontado que Hobbes tem em mente, mas o clero que o amedronta para manter intacta sua influência e suas posses mundanas, num momento em que a ciência começa a desfazer os dogmas religiosos. O que o Leviatã defende é a soberania contra a supremacia, as leis contra os cânones, a autoridade civil contra a autoridade espiritual 173. Poder contra os poderosos, não contra os fragilizados.

173 Aqui invertemos a seguinte frase de Hobbes: "Assim como houve doutores que sustentaram que há três almas no homem, também há aqueles que pensam que pode haver mais de uma alma ... num Estado e levantam a supremacia contra a soberania, os cânones, contra as leis, a autoridade espiritual contra a autoridade civil" (in Lev., Cap. XXIX, p. 196).

Numa passagem de exemplar clareza, Hobbes contrapõe "o poder dos espíritos invisíveis" e "o poder dos homens", chegando mesmo a admitir que o "primeiro seja o maior poder", (in Lev., Cap. XIV, p. 84), embora fraudulento. E observa: "Ora, se houver apenas um reino, ou o *civil*, que é o poder do Estado, tem de estar subordinado ao *espiritual*, e então não há nenhuma soberania exceto a *espiritual*; ou o *espiritual* tem de estar subordinado ao *temporal* e então não existe outra *supremacia* senão a *temporal*". E conclui: obedecer a dois senhores, "ambos os quais querem ver suas ordens cumpridas como leis", é impossível (in Lev., Cap. XXIX, p. 196).

No tempo de Hobbes, a instituição eclesiástica exercia um tipo de influência na sociedade que é bem diferente da que conhecemos hoje. Ela queimava pessoas na fogueira dos tribunais da Inquisição. Legislava, julgava e executava suas sentenças. E, para o filósofo, entre o Estado e a Igreja, ou as Igrejas, não pode haver vacilações: ele prefere o primeiro, porque "a autoridade civil", sendo mais visível, se ergue "na luz mais clara da razão natural", enquanto a espiritual se levanta "na escuridão", atuando sobre o espírito dos homens com a ameaça de sanções obscuras a serem aplicadas num "outro reino" (in Lev., Cap. XXIX, p. 196).

Em segundo lugar, é contra as lideranças

parlamentares rebeldes que Hobbes volta o poder do Leviatã. Lideranças que financiaram e treinaram um segundo exército para um mesmo país e que sustentam a legitimidade de sua guerra ao rei na realização de um pacto com Deus a pretexto de libertar o povo, pretendendo-o maior que o pacto celebrado entre os homens. "E esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende [Hobbes fala dos partidos revolucionários], que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano" (in Lev., Cap. XVIII, p. 108).

Mas Hobbes tem algo mais em vista. "Também existe às vezes num Estado uma doença que se assemelha à pleurisia, quando o tesouro do Estado, saindo do seu curso normal, se concentra com demasiada abundância em um ou vários indivíduos particulares, por meio de monopólios ou contratos de rendas públicas" (in Lev., Cap. XXIX, p. 198), poderees privados que, no nascedouro do capitalismo de mercado, querem controlar o Estado para mantê-lo a seu serviço. A tudo isto, acrescente-se o poder de fogo dos Estados vizinhos, que permanentemente, no início da era moderna, ameaçam à soberania no plano da geopolítica internacional, e também a herança medieval no que toca à forma pluralista de organização social (ver Capítulo I, item Organização do poder na Idade Média).

Que Hobbes elevou o poder contra o poder, e não contra o cidadão, é algo que emerge em definitivo do seguinte comentário, no qual se resume aquela resposta que vínhamos procurando: "Todos sabem que as oposições a este tipo de doutrina (a doutrina do Leviatã) resultam não tanto da dificuldade do assunto como do interesse daqueles que devem aprendê-la. Os homens poderosos dificilmente digerem algo que estabeleça um poder para refrear suas paixões, e os homens sábios algo que descubra os seus erros, e que portanto diminua sua autoridade" (in Lev., Cap. XXX, p. 201). Por certo, percebe-se agora qual a finalidade primordial do seu absolutismo.

A afirmação do Estado

Todas essas considerações têm um impacto teórico importante na filosofia política de Hobbes, para dizer o mínimo. Indicam que quando ele defende a soberania absoluta, seu propósito é afirmar, a partir dela, o Estado em relação a outros ordenamentos, e não um determinado governo em relação aos governados. Significa dizer: afirmar o Estado, na qualidade de nova forma de organização política baseada numa unidade de comando, em detrimento do Não-Estado medieval, entendido como forma superada e baseada na pluralidade de centros de poder. Seu enfoque é, portanto,

extremamente geral 174.

Poder-se-á objetar, recordando que Hobbes ocupou-se intensamente do Estado no que concerne às disputas internas pelo poder de mando, recusando a limitação do órgão soberano por outro, e que esta era mesmo uma idéia fixa de sua parte em face da particular crise inglesa. Mas é enganoso pensar assim. Para Hobbes, o problema maior da luta pela limitação do poder monárquico na Inglaterra não está tanto na perda de certas prerrogativas do rei em favor do Parlamento 175. Mas sim no fato de que esta luta gerou o efeito de dissolver internamente o Estado pela guerra civil, retirando-lhe a necessária unidade para enfrentar justamente a batalha maior, aquela que se travava contra a velha ordem.

Hobbes dá a impressão de ter entendido que, antes de haver razão para que se debatesse a clássica questão relativa à melhor forma de governo dentro do Estado, entendido este, frise-se, como unidade de comando, era preciso que houvesse primeiro um Estado, o que era incogitável enquanto os súditos estivessem sob o peso de dois ou mais sistemas de lei, de impostos, judiciais, etc.

174 Quando Hobbes contrasta o poder dos espíritos e o poder dos homens, os designa por "dois objetos extremamente gerais" (in *Lev.*, Cap. XIV, p. 84).

175 Tanto assim que, conforme anota Roger D. Masters, no "Diálogo entre um filósofo e um estudioso do direito comum da Inglaterra", publicado em 1666, "Hobbes aceita explicitamente 'os Estatutos que restringem a emissão de moeda sem o consentimento do Parlamento' e chega até a observar que tais 'Estatutos são ... muitos bons para o Rei e para o povo'. Masters diz ainda que "isso não constitui uma posição diferente dos trabalhos anteriores de Hobbes, já que este se refere ao *rex in parliament* no *Leviatã*" (in *Pensadores políticos comparados [Hobbes e Locke]*, p. 119).

Daí porque seu absolutismo segue uma rota que se localiza fora do Estado, e não dentro. E por isso, coerentemente, o núcleo de sua filosofia está na dicotomia Estado/Não-Estado, e não na dicotomia governo bom/governo ruim.

Em resumo, Hobbes se preocupou muito mais com o Estado do que com o governo que no seu interior se desenvolve. Não é a queda do rei que lhe preocupa, nem a rotatividade dos governantes. Os personagens dirigentes são formas mortais, e sejam quais forem as regras de sucessão, tanto no governo monárquico quanto no governo de assembleia, mais dia menos dia todos eles perecerão, e novos homens assumirão as tarefas do Estado. Não é a mudança da pessoa física dos governantes que Hobbes pretende ver obstada, mas a dissolução do Estado. Esta é sua obsessão, e não outra.

É certo que o absolutismo do Leviatã atingirá o "vulgo", através daquelas medidas extremas de censura que há pouco foram noticiadas. Mas mesmo isto se encaixa no raciocínio que se tentou estabelecer no último parágrafo. Porque a ofensa à liberdade ocorre na medida em que se pretende evitar uma influência que tende a inspirar a resistência ao advento do Estado, de modo a que "o espírito da gente vulgar" [no sentido de simplicidade] não fique "marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com a opinião de seus doutores" (in Lev., Cap. XXX, p. 201).

Entende-se: Hobbes não viu, ou não pôde ver, no conflito de idéias uma forma de progresso, mas de atraso, privação e decadência. Por quanto mais tempo perdurasse a ambiciosa teimosia dos antigos detentores do poder político, que desesperadamente se entregavam aos mais irracionais discursos para instruir a rebeldia, alguns deles usando inclusive "as Escrituras contra a crença no movimento da Terra" (in Lev., Cap. VIII, p. 49), pior seria para a humanidade, porque o Leviatã era, àquele altura, um fato inevitável, uma tendência inescandível. O mundo medieval despertara de um longo sono¹⁷⁶ e não adiantava tentar deter o curso da história, a menos que se viesse a preferir o prolongamento da guerra à chegada da paz, mesmo que de uma provisória paz.

LEVIATÃ E ESTADO MODERNO

Por mais de uma vez no Leviatã, Hobbes define o Estado como um poder único, superior e comum. Com isso, expressa o princípio do monopólio estatal: de um lado, monopólio da legislação, significando que não existe nenhum direito além do produzido pelo Estado; de outro, monopólio da coerção, significando que só o Estado atua para obrigar o cumprimento e punir a desobediência às leis civis. Pelo

¹⁷⁶ De agora em diante, Hobbes escreveu, "o mundo, e a filosofia a ele referente", têm que ser deixados "às disputas dos homens, pelo exercício da sua razão natural" (in Lev., Cap. VIII, p. 49).

princípio do monopólio, lança-se uma pá de cal por sobre a variedade de ordenamentos normativo-coativos típicos da Idade Média e também por sobre os métodos de guerra privada antes empregados para solução dos conflitos individuais. É a soberania que viabiliza este monopólio.

Em virtude disso, dissemos anteriormente que o Leviatã corresponde historicamente, em sua estrutura nuclear, ao Estado Moderno, forma de organização política que sucede, segundo a tipologia predominante, o chamado Estado Medieval, e que coincide com o nascimento dos grandes Estados nacionais-territoriais da época moderna (França, Espanha, Inglaterra, etc.). Precisamente aqui, a história do pensamento e a história das instituições políticas se entrelaçam, dando-nos a concluir que Hobbes não apenas idealizou, mas que, de certo modo, descreveu um evento histórico, ainda que não seja fácil dizer se intuitiva ou conscientemente. Seja como for, o fato é que, entre o Estado hobbesiano e o Estado Moderno, há uma grande coincidência de características.

Com efeito, na visão de Matteucci, a soberania é o "conceito jurídico-político que possibilita ao Estado Moderno, mediante sua lógica absolutista interna, impor-se à organização medieval do poder, baseada, por um lado, nas categorias e nos Estados, e, por outro, nas duas grandes coordenadas universalistas representadas pelo papado e pelo

império" (ver Cap. I, item Organização do poder na Idade Média). "Isto ocorre em decorrência de uma notável necessidade de unificação e concentração do poder, cuja finalidade seria reunir numa única instância o monopólio da força num determinado território e sobre uma determinada população, e, com isso, realizar no Estado a máxima unidade e coesão" 177.

Para Bobbio, o Leviatã reproduz exatamente o contexto de surgimento do Estado Moderno, "resultado de um processo simultâneo de libertação e unificação: de libertação em face de uma autoridade tendencialmente universal, que, por ser de ordem espiritual, proclamava-se superior a todo poder civil; e de unificação em face das instituições menores, associações, corporações, cidades, que constituíam, na sociedade medieval, um perigo permanente de anarquia". Bobbio vê aí a consagração de dois atributos do poder soberano: absoluto (ou original), no sentido de que não depende de qualquer outro poder superior, e indivisível, no sentido de que não deve ser partilhado com nenhum poder inferior 178.

Na base de tudo, está justamente o fenômeno da exclusividade do direito estatal, ao qual Hobbes

¹⁷⁷ Norberto Bobbio et alii, in Dicionário de política, Vol. 2, verbete Soberania, p. 1.179, por Nicola Matteucci.

¹⁷⁸ Norberto Bobbio, in Thomas Hobbes, p. 65/65.

explicitamente se reporta no Leviatã, ao dizer que "as leis são as regras do justo e do injusto, não havendo nada que seja considerado injusto e não seja contrário à lei" e que "ninguém pode fazer leis a não ser o Estado, pois nossa sujeição é apenas para com o Estado" (in Lev., Cap. XXVI, p. 161). Assim é que o Leviatã reflete a unidade jurídico-política característica do Estado Moderno, "obtida através da unificação dos ordenamentos superiores e inferiores no único ordenamento do Estado" e "perseguida através da unificação das fontes do direito na única fonte que é própria do poder político organizado, isto é, na lei" 179.

O mais curioso de tudo é que "a luta do Estado Moderno é uma longa e sangrenta luta pela unidade do poder" 180, tal como pensamos tenha ficado demonstrado no primeiro capítulo (item A perspectiva histórica), uma luta não menos sangrenta do que aquela que, não por acaso, Hobbes descreve através do seu hipotético estado de natureza. E todas essas evidências nos levam a compreender por que, conforme "um hegeliano diria, no pensamento de Hobbes, o Estado Moderno adquire pela primeira vez plena consciência de si mesmo, ou, se preferirmos, que a teoria política de Hobbes é a autoconsciência do Estado Moderno" 181.

179 Ibidem, p. 74.

180 Ibidem, p. 65.

181 Ibidem, p. 75.

LEVIATÃ E TOTALITARISMO

Há, todavia, escritores que estabeleceram uma afinidade histórica diferente para a obra política de Hobbes, nela vendo não o reflexo do grande Estado Moderno "que nascia na cinzas da sociedade medieval" ¹⁸², como quer Bobbio, mas algo um tanto mais terrível, o Estado totalitário. Na literatura política brasileira, pelo menos dois autores que percorremos confessam essa impressão, em ambos os casos no curso de estudos não relacionados diretamente à análise da filosofia de Hobbes, a quem citam de passagem. Antes de comentar suas observações, vejamos o que dizem.

Golbery do Couto e Silva inaugura a sua Geopolítica do Brasil dedicando umas poucas e iniciais páginas a Hobbes, ao fim das quais conclui, depois de referir-se a uma dada realidade contemporânea, que "desponta, assim, o Leviatã, adormecido por tantos séculos, ao som das novas mitologias totalitárias" ¹⁸³. Quase nos mesmos termos escreve Galvão de

¹⁸² Ibidem, p. 57.

¹⁸³ Golbery do Couto e Silva, in Geopolítica do Brasil, p. 9. Logo antes, havia escrito o seguinte: "E, assim, em Hobbes encontrariam a seu inteiro dispor, os defensores do autoritarismo mais rigoroso - todos os déspotas futuros, esclarecidos ou não; os senhores da guerra; os novos Césares, no tumulto das suas ambições insofridas; as minorias ususpadoras e tirânicas - inteiramente modelada, em linhas inflexíveis e rigorosas, a teoria que lhes absolveria os desmandos e lhes encobriria os caprichos insanos, enquanto se pudessem manter, pelo poder da coação, como governos de fato" (ibidem, p. 7). Em outra passagem, usa expressões do tipo "essas hórridas visões ... uma realidade monstruosa" (ibidem, p. 9), comentando "... sua incrível proposição derradeira - a rendição total da liberdade do indivíduo em aras de um poder soberano, inconstrastável e supremo" (ibidem, p. 7). Tudo isso sem, contudo, deixar de fazer uma benevolente concessão quanto ao método hobbesiano, qualificando sua obra de "... admirável construção lógica" (ibidem, p. 9). Advirta-se apenas que, com relação à comparação do

Souza, após examinar a supressão dos corpos intermediários e a intervenção do Estado na esfera econômica: "...Surge o Leviatã da visão de Hobbes tornada realidade em nossos dias ... desaparece ... o Estado. Surge em seu lugar o monstro totalitário" 184.

Para dizer se estão certos ou errados, seria preciso que soubéssemos deles qual o respectivo enquadramento adotado para o Estado totalitário. No caso de Golbery, presume-se, salvo engano, que se trata de uma alusão certa à Rússia comunista e seus satélites de pós-guerra no leste europeu, o que nos dá, por alto, uma referência bem razoável. No caso de Galvão de Souza, parece que a noção de totalitarismo, se vincula ao grau extremo de intervenção desses Estados na esfera privada, inclusive na economia, que "vira função do Estado, e deixa de ser setor da livre iniciativa dos indivíduos" 185. Partindo de qualquer dessas idéias, associar o Leviatã de Hobbes com o totalitarismo é uma agressão, e um erro inicialmente apenas teórico.

A segunda assertiva sucumbe fácil ante à constatação de que o Leviatã preserva íntegra a liberdade econômica dos

Leviatã com o despotismo, fica ressalvado o que foi dito no capítulo anterior (A Natureza do Leviatã, item A racionalidade do soberano). Por isso, neste capítulo, aproveitamos de Golbery apenas o trecho em que o autor faz menção ao totalitarismo, que não se confunde com o despotismo e que constitui tema para reflexão no momento.

184 José Pedro Galvão de Souza, in O estado tecnocrático, p. 107.

185 Ibidem, p. 106.

súditos, obviamente que dentro das regras previamente fixadas pelo Estado. O Estado hobbesiano regula as relações comerciais, especialmente o tráfico internacional ¹⁸⁶, mas não substitui às partes comerciantes. Hobbes diz com todas as letras: "Compete portanto ao Estado, isto é, ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se *entre os súditos* todas as *espécies de contrato* ¹⁸⁷ (de compra, venda, troca, empréstimo, arrendamento), e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser considerados válidos" (in Lev., Cap. XXIV, p. 153 - os grifos são nossos). Nada muito diferente do que temos hoje nas democracias ocidentais.

Em outra passagem, Hobbes situa entre os fins do Estado o de garantir uma "segurança suficiente" para que os súditos possam, "mediante seu próprio labor e graças ao frutos da terra, ... alimentar-se e viver satisfeitos" (in Lev., Cap. XVII, p. 105). Propositadamente deixamos essas considerações de fora quanto tratamos anteriormente da intervenção do Leviatã na esfera privada, justamente para acentuá-las agora, mostrando que Hobbes tem em mente uma economia de livre mercado que o Estado não invade, exceto para organizar juridicamente as relações comerciais. Hobbes quer súditos prósperos, porque na riqueza dos súditos está a riqueza do reino, que sustenta os encargos públicos através

¹⁸⁶ Hobbes escreveu: "Compete ao soberano ... a decisão sobre em que lugares, e com que mercadorias, os súditos estão autorizados a manter tráfico com o estrangeiro" (in Lev., Cap. XXIV, p. 152). Observe-se com atenção: quem faz o comércio é o súdito, não o soberano.

¹⁸⁷ Como se sabe, o contrato é um instituto eminentemente privado.

da taxaço¹⁸⁸ dos ganhos privados.

Ora, o Estado totalitário - veremos logo mais - "é uma organização política ... que estende o próprio controle sobre cada comportamento humano, não deixando nenhum interstício no interior do qual se possa desenvolver, a não ser ilicitamente, a iniciativa dos indivíduos e dos grupos", restando "toda a sociedade resolvida ... na organização do poder político que reúne em si o poder ideológico e o poder econômico"¹⁸⁹. No caso de Hobbes, o poder ideológico (a Igreja em relevo) aparece subordinado ao Estado¹⁹⁰, mas não o poder econômico, "que sempre constitui um limite de fato e de princípio ... à expansão estatal"¹⁹¹. Descabida, pois, a rotulação sob esse aspecto, que, aliás, é de menor relevância.

A gravidade da comparação não está tanto em comprometer Hobbes com algo que ele jamais professou, mas sim em minimizar, a partir de um falso parâmetro com o seu

¹⁸⁸ Entre os ministros públicos do poder soberano, Hobbes cita em primeiro lugar aqueles que têm "autoridade relativamente ao tesouro, aos tributos, impostos, rendas, multas, ou qualquer rendimento público, assim como para receber, recolher, publicar ou tomar as respectivas contas" (in Lev. Cap. XXIII, p. 147).

¹⁸⁹ Norberto Bobbio, in Estado, governo e sociedade, p. 121.

¹⁹⁰ Todavia, é preciso ter em mente que, quando Hobbes propõe censura às doutrinas religiosas, o que ele recusa "é a religião transformada em superstição; o culto divino, em adoração idolátrica; a fé, em credulidade; em suma: o miraculismo vulgar, a especulação sobre a ignorância, a sub-reptícia provocação de fanatismos furibundos". Sua atitude, diante da religião, é, por isso, "dessassomburada, mas não vulgarmente desrespeitosa". Na verdade, sua crítica expressa "mais anticlericalismo do que um efetivo espírito anticristão", pois ele "não rompe todas as pontes com o cristianismo, mas se refugia naquela posição avançadíssima de cristianismo antidogmático" na qualidade de cientista moderno (Bobbio, ibidem, p. 69).

¹⁹¹ Ibidem, p. 122.

absolutismo racional, e mesmo com qualquer tipo de cruel tirania histórica, o verdadeiro e mais pavoroso horror que a humanidade já conheceu, o totalitarismo. Porque, como escreveu Hannah Arendt, "o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir", havendo "todos os motivos para usar a palavra 'totalitarismo' com cautela"¹⁹², preocupação essa que, bem se vê, aqueles que pretenderam ver em Hobbes um totalitário não parecem ter tido.

Na história das instituições políticas¹⁹³, o Estado totalitário aparece como um fenômeno deste século, tendo, segundo Hannah Arendt, seus mais perfeitos modelos na Alemanha nazista e na Rússia stalinista, conquanto entre ambos existam sensíveis variações. Soa estranho e intrigante, já só por isso, que se tenha procurado estabelecer conexões íntimas entre uma doutrina do século XVII, rigorosamente absorvida pelas experiências da época, com fatos de três séculos à frente. Poder-se-ia, todavia, contra-argumentar, dizendo que a maligna flor só recentemente desabrochou, mas que suas sementes já estavam lançadas há muito mais tempo.

¹⁹² Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 343.

¹⁹³ No plano das doutrinas filosóficas, não é incomum ver a realidade totalitária associada à idéia de "totalidade ética" de Hegel, mas quanto a isto não estamos capacitados a emitir qualquer opinião segura no momento, nem pelo sim, nem pelo não, sob pena de precipitação e preconceito. Mas fica o registro.

Inaceitável. "As condições *sine qua non* do domínio total" são "a transformação das classes em massas e a concomitante eliminação da solidariedade grupal". Isto porque o Estado totalitário pressupõe uma absoluta e intransigível homogeneidade social, o que só se pode obter quando, pela eliminação de todos os vínculos do indivíduo, apaga-se-lhe a própria identidade e se o isola completamente, de tal modo que sua existência só adquira sentido enquanto participante da única organização não clandestina presente no universo de sua vida, o partido. Vejamos, por alto, um exemplo de como isso foi possível na Rússia stalinista a partir de 1930, aproximadamente.

Arendt relata que, mesmo após a Revolução de Outubro, Lênin dirigiu um país marcado pela diferenciação social, seguindo antes "seus instintos de estadista e não as suas convicções marxistas", parecendo "estar convencido de que só essa estratificação podia salvar a revolução". Foi Stálin, ao sucedê-lo, quem percebeu que "todas essas novas classes e nacionalidades barravam o [seu] caminho ... quando ... começou a preparar o país para o governo totalitário". Para tanto, precisava "produzir uma massa atomizada e amorfa" ¹⁹⁴, o que realizou liquidando as classes existentes, primeiro anulando o poder dos Soviets, depois matando e deportando os proprietários de terras,

¹⁹⁴ Hannah Arendt, in *Origens do totalitarismo*, p. 368/369.

transformando operários em trabalhadores forçados e, finalmente, se desfazendo dos membros da própria burocracia que havia "ajudado a executar as medidas anteriores de extermínio" 195.

"A atomização da massa na sociedade soviética foi conseguida pelo habilidoso uso de repetidos expurgos que invariavelmente precediam o verdadeiro extermínio de um grupo. A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos. A 'culpa por associação' é uma invenção engenhosa e simples; logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, ... corroboram provas inexistentes, a única maneira que encontram de demonstrarem a própria fidelidade" ao regime 196.

"Uma vez que o mérito é 'julgado pelo número de denúncias apresentadas contra os camaradas', é óbvio que a mais elementar cautela exige que se evitem, se possível, todos os contatos íntimos - não para evitar que outros descubram os pensamentos secretos, mas para eliminar, em caso quase certo de problemas futuros, a presença daqueles

195 Ibidem, p. 371.

196 Ibidem, p. 372/373.

que sejam obrigados, pelo perigo da própria vida, à necessidade de arruinar a de outrem. Em última análise, foi através do desenvolvimento desse artifício ... que os governantes bolchevistas conseguiram criar uma sociedade atomizada e individualizada como nunca se viu antes" 197, obtendo em troca uma "lealdade total".

Não compete aqui aprofundar o assunto. Quem tiver interesse poderá estudá-lo em toda a sua dolorosa inteireza no livro ao qual recorreremos. Para nós, importa ressaltar o fato de que o Estado totalitário se caracteriza, entre outras coisas, pela erradicação "da existência de qualquer atividade autônoma que seja, mesmo que se trate de xadrez" 198, porque o indivíduo sob o domínio total não pode ter amor por coisa alguma, por nada que lhe possa dar a consciência de si mesmo como membro de um determinado grupo, posto que isto o ligaria a interesses específicos alheios ao domínio total. A supressão das classes é o requisito fundamental que produz esse aniquilamento das identidades.

Thomas Hobbes nem à distância cogitou de uma sociedade desse tipo, isto é, sem classes, de homens desprovidos de quaisquer laços e interesses comuns, pressupostos do totalitarismo. No Leviatã, discorre sobre as corporações de mercadores (in Lev., Cap. XXII, p. 142),

197 Ibidem, p. 373.

198 Ibidem, p. 372.

refere-se a "escalões do povo, isto é, tanto aos ricos e poderosos quanto às pessoas pobres e obscuras" (in Lev., Cap. XXX, p. 205), reconhece o fato da desigualdade de bens entre os súditos (in Lev., XXX, p. 205) e o exercício privado de "toda a espécie de artes, como a navegação, a agricultura, a pesca e toda a espécie de manufatura" (in Lev., Cap. XXX, p. 206). Seu modelo de Estado compreende uma típica sociedade de classes.

Mas há outras gritantes distinções. A principal delas no que diz respeito a um estudo comparativo com Hobbes consiste em que, por incrível que possa parecer, o Estado totalitário não tem, como observa Hannah Arendt, uma estrutura monolítica. Examinando as experiências soviética (com Stálin) e alemã (com Hitler), a escritora percebeu uma divisão entre "governo verdadeiro e governo ostensivo", entre poder real e poder aparente, indicadora de um "fenômeno mais complicado, definido como multiplicação de órgãos" 199. Vale a pena acompanhar o seguinte relato.

"O habitante do Terceiro Reich de Hitler não apenas vivia sob a simultânea e freqüentemente contraditória autoridade de poderes rivais, tais como a administração estatal, o partido, a SA e a SS, como também nunca sabia ao certo, e nunca se lhe dizia explicitamente, qual a

¹⁹⁹ Hannah Arendt, in *Origens do totalitarismo*, p. 447/448/449.

autoridade deveria considerar acima de todas as outras. Tinha de desenvolver uma espécie de sexto sentido para saber, a cada momento, a quem devia obedecer e a quem devia ignorar./.../ Por outro lado, os que tinham de executar as ordens ... ficavam na mesma situação" 200.

"Tecnicamente falando, o movimento dentro do aparato de domínio totalitário deriva a sua mobilidade do fato de que a liderança está continuamente transferindo o verdadeiro centro de poder, muitas vezes para outras organizações, mas sem dissolver e nem mesmo denunciar publicamente os grupos cuja autoridade foi eliminada./.../ A constante divisão, sempre alterada, entre a verdadeira autoridade secreta e a representação franca e ostensiva, fazia da verdadeira sede do poder um mistério por definição", até mesmo para os membros dos círculos governantes 201.

A finalidade desse rodízio consistia em evitar a introdução de um elemento estabilidade nos comportamentos humanos, o que mais normalmente ocorre quando se está diante de uma autoridade previsível. Mas isso contraria os fins do domínio total, porquanto a estabilidade pode propiciar o surgimento de um modo de vida baseado nas leis e nas instituições do país, quebrando a amorfia social planejada. Por isso, "entre todos esses departamentos", diz Arendt,

200 Ibidem, p. 449.

201 Ibidem, p. 450.

"não há nenhuma hierarquia de poder ou de autoridade com base na lei; a única certeza é que eventualmente um deles será escolhido [pelo *Führer*] para encarnar 'o desejo da liderança' " 202.

Voltando a Hobbes, como dizer que tivesse idealizado semelhante dissimulação? Toda a sua doutrina é erigida sob um fundamental princípio, o princípio da autoridade, uma autoridade tão visível que se ergue na luz, jamais na escuridão. Uma autoridade monista e indivisível, é verdade, mas na qual a hierarquia dos órgãos do Estado está precisamente delimitada aos olhos de todos os súditos. Todo o fundamento dessa autoridade reside justamente no desesperado anseio de estabilidade social, a ser conseguida pelo direito, na lei cristalina que permite aos homens o conhecimento antecipado da justiça e da injustiça de suas ações.

Poder-se-ia tentar seguir além. Mas não é mais necessário. Na verdade, basta dizer, que nem mesmo a concepção hobbesiana de soberania cabe para o Estado totalitário, que aspira ao governo mundial, à universalidade, vale dizer, ao "domínio total", ao passo que o Leviatã nitidamente respeita as fronteiras nacionais, as outras soberanias temporais. Mas seja como for, mesmo diante

202 *Ibidem*, p. 453.

de eventuais e sempre válidas objeções, neste derradeiro tópico a intenção, como antes, nunca foi a de colocar pontos finais. Que fique apenas a mensagem: "usar a palavra totalitarismo com cautela". No mais, já é tarde, e nos alongamos muito além do que seria tolerável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"...humanamente horrorizado, mas filosoficamente impassível..." (N. Bobbio)

FATALIDADE

Este modelo de Estado ao qual Thomas Hobbes chamou de Grande Leviatã significou, num dado momento da história do ocidente, a ordem política necessária, que ter-se-ia elevado quisessem ou não os pensadores. A superação do Não-Estado medieval por essa nova ordem política foi, não mais que isso, um imperativo cuja fatalidade Hobbes percebeu e procurou justificar. De certo modo, ele pediu a seus leitores que reconhecessem a inevitabilidade de uma passagem que a história exigia.

Pressionado pelos sangrentos desdobramentos da luta entre o novo e o velho ordenamentos, defendeu a onipotência do primeiro contra a prepotência do segundo, para que fosse possível completar a guinada no menor tempo possível, em nome do abreviamento da dor. Sabia que a alternativa era ingrata - o poder é sempre uma maldição -, mas não vacilou em reconhecer o que lhe pareceu ser mais indicado à instauração de um *estado de paz*, sua primeira e última causa.

Contudo, o Grande Leviatã não era, na sua incomparável força, uma extravagância pessoal de Hobbes. Ou seja, não era inevitável por culpa ou graça do filósofo, mas da própria humanidade que, naquele instante, precisou chegar onde chegava. E é preciso compreender que, ter reconhecido a

fatalidade de um poder assim tão absoluto, não é o mesmo que ter desejado que os homens tivessem um dia precisado a ele recorrer. Hobbes não fez mais do que tentar compreender um destino histórico.

Um destino tão urgente que levou Hobbes a justificá-lo. E, ao mesmo tempo, tão ameaçador, que fez com que Hobbes o aprisionasse a uma causa e a um fim, ambos os quais são o homem. É certo que promoveu essa vinculação de um modo tênue, premido que estava pelo problema maior de sua época, o da afirmação do Estado, mas a idéia (ilusão?) de que *o Estado é para o indivíduo*, e não o contrário, estava lançada, pronta para florescer mais tarde, quando a soberania já não tivesse adversários exteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil* (great books of the western world, 23, Machiavelli/Hobbes). Chicago. William Benton Publisher - Encyclopaedia Britannica Inc., 26^a ed, 1984. p.p. 39 a 283.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (os pensadores). Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 3^a ed., 1983. 419 p.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo. Companhia das Letras, 1989. 562 p.

ARISTOTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro. Tecnoprint, s/d. 265 p.

BENTHAM, Jeremy. *Fragmento sobre el gobierno*. Tradução de Julian Larios Ramos. Madri. Aguilar, 1973. 133 p.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Néilson Coutinho. Rio de Janeiro. Campus, 1991. 202 p.

_____ . *A teoria das formas de governo* (coleção

* A bibliografia listada corresponde às obras e textos efetivamente citados no curso da dissertação.

pensamento político, vol. 17). Tradução de Sérgio Bath. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 5ª ed. 1988. 179 p.

_____. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política* (coleção pensamento crítico, vol. 69). Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1987, 173 p.

_____. *Dicionário de política*. Norberto Bobbio et alli. 3ª ed. Tradução de Carmen C. Varriale e outros. Brasília. UnB, 1991 (verbete Direito, p.p. 349 a 353).

BURDEAU, Georges. *O estado*. Tradução de Cascais Franco. Póvoa de Varzim. Publicações Europa-América, s/d.

CALMON, Pedro. *Curso de teoria geral do estado*. Rio de Janeiro. Freitas Bastos S/A, 6ª ed., 1964. 326 p.

CHANTEBOUT, Bernard. *Do estado - uma tentativa de desmitificação do universo político*. Tradução de José Antônio Faria Corrêa. Rio de Janeiro. Editora Rio, 1977. 140 p.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do estado*. 16ª ed. São Paulo. Saraiva, 1991. 259 p.

DEL VECHIO, Giorgio. *Teoria do estado*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo. Saraiva, 1957. 260 p.

DUVERGER, Maurice. *Os laranjais do Lago Balaton*

- (coleção pensamento político, vol ...). Tradução de Edgard de Brito Chaves Júnior. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1982. 226 p.
- GRACE, Damien. "Santo Agostinho e Thomas Hobbes". In: *Pensadores políticos comparados* (org. Ross Fitzgerald). Tradução de Antônio Patriota. Brasília. UnB, 1983. p.p. 59 a 77.
- HELLER, Hermann. *Teoria do estado*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo. Mestre Jou, 1968. 374 p.
- MACADAM, James. "Rousseau e Hobbes". In: *Pensadores políticos comparados* (org. Ross Fitzgerald). Tradução de Antônio Patriota. Brasília. UnB, 1983. p.p. 131 a 151.
- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke* (coleção pensamento crítico, vol. 22). Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 1979. 328 p.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *Introdução do estudo do direito: conceito, objeto e método*. Rio de Janeiro. Forense, 1990. 196 p.
- MASTERS, Roger D. "Hobbes e Locke". In: *Pensadores políticos comparados* (org. Ross Fitzgerald). Tradução de Antônio Patriota. Brasília. UnB, 1983. p.p. 111 a 130.
- MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Norberto Bobbio et alli. 3ª ed. Tradução de Carmen C. Varriale e outros. Brasília. UnB, 1991 (verbetes Contratualismo, p.p. 272 a 283, e Soberania, p.p.

1.179 a 1.188).

MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Tradução de Carlos Domingues. Rio de Janeiro. Irmãos Pongetti Editores, 1959. 465 p.

PASOLD, Cesar. *A função social do estado contemporâneo*. 2ª ed. Florianópolis. Estudantil, 1988. 104 p.

_____. *Reflexões sobre o poder e o direito*. 2ª ed. Florianópolis. Estudantil, 1986. 92 p.

POULANTZAS, Nicos. *O estado, o poder, o socialismo*. Tradução de Rita Lima. Rio de Janeiro. Graal, 1990. 307 p.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo. Saraiva, 12ª ed., 1987. 749 p.

_____. *Teoria do direito e do estado*. São Paulo. Saraiva, 4ª ed., 1984. 405 p.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (ensaios, vol. 42). São Paulo. Atica, 1978. 77 p.

_____. *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo. Brasiliense, 1984. 264 p.

SERRES, Michel. *O contrato natural* (coleção nova fronteira verde). Tradução de Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1991. 142 p.

SILVA, Golbery do Couto e. *Conjuntura política*

nacional: o poder executivo & geopolítica do Brasil (coleção documentos brasileiros). Rio de Janeiro. J. Olympio, 1981. 273 p.

SOUZA, José Pedro Galvão de. *O estado tecnocrático*. São Paulo. Saraiva, 1973. 143 p.

WOODWARD, E. L. *Uma história da Inglaterra* (biblioteca de cultura jurídica). Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1964. 228 p.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Elementos para uma crítica do estado*. Porto Alegre. Sérgio Antônio Fabris Editor, 1990. 64 p.