

MÁRCIA MEDEIROS CAMPOS BORGES

O ESTADO MODERNO: ELEMENTOS DE FORMAÇÃO  
E DE TRANSFORMAÇÃO

MESTRADO EM FILOSOFIA DO DIREITO E DO ESTADO  
SUBÁREA: FILOSOFIA DO DIREITO

PUC/ SÃO PAULO

2007

MARCIA MEDEIROS CAMPOS BORGES

O ESTADO MODERNO: ELEMENTOS DE FORMAÇÃO E DE  
TRANSFORMAÇÃO

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito e do Estado (Subárea: Filosofia do Direito), sob orientação do Professor Doutor Márcio Pugliesi.**

PUC/ SÃO PAULO

2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Faculdade de Direito

Mestrado em Filosofia do Direito e do Estado

Subárea: Filosofia do Direito

Comissão julgadora

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTO

Para a elaboração dessa dissertação de mestrado foi indispensável consultar obras literárias e recorrer a tantas outras fontes, bases seguras de aprendizado, que me proporcionaram um abrandamento cultural e intelectual. No entanto, nada disso seria possível sem a colaboração dos mestres, em particular de meu orientador Professor Doutor Márcio Pugliesi, bem como da participação dos demais alunos que se tornaram companheiros de turma e muito acrescentaram ao convívio das produtivas e inesquecíveis discussões em sala de aula durante o curso de mestrado oferecido pelo Setor de Pós-Graduação dessa renomada Instituição de Ensino Superior - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), a qual me recebeu com atenção e profissionalismo, o que será motivo de orgulho e satisfação por toda a minha existência.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho às forças Divinas que nos iluminam e a todos aqueles que, direta ou indiretamente, estiveram envolvidos ao longo dessa incursão no mundo do saber; em especial e com muito carinho, dedico aos meus familiares, que souberam, com paciência e desprendimento, respeitar incondicionalmente as longas horas de envolvimento para com este projeto e, via de consequência, minha ausência do seio familiar.

## RESUMO

O objetivo do presente trabalho é discorrer sobre os diversos elementos constitutivos e transformativos do chamado Estado moderno, interessando, especialmente, a análise do período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, bem como apontar a dinâmica dos mais importantes fenômenos que serviram para impulsionar diversos conflitos de interesses ao longo da história, cujo resultado foi, inequivocamente, a afirmação de uma nova ordem estatal, além de abordar os aspectos relevantes dos movimentos que concorreram para provocar traumas profundos e modificações significativas na organização e estruturas do Estado moderno já consolidado.

Para tanto, nos socorreremos de alguns estudiosos, especialmente dos pensadores que forjaram a ideologia dessa ordem que raiou definitivamente no limiar do século XVI e firmou-se nos séculos vindouros como instrumento necessário ao exercício do poder político em suas variadas formas de dominação.

**Palavras-chave:** Estado Moderno; soberania; Igreja; burguesia; Reformas Religiosas; liberalismo; Revolução Francesa.

## SUMMARY

The objective of this dissertation is to relate the several determining and transforming elements of the so-called modern state, especially by means of analysis of the period between the Sixteenth and Eighteenth centuries.

It will show the dynamics of the most important phenomena which served to fuel several conflicts of interest throughout history, whose result was, undoubtedly, the claim for a new state order, apart from covering aspects relevant to those movements which competed in causing deep wounds and significant modifications to the organization and structures of the consolidated modern state.

Therefore, we shall borrow from some scholars, especially the thinkers who forged this ideology which dawned at the threshold of the Sixteenth century and became in the centuries to come, a necessary instrument in exercising political power in its myriad forms of domination.

**Keywords:** Modern State; sovereignty; Church; bourgeoisie; Religious Reforms; liberalism; French Revolution.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo I: Estado e poder em Aristóteles .....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo II: Maquiavel e o mundo em transformação.....</b>	<b>31</b>
<b>Capítulo III: Hobbes e o pacto social fundado no medo e na esperança.....</b>	<b>47</b>
<b>Capítulo IV: Locke e o pacto social fundado na proteção dos direitos.....</b>	<b>58</b>
<b>Capítulo V: Os teóricos de uma nova ordem.....</b>	<b>62</b>
<b>Capítulo VI: As diferentes formas de exercício do poder político.....</b>	<b>67</b>
<b>Capítulo VII: Uma nova ordem para uma nova classe.....</b>	<b>75</b>
<b>Capítulo VIII: Reformas Religiosas.....</b>	<b>84</b>
<b>Capítulo IX: Avanço e transformação do Estado moderno.....</b>	<b>97</b>

<b>Capítulo X: O triunfo do Estado liberal.....</b>	<b>112</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>125</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

*“O bom governo tudo torna bem ordenado e composto, e com freqüência lança correntes ao redor dos injustos; suaviza as asperezas, põe fim à insaciedade, domestica a violência, seca ainda em seu despontar as flores da loucura, corrige as sentenças injustas, mitiga as obras da soberba, apaga as ações das divisões discordes, abrandando a ira da contenda funesta; abaixo dele todas as coisas são bem reguladas e sábias”.*

*Sólon*

É sabido que as duas fontes principais para o estudo do Estado e suas implicações na vida política e social são a história das próprias instituições políticas e a história das doutrinas políticas. No entanto, muitas outras fontes literárias ou não literárias são necessárias para conhecer a fundo os mecanismos complexos por meio dos quais são instituídas ou modificadas as relações de poder num dado sistema político. Realmente:

A História é balizada, não só pelos grandes acontecimentos, mas também por certas grandes obras políticas que mais de uma vez, com maior ou menor prazo contribuíram à preparação de tais acontecimentos. (Jean-Jacques Chevallier. *As Grandes Obras Políticas*, p. 11).

No presente trabalho, iremos nos socorrer de alguns autores que se tornaram clássicos no decorrer do estudo da filosofia política e de tantos outros que se dedicaram ao pensamento político, não menos significativos do que os clássicos, que de maneira incontestável contribuíram e continuam a contribuir com suas idéias para a investigação e entendimento da matéria.

Por clássico, segundo Bobbio, há de ser considerado o autor que se faz intérprete autêntico e único do seu próprio tempo; sempre atual, de modo que cada época, ou mesmo cada geração, sinta necessidade de relê-lo e, relendo-o, tenha condições de dedicar-lhe uma nova interpretação e, por fim, que tenha elaborado categorias gerais de compreensão histórica das quais nos servimos continuamente e das quais, nas palavras de advertência do autor, não se possam prescindir:

Para não deixarmos enganar pelas aparências e não sermos induzidos a crer que a cada dez anos a história recomeça do zero, é preciso ter muita paciência e saber escutar outra vez a lição dos clássicos (*Teoria Geral da Política*, 2000, p. 27).

Em nossa investigação observaremos que a noção de Estado compreende a noção de política e que estas duas noções estão intimamente associadas à noção de poder, ora como princípio, ora como fim da atividade política. A teoria do Estado pode ser considerada como uma parte da teoria política e a teoria política pode ser, por sua vez, considerada como uma parte da teoria do poder. No entanto, podemos perceber que a esfera do poder é mais ampla do que a da política e esta é mais ampla que a esfera do Estado. O Estado, portanto, organização da sociedade é, antes de tudo, o Poder na sociedade politicamente organizada.

Considerando que o homem é um ser gregário por obra de uma tendência natural e espontânea de associar-se a outros seres humanos ou em decorrência de uma associação com o objetivo de satisfazer suas necessidades, ou, ainda, pela união resultante não de uma associação natural, mas do acordo de vontades, nos parece ser uma condição fundamental na consideração de toda relação entre indivíduo, sociedade e Estado, questionar não só a natureza do homem, como a própria natureza da sociedade e do Estado, bem como as implicações sobre os limites de liberdade e autoridade.

Sendo o direito um fenômeno de organização e regulação sociais, a reflexão sobre o poder e as relações de dominação será sempre necessária e oportuna, uma vez que a ordem, a norma, a coação e a sanção integram a somatória de elementos que lhes são inerentes e que compreendem a organização e aplicação do próprio direito.

É preciso ter em conta que o Estado e a política têm em comum uma íntima relação com o fenômeno do poder. De fato, não se constrói qualquer teoria política senão a partir da definição de poder, mesmo porque, historicamente, os nomes das antigas formas

de governo se originaram da palavra poder – do grego *Kratos* que significa força, potência.<sup>1</sup>

O Estado, ou qualquer outra sociedade organizada onde existe uma esfera pública, não importa se total ou parcial, é caracterizado por relações de subordinação entre governantes e governados, ou melhor, entre detentores de poder de comando e destinatários do dever de obediência, que são relações de desiguais; a sociedade natural como descrita pelos jusnaturalistas, ou a sociedade de mercado na idealização dos economistas clássicos, na medida em que são elevadas a modelo de uma esfera privada contraposta à esfera pública, são caracterizadas por relações entre iguais ou de coordenação. A distinção entre sociedade de iguais e sociedade de desiguais não é menos clássica do que a distinção entre esfera privada e esfera pública (Bobbio. *Estado Governo e Sociedade*, 1987, p. 15-16).

Um argumento constante e de ordem histórica, é que o poder sempre existiu, não havendo qualquer comprovação de ter existido em alguma época uma família, um clã ou uma sociedade desprovida da relação de poder; além do que o poder é um fenômeno que está inserido em todos os campos da vida humana, ou seja, nas relações familiares, no amor, na cultura, na ciência, na elaboração das normas e nas decisões judiciais, na economia e no mercado, na política, na mídia etc. No entanto, a esfera de ação em que o poder predomina é o campo da política e, por consequência, é o ramo de estudos em que se debruçam os teóricos e filósofos políticos produzindo com suas análises uma vastidão de métodos e de resultados atestados ao longo da tradição da filosofia política e, modernamente, pela sociologia.

Conforme verificaremos nas páginas seguintes, no decorrer da história, várias teorias e tentativas foram desenvolvidas com o intuito de explicar e definir o poder. Tradicionalmente, o poder é entendido como sendo “o meio de se obter alguma vantagem impondo ao outro a própria vontade” (Hobbes). O poder político é apenas uma das infinitas formas de poder existentes entre os homens. Assim, iremos apontar várias características a respeito do fenômeno do poder que poderão ser ou não contestadas; no entanto, há duas características gerais que se acreditam de difícil discordância, ou seja, o poder será sempre tido como fenômeno social e bilateral, isto é, jamais poderá ser gerado por fatores

---

<sup>1</sup> “Aquilo que o Estado e “política” têm em comum (e é inclusive a razão da sua intercambialidade) é a referência ao fenômeno do poder. Do grego *Kratos*, “força”, “potência” e *arché*, “autoridade” nascem os nomes das antigas formas de governo, “aristocracia”, “democracia”, “oclocracia”, “monarquia”, “oligarquia” e outras palavras que gradativamente foram sendo forjadas para indicar formas de poder, “fisiocracia”, “burocracia”, “partidocracia”, “poliarquia”, “exarquia” etc. Não há teoria política que não parta de alguma maneira, direta ou indiretamente, de uma definição de “poder” e de uma análise do fenômeno do poder” (Bobbio. *Estado Governo e Sociedade*, 1987, p. 76)

individuais e sim pela correlação de duas ou mais vontades, havendo uma que predomina sobre a outra. Nas palavras de Bobbio;

Se entendermos o poder em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o Poder torna-se mais precioso, e seu espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito mas também o objeto do Poder social (Bobbio. *Dicionário de Política*. Vol. 2, p. 933).

Em relação ao conceito de Estado, podemos afirmar que o termo Estado sofreu várias modificações no decorrer da história. Todavia, essas modificações terminológicas nunca foram muito bem esclarecidas. Apenas para elucidar, na ciência política, há várias correntes doutrinárias que teorizam o Estado, e uma delas parte do fundamento do Estado e questiona sobre o porquê da existência do Estado; outra corrente se debruça essencialmente sobre a questão da origem histórica do Estado e, por fim, um terceiro grupo de filósofos políticos defende a tese de que o Estado se origina a partir do surgimento de um determinado grupo social que detém o monopólio da força, independente dos objetivos para os quais ele esteja voltado.

O termo Estado tem sido definido, elaborado e universalmente aceito, ao longo dos estudos jurídicos, por meio de três elementos constitutivos principais: o povo, o território e a soberania. Diante de tantas definições que se identificam ou se contrapõem, preferimos adotar o posicionamento dos mais lúcidos estudiosos, que compreendem o Estado como sendo um construto humano intangível que serve aos órgãos do governo de uma determinada sociedade. Desta forma, nos serviremos das palavras do nosso orientador, Márcio Pugliesi, que ressalta o caráter discursivo e retórico da noção de Estado e explica que o Estado é uma criação humana para justificar e focar interesses de quem detém o poder.

A propósito do conceito de Estado, aliás, no âmbito de nossa conjectura, desejamos lembrar que esse construto, estabelecido pela ação concreta dos homens e de tão variadas acepções, nas elaborações teóricas nada mais representa senão um lugar comum retórico introduzido, insidiosamente, na cultura para referenciar o coletivo das aspirações da classe dominante como se as fossem de um povo (Pugliesi, Tese de Livre Docência da USP, p. 67, 2006).

Finalmente, assinalamos que não é pretensão do presente trabalho apontar qual a melhor corrente doutrinária a ser seguida no tocante às questões abordadas. O objetivo da

pesquisa é verificar o ponto de vista, as semelhanças e diferenças entre alguns autores políticos que analisam os elementos constitutivos e transformativos do Estado moderno e as relações de poder nele existentes, focalizando especialmente os movimentos sociais verificados no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII.

## O ESTADO MODERNO: ELEMENTOS DE FORMAÇÃO E DE TRANSFORMAÇÃO

### CAPÍTULO I ESTADO E PODER EM ARISTÓTELES<sup>2</sup>

*Todo Estado é uma comunidade de algum tipo, e toda comunidade é estabelecida com alguma boa finalidade; pois a humanidade sempre age a fim de obter aquilo que pensa ser bom. Mas embora todas comunidades visem algum bem, o Estado ou comunidade política, que é a mais elevada de todas e que abarca todo o resto, visa, e num grau mais alto do que qualquer outra, o bem mais elevado.*

Aristóteles

*Em todas as ciências, assim como em todas as artes, a finalidade é um bem; e o maior de todos os bens encontra-se, sobretudo, naquela dentre todas as ciências que é a mais alta; ora tal ciência é a política e o bem, em política, é a justiça, quer dizer, a utilidade coletiva.*

Aristóteles

---

<sup>2</sup> O pensamento político ocidental foi amplamente influenciado pelo Filósofo macedônico, e mesmo aqueles pensadores que, em certos pontos, discordam das teorias do Estagirita, servem-se de suas teses para desenvolver novas teorias. O pensamento ocidental é, essencialmente, uma invenção aristotélica.

É importante iniciarmos uma análise sobre os elementos formadores e transformadores do que se entende por Estado Moderno a partir da visão aristotélica do Estado, uma vez que o estudo sistematizado, verdadeiro clássico a respeito desses temas, encontra-se muito bem delineado na *Política*, considerado o primeiro tratado sobre a arte ou ciência do Governo acerca das coisas que interessam à cidade e aos assuntos de algum modo vinculados a sua existência. O entendimento de Wolfgang Kersting, a respeito da relevância da filosofia política aristotélica, vem ao encontro à nossa afirmação. Para o contemporâneo filósofo alemão o aristotelismo político marca decisivamente a velha compreensão européia do homem e suas relações políticas e sociais, sendo que as propostas que Aristóteles desenvolvera na segunda metade do séc. IV antes de Cristo, em torno da natureza política do homem, da diferença entre a casa e a *pólis*, as distintas formas sociais e os tipos de domínio e com igual respeito à constituição justa e a constituição politicamente fracassada foi considerado, do mesmo modo no mundo medieval, como uma filosofia do homem. Em um país como a Alemanha, que se encontrava atrasado tanto social como politicamente dos processos de modernização econômicos e sociais da Europa Ocidental, o aristotelismo político constitui até o fim do séc. XVIII a difusão de toda a filosofia do direito e o fundamento inquestionável da autocompreensão social e política da filosofia e da ciência. Em que pese as categorias do aristotelismo político perderem sua utilidade hermenêutica em virtude das relações sociais sempre mais diferenciadas e as conseqüentes individualidades da modernização econômica, social e cultural, o aristotelismo político, sem embargo, não desapareceu da discussão política e filosófica.

Refletir sobre essa realidade intangível chamada Estado leva-nos imediatamente à famosa frase de Aristóteles: “o homem é naturalmente um animal político”. E é, por isso, que vive em sociedade. Decorre dessa afirmação que — se é por natureza que o homem vive em associação com os seus semelhantes — não se concebe a vida humana fora do grupo social, a menos que, adverte Aristóteles, estejamos frente a um ser superior ao homem, de grandes qualidades e virtudes santificadas, ou, ao contrário, que se trate de indivíduo vil, para o qual as leis e as convenções socialmente estabelecidas nada representam. Ainda assim, a vida solitária é exceção e foge aos propósitos vitais do ser humano. Só no mundo da ficção encontraremos seres vivendo isoladamente tal qual um Robson Crusoe. Ou, ainda, em situação de isolamento por demência ou resultante de tragédias. Em tais casos, o homem está excluído do mundo social, não porque tenha optado por isso, mas pela impossibilidade de fazer valer a vontade de viver em grupo que lhe é

intrínseca. E essa necessidade natural verifica-se originariamente no seio da comunidade familiar, causa primeira e formadora desse todo chamado Estado, um bem necessário à existência humana.<sup>3</sup>

O ponto de partida para os estudos de Aristóteles é o da concepção do homem como sendo um “animal político” ou um *zôon politikón*, não só um animal social, mas um animal que pode isolar-se apenas na sociedade. O homem está disposto por natureza a ser um cidadão. Somente na comunidade do falar e do atuar com os outros, na vida política da polis, se pode desenvolver a natureza humana, se pode aperfeiçoar a razão humana; somente pela colaboração na obra política comum é que pode o homem levar uma vida boa, feliz e realizada. Frisando: a política para ele é uma decorrência imediata da própria natureza humana e a vida social é o meio essencial para a realização plena do homem e de sua felicidade. Assim, aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou aquele que não tiver nenhuma necessidade dela porque é suficiente por si mesmo, deve ser uma besta ou um deus. E segue dizendo que há um instinto social inculcado em todos os homens por natureza; no entanto, aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores e o homem quando aperfeiçoado, é o melhor dos animais, mas, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos; pois a injustiça armada é a mais perigosa, e ele é equipado no nascimento com as armas da inteligência e com qualidades morais que pode usar para os piores fins.

---

<sup>3</sup> “[...] quando Aristóteles, no início de sua obra sobre a *política*, afirma que o homem é um animal político, entende dizer que, diferente de outros animais, o homem não pode viver senão em sociedade, tanto que são Tomás de Aquino, que vive em uma época [ século XIII] na qual já ocorrera a nítida distinção entre duas sociedades, a religiosa e a política, traduz “animal *politicum et sociel*”. Os gregos conhecem a distinção entre a esfera social à qual pertence a política, e a esfera individual à qual pertence a ética, entre a vida ativa, que se desenvolve na sociedade, e a vida contemplativa, que diz respeito ao indivíduo isolado. Não se preocupam, diferentemente do que ocorre em toda a tradição do pensamento pós-clássico, com a distinção, no interior da esfera social, dos vários âmbitos, entre os quais apenas o âmbito político assume um caráter específico. Quando Aristóteles fala das sociedades parciais, que nascem no seio da comunidade política com a finalidade de agregar indivíduos que juntos pretendem alcançar fins de interesse comum, como a associação dos navegantes ou aquela dos companheiros de armas ou de festas, fala delas no capítulo sobre a amizade das suas lições de moral (que chegaram até nós com o título de *Ética a Nicômaco* ), e considera-as “partes da comunidade política”. O pensamento antigo tem diante de si uma única sociedade “perfeita” (o adjetivo é do próprio Aristóteles), a *pólis*, ou a sociedade política propriamente dita, que abraça em seu seio as sociedades menores e não tem nenhuma outra sociedade além de si: a república universal dos estóicos, à qual pertencem os sábios, é um ideal de vida, não uma instituição, e, aliás independente de qualquer instituição, e nisso consiste a sua universalidade. Somente com o surgimento do cristianismo, religião tendencialmente universal, e com a institucionalização da sociedade religiosa que o difunde, as *societates perfectae* tornam-se duas, a Igreja e o Estado. Dessa diferenciação nasce o problema da distinção entre ambas, da delimitação dos seus respectivos poderes, o poder espiritual e o poder temporal: um problema ao qual a doutrina política pós-clássica se dedica incessantemente em busca de uma solução. O poder político precisa continuamente enfrentar um poder distinto que, além do mais, afirma desde o início a própria supremacia sobre os poderes terrenos [*potestá terrene*], através do princípio “*imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*” - (“o imperador está dentro da Igreja, não acima da Igreja”))” (Bobbio. 2000, p. 222-223).

O filósofo grego afirma que outros animais são, assim como o homem, seres igualmente sociáveis, citando como exemplo as abelhas, mas destaca a sociabilidade humana como sendo superior e diferenciada pela capacidade humana da comunicação pela palavra, característica que torna o homem capaz de entender o que é justo ou injusto, além de saber diferenciar o bem do mal. São estas as palavras de Aristóteles:

Fica evidente, portanto, que a cidade participa das coisas da natureza, que o homem é um animal político, por natureza, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem-família, sem leis, sem lar. Pois ele tem sede de combates e, como as aves rapinantes, não é capaz de se submeter a nenhuma obediência [...] De modo muito claro entende-se a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais alto do que as abelhas e os outros animais todos que vivem reunidos. A natureza, afirmamos, nenhuma coisa realiza em vão. Somente o homem, entre todos os animais, possui o dom da palavra; a voz indica dor e o prazer, e por essa razão é que ela foi outorgada aos outros animais. Eles chegam a sentir sensações de dor e de prazer, e fazem-se entender entre si. A palavra, contudo, tem a finalidade de fazer entender o que é útil ou prejudicial, e, conseqüentemente, o que é justo e o injusto. O que, especificamente, diferencia o homem é que ele sabe distinguir o bem do mal, o justo do que não o é, e assim todos os sentimentos dessa ordem cuja comunicação forma exatamente a família do Estado (Aristóteles, *Política*, p. 14).

E Dalmo de Abreu Dallari (1973, p.8) informa:

Na mesma ordem de idéias e, sem dúvida, por influência de ARISTÓTELES, vamos encontrar em Roma, no século I a.C., a afirmação de CÍCERO de que “a primeira causa da agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum”. Assim, pois, não seriam as necessidades materiais o motivo da vida em sociedade, havendo, independente dela, uma disposição natural dos homens para a vida associativa.

Assim é que, na concepção aristotélica, o homem vive em sociedade para a sua sobrevivência e perpetuação, e é de sua natureza a convivência associativa para atingir os fins de sua existência, distinguindo o justo do injusto, o bem do mal, fazendo com sua trajetória parte do todo que se antepõe à família e ao próprio indivíduo, ou seja, o Estado, entidade cujo ponto de partida é o próprio homem e sua inevitável evolução natural voltada ao alcance do bem. A boa vontade que anima a essência humana está tanto na origem como no fim do Estado.

O filósofo afirma que o Estado é formado pela reunião de famílias:

De maneira evidente, o Estado está na ordem da natureza e antecede ao indivíduo; pois, se cada indivíduo por si a si mesmo não é suficiente, o mesmo modo acontecerá com as partes em relação ao todo. Ora, o que não consegue viver em sociedade, ou que não necessita de nada porque se basta a si mesmo, não participa do Estado; é um bruto ou uma divindade. A natureza faz assim com que todos os homens se associem. Ao que primeiro estabeleceu essa fórmula se deve o bem maior; pois se o homem, chegado à sua perfeição, é o mais excelente dos animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem preconceitos. Tremenda calamidade constitui-se a injustiça com armas na mão. As armas que a natureza fornece ao homem são a prudência e a virtude. Não possuindo a virtude, toma-se o mais ímpio e o mais feroz de todos os entes vivos; não sabe, para sua vergonha, mais do que amar e comer. A justiça constitui a base da sociedade. Dá-se o nome de julgamento à aplicação do que é justo (ibidem, p. 15).

A propósito, escreve Tércio Ferraz (2003, p.179), “Para Aristóteles, o Estado é um *ente moral*, menos do que jurídico, cujo fim é prover uma vida feliz para o homem”. Vale dizer, os homens se associam para extrair da colaboração mútua algo mais que a glória, o lucro ou a honra de uns poucos; reúnem-se na busca, para todo o grupo, das vantagens duradouras reservadas pela vida, e nisso está a finalidade do Estado.

Contudo, o preceptor de Alexandre anuncia:

[...] tal ventura não será alcançada se os homens não habitarem em um só e único local, e se não apelar para os matrimônios. E aí está o que motivou, nos Estados, as uniões de famílias, as fratrias, os sacrifícios feitos em comum e os divertimentos que são próprios dessas reuniões. Essas instituições todas são obra de uma benevolência mútua. É a amizade que leva os homens à vida social. A finalidade do Estado é a felicidade na vida. Todas essas instituições visam à felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos burgos que se associam para desfrutarem juntos uma existência inteiramente feliz e independente. Contudo, bem viver, de acordo com nosso modo de pensar, é viver venturoso e com virtude. É necessário, portanto, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não apenas a vida em comum, são a finalidade da sociedade política (ibidem, p. 94).

Aristóteles afirma que a finalidade do Estado é o bem comum e seu alcance se fará pelo uso do poder, mas não será qualquer poder o elemento essencial ao alcance da finalidade estatal. Só por meio do uso do poder político é que o Estado atingirá o interesse comum a todos os homens, e essa modalidade de poder se revelará por meio dos atos praticados pelo governante sobre os governados, respeitados os interesses de quem governa e os de quem é governado, pois só assim a sociedade política ficará marcada pelo êxito justificável de sua existência, isto é, o bem comum. Decorre daí que o poder político não encerra um fim em si mesmo, mas se traduz no meio necessário à consecução de um

determinado objetivo, que deve ser o interesse comum. E todo governo que se afastar dessa finalidade, desviando-se dos seus propósitos originais, há de ser um governo degenerado, viciado, um mau governo, à medida que faz uso do poder político e, conseqüentemente, da força, manifestada em suas variadas formas, para submeter toda uma comunidade aos caprichos e interesses da paixão tirânica.

Na *Política*, Aristóteles trata da natureza, das funções e divisão do Estado, bem como das diversas formas de Governo. Ali, são apresentados pelo filósofo grego três tipos distintos de poder que o homem exerce sobre outro homem, cujas diferenças estão alicerçadas no ambiente em que é exercido ou pelos fundamentos peculiares do sujeito que se beneficia com o exercício do poder. Essa tripartição clássica das formas de poder é desenvolvida da seguinte maneira: o poder do pai sobre os filhos, exercido no interesse desses; do senhor sobre os escravos, exercido pelo interesse do senhor; e o poder do governante sobre os governados, exercido pelo interesse de quem governa e de quem é governado. Temos, assim, três formas principais de poder: o paterno; o despótico e o político. Sobre essas formas de poder, Bobbio (1987, p.79) afirma:

A tripartição das formas de poder em paterno, despótico e civil é um dos tópos da teoria política clássica e moderna.

O fundamento do poder paterno é a natureza, do poder despótico, o castigo por um delito cometido e do poder civil, o consenso. Os três motivos de justificação do poder correspondem às três expressões clássicas do fundamento da obrigação: *ex natura*, *ex delicto*, *ex contractu*.<sup>4</sup>

A definição de poder político, ou seja, do governante sobre os governados corresponde ao poder exercido na *pólis* e acredita-se ter sido a mola propulsora da origem ou o precedente histórico da formação do Estado — aí também considerado o sentido moderno da palavra — e cujo entendimento, compreensão e funcionamento dos seus órgãos estão intimamente ligados à idéia da possibilidade do uso exclusivo e legítimo da força criada no seio da sociedade politicamente organizada. Assim, na visão de Aristóteles, o exercício do poder político somente se verifica no âmbito estatal.

---

<sup>4</sup> Apenas para elucidar, Hobbes em suas obras políticas, e antes de tratar do poder civil propriamente dito, emprega a classificação de Aristóteles e discorre sobre o governo familiar e sobre o governo patronal. Locke, na esteira de Hobbes, também se serve da classificação de Aristóteles e inicia o *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil* intencionado em descobrir em que se fundamentam o poder do pai sobre os filhos, do capitão de uma galera sobre os galeotes (que é a forma moderna de escravidão do seu tempo) e de que maneira diferenciam-se do governo civil.

Aristóteles afirma na obra *Ética a Nicômaco* (2002, p.17-18) que o objetivo de sua investigação é o estudo da ciência política, anunciando que a ciência do bem com vistas ao homem é a política:<sup>5</sup>

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento desse bem? Não deveremos, como arqueiros visam a um alvo, ter maiores probabilidades de atingir assim o que nos é mais conveniente? Sendo assim, cumpre-nos tentar determinar, mesmo sumariamente, o que é este bem, e de que ciências ou atividades ele é objeto. Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais os cidadãos que devem aprendê-las e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo, a estratégia, a economia e a retórica. Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades.

Nas primeiras páginas da *Política*, Aristóteles descreve o surgimento da *pólis*, definida por ele como comunidade de indivíduos que convivem em um território com uma forma de organização auto-suficiente e independente ordenada à base de uma constituição (*politia*), possuindo algumas características elementares consideradas ao longo dos séculos como a origem ou o precedente histórico que atribuímos ao modelo de Estado que conhecemos hoje, a partir da família e da pequena comunidade. Ou seja: o modelo segundo o qual o Estado é um corpo artificial que nasce do prosseguimento natural da evolução do primeiro núcleo organizado, que é a sociedade doméstica ou família.

---

<sup>5</sup> “Quem considerar as tradicionais definições teleológicas de política não tardará a perceber que algumas delas não são definições descritivas, mas sim prescritivas, no sentido de que não definem o que é concretamente e normalmente a política, mas indicam como deveria ser política para ser uma boa política; outras diferem apenas em palavras (as palavras da linguagem filosófica são com frequência intencionalmente obscuras) da definição aqui oferecida. Toda história da filosofia política transborda de definições prescritivas, a começar por aquela de Aristóteles: como é sabido, Aristóteles afirma que o fim da política não é o viver, mas o viver bem (*Política*, 1278b). Mas em que consiste a vida boa? Como distingui-la da má? E se uma classe política tiraniza os seus súditos condenando-os a uma vida desgraçada e infeliz, não está por acaso fazendo política, e o poder que exerce por acaso não é um poder político? O mesmo Aristóteles distingue as formas puras de governo das formas corruptas (e antes dele Platão e depois dele muitos outros escritores políticos ao longo de vinte séculos): embora aquilo que diferencia as formas corruptas das puras seja que naquelas a vida não é boa, nem Aristóteles nem todos escritores que depois dele vieram jamais negaram o caráter de constituições políticas” (Bobbio. *Teoria geral da política*, 2000 p. 168).

A família é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades cotidianas dos homens, mas quando várias famílias se unem formando uma colônia de famílias — a aldeia —, elas passam a desejar algo de utilidade comum e não mais somente o suprimento das necessidades diárias. Esta primeira sociedade constituída de famílias é o pequeno burgo. Com a união de várias aldeias ou pequenos burgos numa única comunidade, perfeita e grande o bastante para ser quase ou totalmente auto-suficiente, passa a existir o Estado, que nasce das meras necessidades da vida e continua a existir no interesse de uma vida boa.<sup>6</sup> Por conseguinte, continua o filósofo, o Estado é uma criação da natureza e é anterior ao indivíduo porque quando o indivíduo se encontra isolado não é auto-suficiente; por conseguinte, ele é como uma parte em relação ao todo.

Para Aristóteles todo cidadão pertence a duas ordens de existência – da *oikía* (a casa) e da *pólis* (cidade, estado). A casa é o governo de um só e a *pólis* é composta de muitos governos que além de sua vida privada, dá origem a uma espécie de segunda vida, a *bios politikós*.

A autoridade doméstica<sup>7</sup> é uma monarquia, porque a família toda é regida por um apenas, sendo que na administração de uma casa existem três espécies de poder: o de mando do senhor sobre os escravos; do pai sobre os filhos e do marido sobre sua esposa. A relação de mando e obediência entre o senhor e o escravo para alguns é produto da lei e para outros a desigualdade é natural — o que era comum de se acreditar, ao tempo de Aristóteles, era a convicção de que a servidão era útil para ambas as partes.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> “Fica demonstrado, portanto, de modo claro, que o que forma a cidade não é o fato de os homens residirem num mesmo lugar, não causarem prejuízo uns aos outros e manterem intercâmbio comercial – ainda que essas condições sejam necessárias para a existência da cidade; porém, por si apenas, elas não preenchem a característica essencial da cidade. A única associação que constitui uma cidade é a que promove a participação das famílias e de seus descendentes da ventura de uma existência independente, inteiramente ao abrigo da miséria. Entretanto, tal ventura não será alcançada se os homens não habitarem em um só e único local, e se não apelar para os matrimônios. E aí está o que motivou, nos Estados, as uniões de famílias, as fratrias, os sacrifícios em comum e os divertimentos que são próprios dessas reuniões. Essas instituições todas são obra de uma benevolência mútua. É a amizade que leva os homens à vida social. A finalidade do Estado é a felicidade na vida. Todas essas instituições visam à felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos burgos que se associam para desfrutarem juntos uma existência inteiramente feliz e independente. Contudo, bem viver, de acordo com nosso modo de pensar, é viver venturoso e com virtude. É necessário, portanto, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não apenas a vida comum, são a finalidade da sociedade política” (ibidem, p. 94).

<sup>7</sup> “No tocante à autoridade que rege uma mulher, os filhos, toda uma família, e que denominamos doméstica ou econômica, tem por finalidade o interesse dos administradores e do senhor que os comanda. Esta autoridade, por ela própria e em si, tem como objeto o interesse dos que obedecem, como sucede em outras artes, como a medicina e a ginástica. Entretanto, pode ela acidentalmente voltar-se também em favor do senhor” (ibidem, p. 88).

<sup>8</sup> “Há ainda, por ação da natureza e para a manutenção das espécies, um ser que manda e outro que obedece. Pois aquele que tem inteligência capaz de prever tem, de modo natural, autoridade e poder de chefe; aquele que não tem se não a força física para executar, deve, obrigatoriamente, obedecer e servir – e, portanto, o interesse do amo é o mesmo do servo” (Ibidem, p. 12).

As relações de poder estabelecidas entre o escravo e o senhor são naturalmente legítimas visto que, para Aristóteles, as diferenças são de origem natural, pois uns são inferiores a outros, isto é, há diferenças entre as diversas classes sociais, em especial, a classe formada por escravos e a classe formada por homens livres. Essa diferença entre os homens, na visão aristotélica, é de origem natural.

Por esse motivo, Aristóteles aceita tranquilamente a existência de escravos para servir seus senhores. A mesma diferença natural ocorre nas relações entre o governo e os cidadãos, entre marido e esposa e entre pais e filhos. O poder de mando do pai para com os filhos se assemelha ao poder do rei para com seus súditos, porque recebe tanto o amor como o respeito devido à idade, exercendo uma espécie de poder real; já a autoridade marital é um poder constitucional pois, embora possa haver exceções na ordem da natureza, o homem de forma geral é mais apto para o comando do que a mulher, mesmo que se instale a desigualdade.

Identificamos nas palavras de Aristóteles o que se entende por poder legítimo e liberdade versus despotismo<sup>9</sup>. Ele discrimina no capítulo III da *Política* as várias formas de poder monárquico:

São, portanto, em número de quatro as diversas espécies de realeza: uma, aquela dos tempos heróicos, aceita livremente porém limitada a algumas atribuições. Pois o rei era general, magistrado e dono de tudo quanto dissesse respeito ao culto das divindades. A segunda é a dos bárbaros; ela é absoluta, hereditária e funda-se na lei. A terceira, a que se denomina Oesinetia, é uma tirania eletiva; a quarta é aquela da Lacedemônia; é, por assim dizer, um generalato perpétuo e hereditário. Estes são os característicos que diferenciam essas realezas umas das outras (ibidem, p. 107).

São pelas palavras de Bobbio que compreenderemos melhor a reflexão de Aristóteles sobre o poder despótico e a legitimidade:

No livro terceiro da *Política*, onde são distinguidas várias formas de governo monárquico, Aristóteles se detém naquele tipo de governo monocrático que é próprio dos povos bárbaros, e afirma: “Esses povos bárbaros, sendo mais servís do que os gregos (e os povos asiáticos são mais servís do que os povos

---

<sup>9</sup> “A cidade perfeita nos traz uma questão bem difícil de solucionar. No caso de uma superioridade claramente reconhecida, não no tocante às vantagens comuns tais como a força, a riqueza ou um número elevado de correligionários, porém à virtude, que fazer? Pois afinal não se pode afirmar que exista necessidade de expulsar e banir do Estado o que possua essa superioridade. De outro modo, já não se poderá subjugar-lo à autoridade. A mesma coisa seria querer mandar em Júpiter e com ele partilhar o poder. Dessa maneira, portanto, o único partido que se deve tomar é que todos consintam, de boa mente, o que parece natural, em obedecer e conferir autoridade sempre, nos Estados, aos melhores homens” (ibidem, p. 104).

européus), suportam sem se lamentar um poder despótico exercido sobre eles” (1285a). Na tradução latina do final do século XIII, que servirá de parâmetro, se lê: “*sine tristitia*”. É dispensável dizer que o poder despótico é o poder do senhor (*despótes*) sobre os escravos, do qual o mesmo Aristóteles se ocupa no primeiro livro, onde apresenta a mal-afamada justificação dessa forma de poder sustentando que existem homens escravos por natureza. Por analogia, lá onde há não apenas homens servis mas inteiros povos servis, o poder despótico transforma-se naturalmente, e portanto legitimamente, de familiar em político, torna-se portanto uma verdadeira e própria forma de governo distinta pelas seis constituições típicas, três puras e três corruptas, que alteram nas cidades gregas e que, seguindo Aristóteles, os escritores políticos europeus tomarão como modelo para descrever as sucessivas formas de governo, com poucas variações, até os dias de hoje.

O caráter natural, e, portanto legítimo, do despotismo (a natureza como fundamento de legitimidade é um dado constante da teoria política de todos os tempos) é colocado em evidência pelo mesmo Aristóteles lá onde explica que, enquanto os súditos do déspota aceitam seu senhor sem se lamentar, os tiranos “dominam súditos descontentes como o seu poder, de modo que são obrigados a pensar em sua defesa contra seus próprios cidadãos” (1285a). É compreensível, os súditos dos tiranos são descontentes porque são homens livres, os súditos dos déspotas são contentes porque pertencem a povos naturalmente servis. Assim, acontece que os livres se rebelam, e o tirano é deposto e perseguido. Daí a temporariedade do seu poder. Os servis nunca se rebelam e o déspota, diferentemente do tirano, domina incontestado, e tem por sucessor outro déspota, em uma cadeia sem fim.

A teoria do despotismo de Aristóteles pode ser resumida em três pontos, que propuseram um esquema de interpretação da oposição entre o Ocidente e Oriente que durou séculos, até os nossos dias:

- 1) a relação entre governantes e governados é semelhante à relação entre senhor e servo;
- 2) tal relação se estabelece naturalmente onde há povos servis;
- 3) esses povos servis existem de fato, e são os povos bárbaros, especialmente e indistintamente os povos do Oriente.

Do momento em que a *Política* de Aristóteles foi traduzida para o latim, a teoria foi servilmente repetida pelos maiores escritores políticos nos séculos subseqüentes (Bobbio, 2000, p. 642-643).

Fica evidenciado na obra aristotélica o seu interesse pelo poder advindo dos bens materiais, admitindo que a aquisição de propriedades é uma arte desenvolvida pelo homem e que, portanto, nenhum homem pode viver bem, ou mesmo viver desprovido das coisas necessárias, no entanto, pondera que dentre os cidadãos é justo que todos participem em comum de tudo ou de nada.<sup>10</sup> Com o propósito de apontar qual forma de comunidade política é a melhor dentre as mais capazes de realizar o ideal de vida dos cidadãos, o autor esclarece na *Política* que pode haver três alternativas que os membros de um Estado devem ter: (1) todas as coisas, (2) nada em comum ou (3) algumas coisas em comum e outras não. Mas pondera que é claramente impossível que não devam ter nada em comum, porque o

<sup>10</sup> Vale salientar aqui que, durante séculos, o direito privado foi o direito por excelência, cujos institutos principais são a família, a propriedade, o contrato e os testamentos. O direito público como corpo sistemático de normas nasce muito mais tarde com respeito ao direito privado, isto é, apenas na época da formação do Estado moderno, embora possam ser encontradas as origens dele entre os comentadores do século XIV.

Estado é uma comunidade e, de qualquer maneira, precisa ter um lugar comum – uma cidade estará num lugar e os cidadãos são aqueles que compartilham dessa cidade, mas um Estado bem regulado deve ter todas as coisas possíveis em comum ou apenas algumas e outras não?

Segundo o filósofo, mesmo supondo que seria melhor para a comunidade ter o máximo grau de unidade, essa unidade não está indicada pelo fato de todos os homens dizerem meu e não meu no mesmo instante de tempo, porque aquilo que é comum ao maior número acaba recebendo menor atenção – cada um pensa sobretudo em seu próprio interesse, dificilmente no interesse comum de todos; e apenas quando ele próprio for afetado enquanto indivíduo.

Por fim, o filósofo grego levanta a questão se a propriedade deve ser ou não mantida em comum, afirmando que sempre surgirão dificuldades quando os homens vivem juntos e têm coisas em comum, mas em especial quando têm uma propriedade em comum, uma vez que os homens progredirão mais porque cada um estará cuidando de seus próprios assuntos. Porém, continua ele, não obstante cada homem deva ter sua propriedade particular, o uso dela deve ser comum; e a tarefa do legislador é criar nos homens essa disposição benevolente.<sup>11</sup>

Aristóteles defendia a equiparação da propriedade se valendo das lições de Sólon e de outros que elaboraram leis proibindo um indivíduo de possuir tanta terra quanto lhe agrade; e discordava de Platão, que opinava favorável à acumulação, desde que fosse permitida até certo ponto, proibindo-se a qualquer cidadão a posse de bens mais do que cinco vezes a qualificação mínima. Para Aristóteles o legislador devia não apenas visar a equiparação das propriedades, mas também a moderação de sua quantidade, e se o legislador prescrever essa quantidade moderada igualmente para todos, não estará mais próximo do objetivo, porque não são as posses, mas sim os desejos da humanidade que precisam ser equiparados, e isso é impossível, a menos que o Estado proporcione uma educação suficiente para se formar um bom cidadão, pois os costumes e a educação que constituírem os cidadãos serão mais ou menos iguais aos que constituírem o rei e o cidadão. E, segundo Aristóteles:

---

<sup>11</sup> “Deixamos demonstrado também que, no governo perfeito, a virtude do homem de bem é necessariamente aquela do bom cidadão. É, portanto, notório também que com os mesmos meios e as mesmas virtudes que formam o homem de bem, formar-se-á, do mesmo modo, um Estado aristocrático ou monárquico” (ibidem, p. 115).

Não haverá quem conteste, portanto, que a educação dos jovens precisa ser um dos objetivos principais por parte do legislador; pois todos os Estados que a relegaram foram grandemente prejudicados por isso” (ibidem, p. 155).

O filósofo já considerava que a educação deve ser igual para todos, além disso, os problemas civis são causados não apenas pela desigualdade da propriedade, mas também pela desigualdade da honra. A equiparação da propriedade, dizia Aristóteles, tirará o homem da tentação de ser um ladrão de estradas porque está com fome ou frio. Mas a necessidade não é o único incentivo para o crime; os homens desejam satisfazer alguma paixão que deles se apossa, o fato é que os maiores crimes são causados pelo excesso e não pela necessidade. Nenhum homem se torna tirano para não ter de sofrer de frio; daí que grande será a honra conferida não àquele que mata um ladrão, mas àquele que mata um tirano.

O pensamento de Aristóteles originou o Princípio da Proporcionalidade, em que o Direito deve revestir-se de utilidade em benefício dos indivíduos que integram uma comunidade, e a justiça distributiva consiste em uma relação proporcional, que é definida como uma proporção geométrica. A justiça distributiva, além das honras, também diz respeito à distribuição das riquezas e outras vantagens entre os membros da comunidade:

Observamos que, segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças à qual elas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é a disposição da alma graças à qual elas agem injustamente e desejam o que é injusto. O termo “injusto” se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo a que têm direito) e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo. Em seus preceitos sobre todos os assuntos as leis visam ao interesse comum a todas as pessoas, ou às melhores, ou às pessoas das classes dominantes, ou algo do mesmo tipo, de tal forma que em certo sentido chamamos justos o atos que tendem a produzir e preservar a felicidade, e os elementos que a compõem, para a comunidade política [...] O justo é, de algum modo, uma proporção, uma igualdade de relações. E os matemáticos dirão que se trata de uma proporção geométrica. Quando o todo houver sido afinal dividido igualmente, então as partes litigantes dirão que têm aquilo que lhes pertence – isto é, quando elas houverem obtido o que é igual. O igual é o meio termo entre a linha maior e a menor de acordo com a proporção aritmética. Esta é a origem da palavra *dikaion* (= justo); ela quer dizer *dikha* (= dividida ao meio), como se se devesse entender esta última palavra no sentido de *dikaion*; e um *dikastés* (= juiz), é aquele que divide ao meio (*dikhastés*)” (Aristóteles, *Ética* a Nicômaco, 2002, p. 91 e 97).

Reconhece Aristóteles, na verdade, que a justiça particular é uma proporcionalidade geométrica. A primeira refere-se à distribuição das honras ou das riquezas entre os membros da comunidade, tendo a segunda por função o estabelecimento

da proporcionalidade nas relações individuais e particulares. O justo para Aristóteles é, portanto, uma proporção. A proporção não se refere apenas aos números aritméticos, isto é, formas de unidades abstratas, mas a todo número em geral que define coisas concretas e determinadas. Por distribuição das honras entendia Aristóteles a distribuição das dignidades e dos cargos públicos na *pólis*. Essa função da justiça distributiva tenta dirimir uma questão problemática, isto é, a disputa pelo domínio político. E é na perseguição da igualdade — variável de Estado para Estado — que está a origem dos conflitos sociais, daí porque o mérito deve ser considerado um critério básico para a distribuição de bens e honras entre os cidadãos. No entanto, reconhece Aristóteles, nem todas as constituições reconhecem o mérito da mesma forma. As variações ocorrem de acordo com a especificação política de cada Estado. Por isso que as tiranias têm por critério supremo da sua atividade política o interesse do monarca; as oligarquias, a riqueza (plutocracia); as aristocracias, a virtude dos mais nobres cidadãos; a *politéia*, a liberdade (participação no governo e igualdade perante as leis, uma espécie de privilégio de obedecer a leis iguais (isonomia); a democracia a pobreza, valendo lembrar que democracia, para o filósofo, é uma perversão do governo constitucional, *politéia*.

Quanto à questão do exercício do poder e de seus integrantes, o Estagirita considera justo que todos os cidadãos alcancem e possam dele participar, pois não seria natural que, na sociedade civil, os mesmos homens se perpetuassem para sempre no poder. Além do que, enquanto uns mandam, outros obedecem, de modo alternado, como se transformassem em outros homens, estabelecendo assim uma verdadeira democracia. Vejamos:

É certo que, sob outros aspectos, tal magistratura [*éforos*] contribuiu para fortalecer o governo. O povo fica tranqüilo quando tem parte no poder. Desse modo, graças à sabedoria do legislador, ou por simples acaso, a eforia prestou serviços ao Estado. Para que um governo possa subsistir e conservar-se, é necessário que todos os órgãos do Estado queiram a sua existência e o conservem com a força de suas prerrogativas. Ora, os reis querem exatamente isso, devido às regalias que desfrutam os homens superiores, por serem escolhidos senadores, como prêmio a um merecimento indiscutível; o povo, por causa da eforia, à qual todos podem chegar (ibidem, p. 64).

A teoria das formas de governo foi construída por Platão e consagrada na obra *A República* (livro oitavo). As formas de governo numa sociedade política foram também

desenvolvidas por Aristóteles em sua *Política*, em particular nos livros III e IV<sup>12</sup>, com extraordinária riqueza de detalhes quanto à classificação das constituições com base no número dos governantes: monarquia ou governo de um; aristocracia ou governo de poucos; e democracia ou governo de muitos. Classifica também as formas corruptas de governo:<sup>13</sup> a monarquia degenera em tirania; a aristocracia em oligarquia; e a *politéia* — que é a denominação da forma boa do governo — em democracia demagógica.<sup>14</sup>

A autora Maria Do Carmo Bittencourt de Faria, (1994, p.70-71) em sua obra, *Aristóteles – A plenitude como horizonte do ser*, considera que Aristóteles tem preferência pela aristocracia fundada na superioridade moral:

Depreende-se facilmente sua preferência pela aristocracia como forma de governo, por ser a que menos riscos corre de ser corrompida. Para isso não podemos pensar numa aristocracia baseada no nascimento ou no poder econômico, mas numa aristocracia fundada na superioridade moral, resultado da combinação das duas principais virtudes: a sabedoria e a prudência. A democracia e a monarquia são extremos que devem ser afastados: a primeira, por ser utópica, supondo uma igualdade inexistente, o que a faz derivar facilmente para a demagogia. A segunda, por poder se transformar facilmente em tirania, pela grande concentração de poder nas mãos de um único governante.

A mesma autora segue interpretando Aristóteles, afirmando que as diferentes realidades vividas pelo homem originam diferentes formas de Estado:

A natureza do homem dá origem a uma diversidade de formas de Estado e de constituições. Isso é explicável porque o grupo social vive a partir de uma realidade concreta que tende a introduzir uma série de diferenças na manifestação dessa natureza. Aristóteles se recusa por isso a descrever qual seria o Estado ideal. A seu ver Platão sucumbiu a essa tentação inteiramente

<sup>12</sup> “Ora, um povo destinado a ser regido por reis é o que, por natureza, pode agüentar a dominação de uma família que possui virtudes superiores, que a tornam própria para o governo do Estado. Um povo aristocrático é o que agüenta com naturalidade o predomínio de homens livres cujo talento e virtude os conduzem ao governo dos cidadãos. Um povo republicano é aquele que tem todos os cidadãos naturalmente guerreiros, com capacidade de obedecer e mandar de conformidade com uma lei que garante mesmo aos pobres, conforme os seus merecimentos, a parte do poder que lhes compete” (ibidem, p. 114).

<sup>13</sup> “Quiçá seja assim, porém, para um povo, e para outro não. A natureza admite o governo tirânico, o governo real e a forma republicana, fundada na justiça e no interesse coletivo; porém a tirania não se conforma com a natureza, nem as demais formas modificadas e corrompidas, que, conseqüentemente, são inteiramente contrárias a ela. Ao menos fica evidente, em quanto dissemos, entre homens iguais e semelhantes não é de justiça nem sadio que um seja o senhor de todos; nem quando não existam de modo algum leis, e que ele apenas seja, por assim dizer, a lei; nem quando elas existam; imaginando-o virtuoso entre os homens igualmente dotados de virtudes; nem imaginando-o sem virtude entre homens depravados como ele; por fim, nem mesmo quando ele ultrapassa todos os demais em virtude, com exceção de um certo modo” (ibidem, p. 113).

<sup>14</sup> “Os governos viciados são: a tirania para a realeza, a oligarquia para a aristocracia, a demagogia para a república. A tirania constitui uma monarquia sem outra finalidade senão o interesse do monarca; a oligarquia apenas vê o interesse dos ricos; a demagogia apenas vê o dos pobres. Nenhum de tais governos cuida do interesse coletivo” (ibidem, p. 90).

destituída de sentido, uma vez que o que interessa não é simplesmente conhecer o que seria o Estado ideal, mas ver qual a melhor forma de organização política que pode ser estabelecida dentro de determinadas condições concretas – “Um Estado bem dirigido não é aquele que tem excelentes leis às quais não se obedece.” A descrição e análise das diversas constituições e formas dentro das condições concretas em que se realizam permite o conhecimento mais claro das relações entre os costumes e as leis de um povo e sua situação econômica, geográfica e cultural (Faria, 1994, p. 66).

Para o filósofo, as palavras constituição e governo querem dizer a mesma coisa. Governo é autoridade suprema nos Estados e tal autoridade deve ficar nas mãos de um apenas, ou de diversos, ou de uma multidão, e desde que um apenas, ou muitos, ou a multidão, se sirvam da autoridade com vistas ao interesse coletivo, a constituição é pura e sadia, obrigatoriamente; em vez disso, se se governa pensando no interesse particular, quer dizer, no interesse de um apenas, ou de muitos, ou da multidão, a constituição é viciada e corrompida; pois de duas uma: é necessário declarar que os cidadãos não tomam parte do interesse geral, ou dele tomam parte:

Quero dizer que nas democracias, por exemplo, o povo é soberano. Em vez disso, na oligarquia, é um pequeno número de homens. Afirma-se, ainda, que essas duas constituições diferem entre si (ibidem, p. 87).

O poder soberano é tratado por Aristóteles no capítulo VI, do Livro III da *Política*. Ali, é enfrentada a difícil questão relativa a quais pessoas ou classe de pessoas que melhor desenvolveriam com maior e melhor aptidão o exercício do poder.

Vale salientar que o princípio fundamental da filosofia platônica, encontrado na obra *República*, é a especialização que permite fazer a cada um somente aquilo que se pode fazer melhor do que os outros em virtude de suas disposições naturais, proíbe estritamente toda atividade múltipla e toda acumulação de cargos. Este domínio natural de especialização só seria possível encontrar entre os filósofos, pois unicamente os filósofos é que são capazes, em razão de seu conhecimento e contemplação a idéia imutável do bem, de serem os únicos competentes para tratar de questões de justiça e política.

Acertadamente, Aristóteles aponta que se alcançará o último grau da injustiça quando alguém ou somente uma classe específica de pessoas lograr todas as vantagens do poder em detrimento de todos os outros que não tiverem representantes no poder, redundando na usurpação dos bens e subtração de toda sorte de direito dos demais.

Ainda ao se referir ao exercício do poder, Aristóteles cita que em certos Estados o uso da força é aplicado pela constituição e pelas leis para se atingir a dominação em proveito de seus governos e, nestes casos, é enaltecida a figura do governante hábil que

desenvolve e aplica suas atribuições como governante para afirmar os meios de dominação. No entanto, não se justifica tal prática, posto que não é legal usurpar um domínio por todos os meios, justos ou não. E o governante que age assim pode até ter para si a força, não o direito:

[...] a força quando chega a procurar auxílio, transmuda-se em violência: e a força vitoriosa faz supor, sempre, maior superioridade em tudo, o que faz parecer não existir violência sem virtude. Aqui somente existe discordância quanto à noção do justo. É que muitos consideram que a justiça resida na benevolência, ao passo que outros a têm como o próprio princípio que atribui o comando àquele que mais superioridade oferece. Aliás, se essas opiniões forem isoladas, os argumentos contrários perdem sua força de persuasão, desejando-se demonstrar que a superioridade da virtude não dá o direito de mando e de domínio (ibidem, p. 20).

De qualquer modo, é preciso levar em conta que os fins do poder político, voltados ao bem comum, variarão de acordo com a necessidade considerada mais premente pelo grupo social que dispõe do monopólio do efetivo exercício da força, isto é, que detém poder político, de tal modo que a prioridade teleológica do poder legitimamente constituído será definida, em cada caso, pelos detentores do poder em sua atualidade.

Entretanto, em qualquer caso, a defesa da ordem estabelecida há de ser sempre um fim mínimo da política, posto que a força criada pela sociedade politicamente organizada é meio indispensável à sua própria sobrevivência e manutenção. Com efeito, o governo de todo e qualquer Estado buscará, sempre, velar pela paz social e pela ordem pública, bem como pela defesa dos interesses do Estado na esfera das relações internacionais, de tal sorte que, para o grupo social que está no comando do poder político, suas ações visarão, invariavelmente, à busca da felicidade geral, ainda que tal propósito, na essência, represente a satisfação dos interesses de uma minoria.

Mas não podemos deixar de considerar que a idéia de bem comum é sempre ditada por quem está com as rédeas do poder em suas mãos, não nos parecendo desarrazoado afirmar que o bem comum pode, em muitos casos, ser rebaixado e equiparado à categoria dos interesses exclusivos do grupo social dominante que se acha investido de poderes para dizer a toda comunidade o significado do que é conveniente para a maioria, convencendo-a, por meio da persuasão, dessa verdade estabelecida.

## CAPÍTULO II

### MAQUIAVEL E O MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO

Em uma pesquisa sobre filosofia política, citar Maquiavel se torna obrigatório, uma vez que sua obra *O Príncipe*, escrita em 1513, cujo verdadeiro título é *Dos Principados*, vem sendo analisada em todo o mundo no decorrer dos séculos; ou como dizem alguns, uma obra mais citada do que lida. No entanto, o estilo de Maquiavel atormentou e continua atormentando a humanidade no decorrer dos tempos.

Vivendo na Europa cristã e feudal da Idade Média, numa nação, a Itália, que se encontrava dividida, corrompida e sujeita às invasões externas<sup>15</sup>, estabelecido na cidade de Florença, berço do movimento Renascentista, Maquiavel propõe de forma inédita uma teoria política que se contrapõe ao pensamento da Itália do séc. XVI.

Maquiavel é um dos expoentes do pensamento renascentista, cuja construção verificou-se num momento histórico em que o homem ocidental e a sua relação com o poder passavam por mudanças profundas. A Renascença pode ser definida como um movimento intelectual que se inicia na metade do século XIV, desenvolvendo-se em todo o século XVI, período em que fatos importantes no campo artístico e intelectual valorizavam a cultura clássica da Grécia e de Roma. A título de exemplo, Dante venerava Virgílio e Aristóteles; e São Tomás de Aquino, assim como Dante, considerava o Estagirita como “O Filósofo”.

---

<sup>15</sup> “A situação política da Itália era propícia a esse desencadeamento dos indivíduos plenos de *virtu*, a seu desenvolvimento além do bem e do mal. O sentimento da italianidade, obscuro na maioria, claro em alguns espíritos raros, juntamente com o orgulho da herança romana, achava-se abafado por uma poeira de principados efêmeros. Ao redor de quatro eixos fixos, Roma, Veneza, Milão e Florença, havia uma multidão de Estados, “proliferando, pululando, apodrecendo, fazendo-se, desfazendo-se, refazendo-se”, às mais das vezes com o auxílio dos estrangeiros, franceses e espanhóis, que tinham invadido a Itália” (Chevallier, 1982 p. 19).

O Renascimento é fenômeno que se origina na Idade Média e se expande com o crescimento das cidades, cujo desenvolvimento se fazia acompanhado de novas idéias e exigia novas formas de expressão, diferentes daquelas transmitidas pela escolástica. A urbanização e o crescimento do comércio andam de mãos dadas com os desígnios renascentistas, voltados à valorização do homem, ao questionamento da autoridade do Papa, à afirmação do Estado-nacional, tudo isso aliado às mudanças verificadas no campo da economia, em razão das descobertas da América, por Colombo, e da rota das Índias, por Vasco da Gama, além da importante descoberta da imprensa, elemento crucial para a divulgação das idéias e evolução do espírito humano, decidido a enfrentar todos os dogmas e valorizar o homem acima de qualquer coisa, libertando-o da disciplina rigorosa do catolicismo da Idade Média, dominada pela cultura religiosa em todas as esferas da vida social, em que a política, a cultura, a filosofia e as artes se achavam subordinadas ao papado, que era ao mesmo tempo potência política e religiosa dominante.

É nesse contexto que Maquiavel, na preciosa carta escrita em 10 de dezembro de 1513 a Francesco Vettori, embaixador de Florença junto à corte, revela que se propôs a investigar “qual a essência dos principados, de quantas espécies podem ser, como adquiri-los, como conservá-los e qual a razão de sua perda”.

Assim, o escritor florentino descortina um horizonte para se pensar e fazer política que não se enquadra no tradicional moralismo piedoso influenciado pela Igreja Católica que prega uma virtude angelical alcançada pela libertação das tentações terrenas, sempre vinculada às recompensas no céu. Desta forma, os bens valorizados no período clássico não eram a honra, a riqueza ou a glória, pois nenhum desses valores poderia proporcionar felicidade ao homem e sim a providência divina, sendo que nesse período da história o homem se encontrava numa posição de vítima impotente perante aos poderes divinos.

Maquiavel inicia o penúltimo capítulo de *O Príncipe* referindo-se a essa crença na fatalidade e à impossibilidade dos homens alterarem o seu curso. No entanto, o desenrolar de sua exposição mostra-nos com clareza que se trata de uma concordância meramente estratégica e termina o capítulo demonstrando a possibilidade da *virtu* conquistar a fortuna, afirmando que a fortuna não é uma forma impiedosa, mas uma deusa boa, tal como era simbolizada pelos antigos. Ela é uma mulher que deseja ser seduzida e está pronta a se entregar a homens bravos, corajosos, àqueles que demonstram ter *virtu*.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> “É na Itália, mais do que em qualquer outra parte, que esse indivíduo renovado, por pouco que sinta a sua força, energia e valor (tudo quanto exprime a palavra italiana *virtu* que trairia a francesa *vertu*), desencadeia-

Para Maquiavel, o poder, a honra e a glória, típicas tentações humanas, são bens perseguidos e valorizados, e cabe ao homem de *virtu*, prudente e hábil, de grande coragem e ambição o dever de conquistá-los e lutar para preservá-los.

Dessa forma, o poder que nasce da própria natureza humana e encontra seu fundamento na força é repensado, pois não se trata mais do emprego da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força e da utilização virtuosa da força. O governante não é simplesmente o mais forte, mas o que demonstra possuir *virtu*, sendo capaz de conquistar e se manter no poder.

A virtude para Maquiavel significa a capacidade do príncipe em ser prudente, utilizando de sua força e astúcia para alcançar o seu objetivo maior que é manter e reforçar o próprio domínio<sup>17</sup>. Portanto, diferentemente do significado que Aristóteles dá à virtude, que é a disposição do homem em realizar o bem e alcançar a felicidade.

Desta forma, a força explica o fundamento do poder, porém é a posse de *virtu* a chave por excelência do sucesso do príncipe, sucesso este que tem uma medida política: a manutenção da conquista. O príncipe deve ter qualidades como ser bom, honesto, liberal, cumpridor de promessas, conforme rezam os mandamentos da virtude cristã. No entanto, Maquiavel é incisivo: há vícios que são virtudes, pois os ditames da moralidade convencional podem significar a ruína do príncipe. Um príncipe sábio deve guiar-se pela necessidade, “aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades”. Com essas afirmações, está claro que a qualidade exigida do príncipe que deseja se manter no poder é, sobretudo, a sabedoria de agir conforme as circunstâncias, devendo, contudo, aparentar possuir as qualidades valorizadas pelos governados. O jogo entre aparência e essência sobrepõe à distinção tradicional entre virtudes e vícios.

Ao abordar as variadas formas de Estado, o exercício e manutenção do poder, o autor florentino diz que os principados opõem-se às repúblicas e é necessário distinguir entre os principados hereditários e os novos que não descendem de nenhum anterior. Ao

---

se, explode, goza agressivamente de sua emancipação. Zombando do Reino celeste, só pensa em tomar avidamente a posse do terrestre, com todos os seus gozos: carnisais, estéticos, intelectuais” (ibidem, p. 18).

<sup>17</sup> “Maquiavelismo é uma expressão usada especialmente na linguagem ordinária para indicar um modo de agir, na vida política ou em qualquer outro setor da vida social, falso e sem escrúpulos, implicando o uso da fraude e do engano mais que da violência. “Maquiavélico” é considerado, em particular, aquele que quer se mostrar como um homem que inspira sua conduta ou determinados atos por princípios morais e altruísticos, quando, na realidade, persegue fins egoísticos. Esta expressão, constitui, portanto, na linguagem ordinária, uma prova da reação que a doutrina de Maquiavel suscitou e continua suscitando na consciência popular, e da tendência que considera essa doutrina como imoral. Esta expressão, além disso, pode ser usada também em sentido técnico, para indicar a doutrina de Maquiavel ou, mais genericamente, a tradição de pensamento baseada no conceito de “Razão de Estado” [Sérgio Pistone] (Bobbio, *Dicionário*, p. 738).

discorrer sobre as monarquias hereditárias em que os súditos são habituados a obedecer à família reinante, o príncipe para se manter no poder basta para isso evitar transgredir os costumes tradicionais e saber adaptar-se às circunstâncias imprevistas. Assim, Maquiavel quase não atribui interesse aos principados hereditários por acreditar serem eles demasiadamente fáceis de serem governados. As verdadeiras dificuldades, tanto para a aquisição quanto para a conservação, encontram-se nos principados novos, sendo uns inteiramente novos e outros agregados ao Estado hereditário, manifestando-se assim:

Não pretendo discorrer aqui sobre as repúblicas, assunto que já estudei extensamente em outra parte. Discorrerei somente sobre os principados, examinando de que modo suas várias modalidades, acima indicadas, podem ser mantidas e governadas. Em primeiro lugar, a dificuldade de se manter Estados herdados cujos súditos são habituados a uma família reinante é muito menor do que a oferecida pelas monarquias novas, basta para isso evitar transgredir os costumes tradicionais e saber adaptar-se a circunstâncias imprevistas. Deste modo um príncipe, desde que não seja inepto, poderá manter-se no poder, a menos que o derrube alguma força excepcional: se tal fato acontecer, poderá reconquistá-lo na primeira oportunidade oferecida pelo usurpador (Maquiavel, 1998, p. 17).

O principado novo e o Estado hereditário formam, então, em conjunto, um corpo que se pode chamar de *misto* o que desperta em Maquiavel um interesse maior, uma vez que ele se encontra particularmente atormentado frente à instabilidade dos regimes políticos e da divisão da Itália de seu tempo.<sup>18</sup>

A esse respeito, escreve Maquiavel:

As dificuldades aparecem nas monarquias novas. Em primeiro lugar, se não se trata de um governo inteiramente novo, mas de um membro acrescentando a um Estado misto, por assim dizer, tenderá a sofrer variações originadas em uma dificuldade própria aos novos Estados: os homens mudam de governantes com grande facilidade, esperando sempre uma melhoria. Esta esperança os leva a se levantar em armas contra os atuais. E isto é um engano, pois a experiência demonstra mais tarde que a mudança foi para pior. Isto, por sua vez, reflete outra necessidade muito natural – as injúrias com que o novo monarca inevitavelmente ofende seus novos súditos, provocados pelos soldados ou por outros motivos relacionados com a imposição do novo governo (ibidem, p. 19).

Os principados *eclesiásticos* formam também uma categoria à parte. No entanto, Maquiavel pouco discorre sobre esse principado e deixa-se aperceber um respeito fingido e

---

<sup>18</sup> A unificação italiana ocorreu somente no século XIX (1870).

um certo ar de sarcasmo, isto é, sentimentos e atitudes próprias dos homens da Renascença, que não têm simpatia pelos sacerdotes e que não adotam para si a exaltação fervorosa e cega pela fé cristã:

Resta-nos somente falar sobre os Estados eclesiásticos, em que todas as dificuldades se situam no período que precede a sua conquista. Conquistados com o mérito ou com a sorte, nem de um nem de outra é preciso para conservá-los, pois são sustentados por antigos costumes religiosos. Tão fortes e de tal qualidades são estes que permitem aos príncipes se manterem no poder qualquer que seja sua conduta e modo de vida. Só esses princípios podem ter Estados sem defendê-los e súditos sem governá-los; e seus Estados mesmo sem ser defendidos não lhe são tomados. Não sendo governado, o povo não se ressentido com sua autoridade, nem pensa poder subtrair-se a ela. Somente esses Estados, portanto, são seguros e felizes. Como tais Estados respondem a razões superiores, que a mente humana não tem acesso, não discorrerei sobre eles; sendo mantidos e abençoados por Deus, só um tolo, ou um presunçoso, os discutiria (ibidem, p. 61).

Todavia, em algumas passagens da obra e, mais precisamente, no penúltimo capítulo, o autor se confessa ainda um homem crente na divindade e pede a Deus que envie alguém capaz de libertar a Itália.

A resistência à aceitação suas proposições radicais é seguramente o que dá origem ao substantivo, “maquiavelismo”, e ao adjetivo, “maquiavélico”, que se originaram da designação dada a toda teoria da política que sustenta e defende a separação entre política e moral, tendo por base a afirmação de que aquilo que é obrigatório em moral nem sempre é obrigatório na política, e aquilo que é lícito na política nem sempre é lícito na moral.

Não é à toa que Bobbio afirma ser Maquiavel o primeiro escritor político a enfrentar a questão da separação entre moral e política:

Não é por acaso que o primeiro escritor político a apresentar o problema com máxima clareza tenha sido Niccolò Maquiavel, que escreve o seu tratado sobre o príncipe no início de um século durante o qual se desenvolve o grande conflito entre a França e o Império e explodem as guerras religiosas que cobrirão de sangue a Europa durante muitas décadas. No já citado capítulo XVIII de *O Príncipe*, Maquiavel coloca o problema se o homem de Estado é obrigado a respeitar os pactos. O princípio de que os pactos devem ser observados, as promessas mantidas, é um princípio fundamental da moral. Maquiavel não tem dúvidas sobre esse ponto. Mas observa que fizeram “grandes coisas” os príncipes que esse princípio tiveram em pouca conta. Qual é o dever ao qual são chamados os príncipes (onde por “príncipe” entende-se genericamente qualquer detentor do sumo poder políticos)? Manter os pactos ou fazer grandes coisas, podem ser considerados bons políticos? Se para ser considerados bons príncipes devem violar as normas da moral, a partir disso não se conclui que moral e política, pelo menos do ponto de vista do critério de juízo sobre aquilo que é um bem e aquilo que é um mal, não coincidem? Na conclusão do mesmo capítulo, Maquiavel expõe claramente o seu pensamento ao afirmar que para julgar a bondade ou a maldade de uma ação política é preciso olhar o fim (em outras palavras, o resultado da ação), e formula a seguinte máxima: “*Facci dunque uno*

*príncipe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati*" (Faça portanto um príncipe de modo a vencer e manter o Estado: e os meios serão sempre julgados honrosos, e por todos louvados). Qual é, então, o fim do homem político? É a vitória contra o inimigo e depois da vitória, a conservação do Estado assim conquistado. Entre esses meios adequados também está aquele de não respeitar os pactos? Ora, não respeitar os pactos torna-se para ele uma conduta não apenas lícita mas obrigatória (Bobbio, 2000, p.227, 228).

Por isso, a afirmação original de Maquiavel de que, em política, vale a máxima *o fim justifica os meios* é citada pela maioria das teorias políticas. Segundo o pensador florentino:

[...] na conduta dos homens, especialmente dos príncipes, contra a qual não há recurso, os fins justificam os meios. Portanto, se um príncipe pretende conquistar e manter o poder, os meios que empregue serão sempre tidos como honrosos, e elogiados por todos (ibidem. p. 93).

Os principados estudados por Maquiavel são, em geral, “criações de força”, e, segundo ele, sua conquista é algo muito natural e comum, quando realizada por aqueles que reúnem os atributos necessários para se fazerem vitoriosos:

O desejo de conquista é algo muito natural e comum; aqueles que obtêm êxito na conquista são sempre louvados, e jamais censurados; os que não têm condições de conquistar, mas querem fazê-lo a qualquer custo, cometem um erro que merece ser recriminado (ibidem, p. 26).

Sobre o poder da força, Maquiavel discorre que tudo se resume em ter forças suficientes, tanto para conquistar, como para conservar, o príncipe deve empregar sua força mediante a guerra se for necessário, e considera que a guerra, as instituições e as regras que lhe dizem respeito são o único objeto a que um príncipe deve consagrar seus pensamentos e aplicar-se, pois nisso consiste a verdadeira profissão de todo governante.

No capítulo IX de *O Príncipe*, Maquiavel afirma que a conquista de um principado se torna capaz de se realizar por meio do povo ou pelos afortunados, sustentando que em todas as cidades são encontradas essas duas facções, que se originam de desejos conflitantes, pois enquanto o povo não quer ser oprimido pelos grandes, estes desejam oprimir o povo.

Afirma também que quem chega ao poder com a ajuda dos ricos tem maior dificuldade em se manter no governo do que aquele que chega ao poder apoiado pelo povo:

O governo é instituído pelo povo ou pela aristocracia, conforme haja oportunidade para um ou para outra. Quando os ricos percebem que não podem

resistir à pressão da massa, unem-se, prestigiando um dos seus e fazendo-o príncipe, de modo a poder perseguir seus propósitos à sombra da autoridade soberana. O povo, por outro lado, quando não pode resistir aos ricos, procura exaltar e criar um príncipe dentre os seus que o proteja com sua autoridade. Quem chega ao poder com a ajuda dos ricos tem maior dificuldade em manter-se no governo do que quem é apoiado pelo povo, pois está rodeado de indivíduos que a ele se igualam, e não pode assim dirigi-lo ou ordenar tudo o que lhe apraz.

Mas quem chega ao poder levado pelo favor popular nele está só: a desobediência é irrelevante. Além disso, é impossível satisfazer a nobreza através da conduta justa sem causar prejuízo aos outros, mas é muito fácil satisfazer assim as massas. De fato, o povo tem objetivos mais honestos do que a nobreza; esta quer oprimir, enquanto o povo deseja apenas evitar a opressão. Acrescente-se também que o príncipe nunca pode estar seguro contra a hostilidade do povo, devido ao seu grande número, mas pode precaver-se contra a hostilidade dos poderosos, que são poucos. Por outro lado, a pior coisa que o príncipe pode esperar de um povo hostil é ser abandonado, mas da hostilidade dos nobres deve esperar não só a deserção, mas oposição ativa; como eles têm maior alcance e são mais astutos, agem sempre oportunamente para salvar-se, e em qualquer disputa ficam do lado de quem presumem seja o vencedor. De sua parte, o soberano está obrigado a ter sempre o mesmo povo, mas pode facilmente dispensar a mesma nobreza, podendo fazer e desfazer os nobres a qualquer momento, concedendo-lhes ou retirando-lhes o prestígio de que desfrutam à sua vontade.

Para melhor esclarecer esta parte do argumento, diria que os nobres pertencem a duas categorias diversas: ou se comportam de modo a compartilhar da sorte do soberano, ou não. Os que estão no primeiro caso, e não são vorazes, devem ser respeitados e estimados; os que se mantêm afastados devem ser examinados por dois critérios: alguns agem assim por covardia, uma falha natural do seu caráter, e nesta hipótese devem ser utilizados especialmente como bons conselheiros – pois honrarão o soberano na prosperidade, e na adversidade não representarão perigo. Outros agem com propósito definitivo, e objetivos ambiciosos, sinal de que pensam mais em si do que no soberano; destes o príncipe deve acautelar-se, considerando-os como inimigos secretos, que contribuirão para a sua ruína na adversidade.

Por conseguinte, quem se tornar um príncipe pelo favor do povo deve manter sua estima – o que não lhe será difícil, pois a única coisa que o povo pede é não ser oprimido. Mas aquele que chega ao poder apoiado pela aristocracia, contra os desejos do povo, deve acima de tudo procurar ganhar a estima deste – o que conseguirá facilmente, se o proteger. Os homens que recebem o bem quando esperavam o mal se sentem ainda mais obrigados com relação ao benfeitor; por isso a massa logo se tornará ainda mais grata ao príncipe do que se ela própria lhe houvesse outorgado o poder. O príncipe poderá ganhar a simpatia do povo de muitas formas, de acordo com as circunstâncias, pois neste ponto não há regra que possa ser estabelecida (ibidem, pp. 53 - 55).

Para conquistar o poder ou se assegurar dele, além da virtude, o príncipe deve contar, quando necessário de meios perversos. Assim, Maquiavel esclarece acerca do bom e do mau emprego das crueldades para conservar um Estado. As crueldades bem praticadas, “se jamais se pode aplicar a palavra bem ao que é mal”, são as que se cometem todas ao mesmo tempo, no início do reinado, a fim de prover a segurança do novo príncipe,

e o novo príncipe deve determinar tranqüilamente todas as crueldades que lhes são úteis cometer, e executá-las em conjunto, para não ter de repeti-las todos os dias, pois as crueldades, as injúrias experimentadas por menos tempo, parecem menos amargas, ofendem menos. Ao contrário, crueldades mal praticadas são as que se arrastam, se renovam e, pouco numerosas no princípio, se multiplicam com o tempo em vez de cessarem:

Ao tomar um Estado, o conquistador deve praticar todas as necessárias crueldades ao mesmo tempo, evitando ter que repeti-las a cada dia; assim tranqüilizará o povo, sem fazer inovações, seduzindo-o depois com benefícios. Quem agir diferentemente, por timidez ou maus conselhos, estará obrigado a estar sempre de arma em punho, e nunca poderá confiar em seus súditos que, devido às contínuas injúrias, não terão confiança no governante.

As injúrias devem ser cometidas todas ao mesmo tempo, de modo que, sendo sentidas por menos tempo, ofendam menos. Os benefícios, por sua vez, devem ser concedidos gradualmente, de forma que sejam melhor apreciados. Acima de tudo, o soberano deve se relacionar com seus súditos de modo que nenhum acidente, bom ou mau, o afaste do seu rumo; porque, como a necessidade surge em circunstâncias adversas, não deixará tempo para a prática do mal; e se fizer o bem, nada lucrará com isso, pois se pensará que foi forçado a fazê-lo (ibidem, p. 51).

Sobre o bem e o mal, surge a questão clássica que Maquiavel intitula no capítulo

VXII:

Chegamos assim à questão de saber se é melhor ser amado do que temido. A resposta é que seria desejável ser ao mesmo tempo amado e temido, mas que, como tal combinação é difícil, é muito mais seguro ser temido, se for preciso optar. De fato, pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, dissimulados; procuram se esquivar dos perigos e são gananciosos; se o príncipe os beneficia, estão inteiramente do seu lado. Como já disse, oferecem seu próprio sangue, o patrimônio, sua vida e os filhos, desde que a necessidade seja remota; quando ela é iminente, fogem. Estará perdido o príncipe que tiver confiado inteiramente em suas palavras, sem tomar outras cautelas, porque a amizade conquistada pelo dinheiro, e não pela grandeza e nobreza do espírito, não é segura — não se pode contar com ela. Os homens têm mais escrúpulos em ofender quem se faz amar do que quem se faz temer, pois o amor é mantido por vínculos de gratidão que se rompem quando deixam de ser necessários, já que os homens são egoístas; mas o temor é mantido pelo medo do castigo, que nunca falha (ibidem, p.88).

A virtude política exige também os vícios, é o que afirma no capítulo VXIII de *O Príncipe*, em que descreve as qualidades que deve ter quem tem em mãos o destino de um Estado, sustentando que esse alguém deve combinar ao mesmo tempo as qualidades do leão e da raposa, isto é, a força e a astúcia:

Pode-se lutar de duas maneiras: pela lei e pela força. O primeiro método é próprio dos homens; o segundo, dos animais. Porém, como o primeiro pode ser

insuficiente, convém recorrer aos segundo. É necessário, portanto, que o príncipe saiba usar bem quer o procedimento dos homens, quer o dos animais. Sendo obrigado a saber agir como um animal, deve o príncipe valer-se das qualidades da raposa e do leão, pois o leão não sabe se defender das armadilhas, e a raposa não consegue defender-se dos lobos. É preciso, portanto, ser raposa para reconhecer as armadilhas, e leão para afugentar os lobos. Aqueles que desejam ser apenas como o leão não compreendem isto. Um príncipe prudente não deverá pois agir com boa-fé quando, para fazê-lo, precise agir contra seus interesses, e quando os motivos que o levaram a empenhar a palavra deixarem de existir. Este preceito não seria bom se todos os homens fossem bons; mas como eles são maus, e não mantêm a palavra, não está obrigado a agir de boa-fé. E nunca faltaram razões legítimas para mascarar a inobservância das promessas.

Seria possível apresentar incontáveis exemplos atuais, mostrando como muitas vezes tratados de paz foram rompidos e promessas anuladas pela infidelidade dos príncipes; e que os mais capazes de imitar a raposa lograram maior êxito. Mas é necessário saber disfarçar bem essa natureza, e dissimular perfeitamente; os homens são tão pouco argutos, e se inclinam de tal modo às necessidades imediatas, que quem quiser enganá-los encontrará sempre quem se deixe enganar

De modo geral, os homens julgam mais com os olhos do que com o tato: todos podem ver, mas poucos são capazes de sentir. Todos vêem nossa aparência, poucos sentem o que realmente somos, e estes poucos não ousarão opor-se à maioria que tenha a majestade do Estado a defendê-la. Na conduta dos homens, especialmente dos príncipes, contra a qual não há recurso, os fins justificam os meios. Portanto, se um príncipe pretende conquistar e manter o poder, os meios que empregue serão sempre tidos como honrosos, e elogiados por todo, pois o vulgo atenta sempre para as aparências e os resultados; o mundo se compõe só de pessoas do vulgo e de umas poucas que, não sendo vulgares, ficam sem oportunidade quando a multidão se reúne em torno do soberano (ibidem, pp. 91-93).

Assim, em *O Príncipe*, Maquiavel discorre sobre o absolutismo monárquico que é a causa do poder irrestrito de um só governante e enaltece em sua obra a admiração pelos governos livres liderados por um monarca em detrimento da república:<sup>19</sup>

A república, que vivia livre sob as suas próprias leis, é um tipo de Estado extraordinariamente difícil de manter sob o jugo de um novo príncipe, tipo que se acha exatamente nos antípodas do principado despótico, onde os súditos estão afeitos à obediência. Ali existe um princípio de vida muito mais ativo, um ódio muito mais profundo, um desejo de vingança muito mais ardente, que não deixa, nem pode deixar um momento em repouso a lembrança da antiga liberdade. Assim, o meio mais seguro de dominá-las será devastá-las, ou nelas habitar (Ibidem., p. 34).

Segundo Jean-Jacques Chevallier (1982, p.42), o pensador florentino esconde um segredo:

---

<sup>19</sup> “Então, MAQUIAVEL, estranho cortesão que, destinando seu livro a um dos Médicis, destruidor da República florentina, não consegue todavia ocultar sua preferência, ternura e admiração pelos governos livres, MAQUIAVEL nada vê de absolutamente seguro para o novo príncipe além do terceiro meio, radical: destruir, aniquilar a antiga e incurável República.” (Chevallier, 1982 p. 35).

Este segredo, este grande segredo de amor e de nostalgia, é a Itália. Um violento amor da pátria despedaçada, subjugada e devastada, arde no íntimo do coração desse funcionário de espírito tão implacavelmente positivo, de olhos frios, tão abertos sobre a dureza da realidade, sobre a sua selvageria até. O sonho de um libertador, de um *redentor* da Itália, atormenta MAQUIAVEL, como, antes dele, atormentara todos os grandes italianos, DANTE, PETRARCA. Republicano de coração, MAQUIAVEL imaginara, sem dúvida, a realização de uma república italiana, herdeira da República romana segundo TITO LÍVIO, pela liberdade cívica à antiga, animando um exército nacional. Parece que, bem antes da volta dos Médicis a Florença, bem antes do lamentável fim da milícia por ele organizada, devido a uma cruel experiência das fraquezas da liberdade municipal, desesperou o secretário florentino da libertação italiana, sob a forma republicana. Parece que, se tanto admirou César Bórgia, se visivelmente exagerou suas possibilidades e envergadura, é por ter acreditado, durante certo tempo, ver nele o príncipe redentor que, pela ditadura, pela tirania, haveria de realizar o sonho italiano que falhara com a liberdade. *Hipótese desesperada* do príncipe novo, do príncipe usurpador, segunda a fricante fórmula de AUGUSTIN RENAUDET, penetrante analista de MAQUIAVEL.

É importante frisar que o pensamento original de Maquiavel (1469 – 1527), mais de cem anos antes dos ingleses Hobbes e Locke — sobre os quais falaremos logo adiante —, ilumina o Ocidente com essa visão de que o Estado decorre exclusivamente da vontade humana e o domínio que nele se exerce não tem vínculos ou subordinação a qualquer esfera de ordem sobrenatural. É o homem, somente o homem, o senhor que conduz os dramas da vida no seio da sociedade civil.

De fato, Maquiavel afirma na abertura de *O Príncipe*:

Todos os Estados que existem ou já existiram foram sempre repúblicas ou *principados* [monarquias]. Os principados ou são hereditários, quando por muitos anos os governantes pertencem à mesma linhagem, ou foram fundados recentemente (ibidem, p15).

E mais adiante relata:

No curso da história, os reinos têm sido governados de duas formas: por um príncipe e seus assistentes, que na qualidade de ministros, o ajudam a administrar o país, agindo por sua graça e licença; ou por um príncipe e vários barões, cuja posição não se explica por uma mercê do soberano, mas pela antiguidade da própria linhagem. Esses barões têm súditos e territórios próprios, onde são reconhecidos como senhores, e aos quais estão ligados por laços de natural afeição (ibidem, p. 29).

Na ótica inovadora do pensador florentino, nenhum traço metafísico compõe os pilares de sustentação do Estado.<sup>20</sup> É por meio da vontade humana que o Príncipe alcança o poder e o exercita plenamente, necessitando criar bons e firmes alicerces para comandar os seus súditos e evitar a ruína:

Pois a base principal de todos os Estados, sejam novos, antigos ou mistos, são boas leis e bons exércitos (ibidem, p. 65).

Maquiavel — que precede Hobbes e Locke — é porta-voz das novas forças políticas e econômicas que vicejam a partir do final do século XV, assentadas em bases medievais, diluídas num contexto histórico vindouro marcado pelas conquistas marítimas e ampliação do comércio entre Europa e Ásia; pela produção artística e científica valorizando o homem e sua inteligência (Renascença); pelas fervorosas discussões teológicas (Reforma e Contra-Reforma), seguidas de conflitos religiosos sangrentos.<sup>21</sup>

Não podemos deixar de considerar o impacto que as descobertas marítimas produziram na vida política e econômica da Europa. De fato, graças ao desenvolvimento das técnicas náuticas e às motivações expansionistas das atividades mercantis, nesse período (século XVI) as práticas comerciais foram intensificadas e ampliadas no espaço, ultrapassando os limites estreitos do Mediterrâneo, para singrar os sete mares e alcançar a imensidão das terras da América, África e Ásia, resultando na fundação de impérios coloniais, surgindo novos mercados, com a diversificação dos produtos de consumo e itens negociados, propiciando o acúmulo de riquezas a inúmeros mercadores europeus, prejudicando, porém, o pequeno monopólio do comércio com o Oriente mantido pelas cidades concorrentes de Gênova e Veneza, as quais foram levadas à prática de atividades comerciais em razão de sua posição estratégica no Mediterrâneo e, ainda, por serem seus territórios impróprios para o desenvolvimento agrícola.

---

<sup>20</sup> É oportuno destacar que, no começo do século XIV, provavelmente entre os anos 1312 e 1313, enquanto amargava os dissabores do exílio, Dante Alighieri registrou em seus escritos políticos, especialmente em *Da Monarquia*, a dualidade entre os poderes espiritual e secular, sustentando a independência entre as autoridades do Papa e do Monarca, muito embora afirmando que a origem de ambas estava na força motriz divina que move o mundo, e caberia a cada uma daquelas autoridades o desempenho específico dos papéis distintos determinados por Deus, para o bem da humanidade.

<sup>21</sup> “A ruptura da comunidade cristã, seguida pela irrupção de violentos conflitos religiosos durante os séculos XVI e XVII, apresentou novos problemas ao pensamento político, principalmente a possibilidade de governar com uma pluralidade de igrejas cristãs, mas também colocou novos problemas ao pensamento religioso: a impossibilidade de impor a toda cristandade uma única maneira de conceber e de viver a experiência religiosa engendrou, ainda durante a segunda metade do século XVI, a concepção de liberdade de consciência e, um século mais tarde, a noção de tolerância, que se revelou fundamental para a evolução da civilização européia” (Bethencourt, 2000, p. 347).

Importa dizer que a expansão comercial gerada pelas descobertas ultramarinas, acompanhada do crescimento populacional e da crescente urbanização, permitiu que artigos antes desconhecidos ou produtos obtidos em pequenas quantidades deixassem de ser mercadorias de luxo, de modo que a Europa e suas colônias viram-se abarrotadas pelas especiarias e tecidos do Oriente; o fumo da América do Norte; o melado e o rum das Índias Ocidentais; o cacau, o chocolate, a quina e a cochinha da América do Sul, além dos escravos, o marfim e as penas de avestruz da África. Acresça-se a tudo isso a prata e o ouro extraídos das Américas, fenômeno que promoveu o aumento da oferta dos metais preciosos na Europa e a conseqüente dinamização de sua economia.

O acúmulo de riquezas, decorrente da atividade comercial e das conquistas ultramarinas, permitiu investimentos na produção artística em geral, escultores, pintores, músicos e arquitetos, afastando-se das propostas estéticas do mundo feudal, voltadas essencialmente ao universo religioso, alçando as artes renascentistas aos modelos culturais clássicos da antiguidade, valorizando características de cunho racionalista, humanista, individualista, empirista e neoplatônicas, as quais se acham presentes, aliás, na obra do inglês Thomas More, *A Utopia*, escrita no começo do século XVI, por meio da qual o autor faz uma crítica ácida aos costumes políticos e religiosos abusivos da Inglaterra de seu tempo, inspirado em *A República*, do filósofo grego, Platão (428-347 a.C.).

É de se considerar que a burguesia mercantil patrocina esse modelo estético e o promove buscando, certamente, não só a pura apreciação do belo, mas também porque é movida pela necessidade de identificar-se com o novo, valendo-se das manifestações artísticas para realçar a grandeza de suas conquistas, além de angariar o respeito e o reconhecimento social. Afinal, aquele que não compusesse o fechado círculo da aristocracia (nobreza e alto clero) raramente teria destaque numa sociedade estamental, dominada pelos interesses e pretensões de uma minoria, estabelecida num determinado espaço social regido pelos códigos e pelas atitudes dessa mesma classe dominante.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> É preciso ter em mente que o feudalismo não se traduziu numa organização destituída de qualquer dinâmica social. Ao contrário, não obstante os códigos rígidos desse sistema, o certo é que inúmeros fenômenos ocorreram dentro dele, revelando sua vagarosa mas permanente modificação, bastando para isso citar o desenvolvimento das cidades, a expansão do comércio e das atividades artesanais, fatos sociais relevantes que se manifestaram dentro do mundo feudal e produziram em seu interior alterações substanciais. Ademais, o triunfo do poder monárquico é obra da dinâmica do sistema feudal, cujo processo conduziu à formação do Estado moderno.

Noutras palavras, a burguesia valorizou a arte renascentista objetivando assegurar maior espaço, poder e prestígio naquele mundo em transformação dos séculos XV e XVI, de cujo poder político ela já se apropriava, com os olhos voltados ao alargamento de seus interesses para terras de além-mar, valendo-se da força bruta para aniquilar civilizações e oprimir os povos conquistados, estabelecendo-se como senhores do Novo Mundo.

É também nesse período que Copérnico (1473 – 1543) e Galileu (1564 – 1642) desenvolvem importantes estudos e experimentos no campo da física e da astronomia, divulgando idéias revolucionárias, anunciando, o primeiro, que o Sol estava no centro do sistema solar (heliocentrismo), ao passo que Galileu, defensor das idéias de mundo propostas por Copérnico, ousou reafirmar que a Terra girava em torno do Sol, contrariando os preceitos da Igreja segundo os quais a Terra era imóvel e o Sol girava em torno dela, conforme a teoria do grego Cláudio Ptolomeu, astrônomo do século II, d. C., para quem a Terra era o centro do mundo (geocentrismo).

Num momento em que o Ocidente experimentava mudanças significativas, a cosmovisão de Universo que se inicia com os escritos de Copérnico, autor da obra *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Sobre a Revolução dos Corpos Celestes), de 1543, põe em confronto dois modelos de cosmos, e demonstra que a opção irredutível da Igreja, nesse campo, não condiz com a verdade, à medida que a Terra não mais detém o privilégio de ser o centro do Universo, mas o Sol, de tal modo que essa nova concepção abre caminho para fazer ruir toda uma estrutura astronômica de dezenas de séculos, que vinha desde Aristóteles, da qual se servia a Igreja para justificar que o homem, filho de Deus, feito a sua imagem, estava no centro de todas as coisas; estava no centro do cosmos, habitando a Terra, em torno da qual tudo girava.

As descobertas astronômicas produzem conseqüências que ultrapassam muito além dos limites da esfera científica, fazendo soar uma explosão poderosa na estrutura do pensamento escolástico, que revela ao homem a representação do complexo mundo medieval, dominado pela força da Igreja e conduzido pela infalibilidade do seu príncipe, o Papa, detentor máximo dos meios necessários para combater todos os males que se manifestavam pelas idéias dos enviados de Satã.

No campo da astronomia, Galileu ridicularizava as lições aristotélicas, repetidas pela escolástica, e confirmava e propagava as idéias heliocêntricas. Por isso, em 1616<sup>23</sup>, foi considerado um herege, mas se arrependeu a tempo perante o Tribunal Eclesiástico, de

---

<sup>23</sup> Ano em que a obra de Copérnico é lançada no Índice, lista de leituras proibidas pela Igreja, por serem perigosas e atentatórias à fé e à moral católica, e ali permaneceu catalogada como livro maldito até 1822.

modo que, não fosse a sua pronta e nada sincera retratação perante o Santo Ofício, não lhe restaria alternativa, senão ser eliminado na fogueira insaciável da Santa Inquisição. Felizmente, o instinto de sobrevivência falou mais alto e a racionalidade impeliu-o a desdizer, fingidamente, tudo o quanto havia escrito antes, renegando suas descobertas científicas, considerando-as heresias satânicas e maléficas. Ainda assim, foi condenado à prisão perpétua, mas não permaneceu preso um dia sequer. A pena foi comutada, transformada em prisão domiciliar. De qualquer modo, Galileu, o herege arrependido, deu sua contribuição como contestador notável das verdades absolutas que marcavam o discurso ideológico dominante e clerical do seu tempo.

Vê-se, pelo processo a que foi submetido de Galileu, o grau da força empregada pela Igreja Católica contra aqueles que ousavam contrariar, mesmo no campo da ciência, as suas imutáveis proposições. E quem insistisse em não se retratar dos pensamentos considerados hereges, sofreria os martírios e as torturas legalmente previstas, a exemplo do que ocorreu com Giordano Bruno (1548-1600), entregue ao braço secular para ser queimado em praça pública, 16 anos antes do processo de Galileu<sup>24</sup>.

O certo é que, não obstante os ataques viscerais feitos pelo poder eclesiástico a essa nova concepção de Universo, contra a qual o clero se ergueu furioso, aplicando severas punições a todo aquele que insistisse em reafirmá-la, fez-se vitoriosa a ciência. Enfim, a visão de mundo estabelecida por Copérnico, afirmada por Galileu, foi uma das poucas heresias que deram certo, em relação às quais a Igreja teve de se adaptar, ainda que demoradamente.

A propósito do poder exercido pela Igreja na Europa na era pré-capitalista, explica J. Kenneth Galbraith (1984, p.96):

O poder na Europa, na época pré-capitalista — uma data conveniente poderia ser o início do século XVI, imediatamente após as primeiras viagens de descobrimento para a América e pouco antes das pregações de Martinho Lutero —, era de um modo geral dividido entre a Igreja e o baronato feudal, com tanta autoridade quanta este último pudesse outorgar ao Estado central emergente. Com relação às fontes de poder, as da Igreja provinham de uma soberba organização sustentada, por sua vez, por vastas e ricas propriedades e pelas personalidades conscienciosamente retratadas e perpetuadas de Cristo e do Ser Supremo. Havia, no conjunto, um exercício do poder condicionado; as pessoas submetiam sua vontade à da Igreja por causa da fé. A obediência assim obtida

---

<sup>24</sup> “De fato, na época feudal, a jurisdição dos tribunais eclesiais mesclava-se com aquela dos seculares por versarem as normas, de uns e outros, sobre fatos, algumas vezes, de interesse recíproco. Como exemplo, o crime de heresia podia ser invocado diante de qualquer dos tribunais. As penas com derramamento de sangue só podiam ser executadas pelos tribunais laicos. Resquício, sem dúvida, do que acontecia no período de dominação romana, em que as penas de morte só podiam ser executadas pelos órgãos do Estado” (Pugliesi, Tese de Livre Docência USP, 2006, p. 128).

abrangia tanto as práticas e exigências religiosas quanto a ação e o comportamento secular. O condicionamento era tanto explícito como implícito. Havia uma convicção profundamente arraigada na cultura da época de que a Igreja devia ser obedecida e seus dogmas aceitos. Era isso que as crianças aceitavam dos seus pais e que todos na comunidade julgavam natural e apropriado. Mas a Igreja não negligenciava um condicionamento mais explícito; este era um objetivo primordial de sua ampla e extraordinariamente sofisticada organização. Celebrar Missa e pregar o Evangelho era afirmar e fortalecer o poder condicionado, o instrumento do qual dependia, mais que de qualquer outro, o poder da Igreja.

Mesmo sendo detentora de vastos poderes, a Igreja Católica encontrou resistência não apenas no campo da ciência, das artes ou da filosofia, mas também na seara religiosa, política e econômica, e essas divergências têm seu ponto de partida movido pelos interesses da burguesia comercial, que se expandia a passos largos desde o início do século XVI, à procura de novas rotas e novos mercados.

Curiosamente, os lucros e riquezas obtidos em razão desse capitalismo emergente e expansionista — de raízes que se achavam aprofundadas na Idade Média — eram condenados pelos religiosos, muito embora o papa arrecadasse dinheiro dos fiéis com a venda de indulgências para, paradoxalmente, fazer frente às despesas com o luxo e a ostentação que alimentavam o clero astuto e poderoso, instruído e de “tão poucas devoções”, como diz um verso do poeta John Skelton (1500). E não foi por outra razão que Erasmo de Roterdã (1466-1536) promoveu em o *Elogio da Loucura* críticas ferinas ao mundo católico, seus dogmas e modelo de ensinamento, abrindo com seu pensamento *humanista* o caminho inspirador das inevitáveis fraturas religiosas que se seguiram.

Tivesse a Igreja atenta às críticas do sábio holandês, talvez fosse outro o rumo tomado pela Reforma. Erasmo enxergava claramente o cenário de decadência e de deformação espiritual que assolava o clero e antevia a ruptura da cristandade — o *Elogio da Loucura* é de 1509 —, mas não era desejo seu a ocorrência dessa divisão, antes defendia a unidade da Igreja Católica Romana, propondo modificações dentro dela. O Papa, contudo, não deu a devida atenção aos escritos de Erasmo e a Igreja persistiu com os abusos e métodos arcaicos em suas pregações, fazendo surgir dentro do seio da própria cristandade ameaças inimigas e concretas ao poder infalível do Bispo de Roma.

Erasmo fez em sua obra duros ataques ao clero e sua intolerância:

[...] Talvez fosse melhor não falar dos teólogos, tão delicada é essa matéria e tão grande é o perigo de tocar em semelhante corda. Esses intérpretes das coisas divinas estão sempre prontos a acender-se como a pólvora, têm um olhar terrivelmente severo e, numa palavra, são inimigos muito perigosos. Se acaso

incorreis na sua indignação, lançam-se contra vós como ursos furibundos, mordem-vos e não vos largam senão depois de vos terem obrigado a fazer a vossa palinódia com uma série infinita de conclusões; mas, se recusais retratar-vos, condenam-vos logo como hereges. E, mostrando essa cólera, chamando de herege, de ateu, conseguem fazer tremer os que não concordam com eles. Embora não haja ninguém que, tanto como eles, dissimule os meus favores, não é menos verdadeiro que me devem muito. Eis por que impus ao meu amor-próprio favorecê-los mais do que a todos os outros mortais, e de fato são eles os meus maiores prediletos. É por isso que, do alto da sua elevação e à maneira de anjos que habitam o terceiro céu, consideram o resto dos homens como outros tantos animais bajuladores e têm piedade deles (*Elogio da Loucura*, p. 77)

A propósito, sobre a composição do clero e seu papel no mundo medieval, escreve Márcio Pugliesi (2006, p. 127-128), que revela em sua tese de livre docência o grande poder exercido pela Igreja durante a Idade Média, cabendo aos agentes do Papa a administração e condução de variadas questões de interesse comunitário, destituídas de cunho religioso:

Já na Idade Média, o clero dividia-se em duas categorias: secular e regular. O regular, de *regula*, composto por monges e frades e membros de comunidades monásticas e os seculares que viviam no mundo dos leigos e podiam possuir bens pessoais. Os vigários, geralmente, seculares mantinham contato direto com os membros de sua paróquia e arrecadavam o dízimo e, por vezes, beneficiavam-se do pedágio pelo acesso às terras paroquiais. Já os bispos detinham enorme poder e sua autoridade judiciária estendia-se aos leigos. Além disso, os terrenos da diocese estavam a seu cargo e, assim, podia tornar-se tanto vassalo como suserano. Dotado de poder temporal e espiritual vestia-se com a pompa correspondente: mitra, báculo e anel e a sede de seu poder, a catedral, constituía-se em glória superior à dos palácios.

Todo esse poderio eclesiástico, que se fazia simbolizar pela grandeza e opulência gótica das catedrais, mantido pelos rendimentos que tocam aos bispos e monges, decorria da cobrança do imposto único e geral, o dízimo, devido pelos fiéis, das indulgências e da produção excedente dos dependentes rurais da Igreja, grande proprietária de terras. A força da Igreja, pelas dimensões grandiosas de seus templos, mostrava-se visível a toda cidade, e sua arquitetura revelava ao mundo circundante o triunfo majestático do papa, chefe supremo da instituição dominante da sociedade feudal, um tempo em que papas comandavam as guerras pessoalmente, substituindo seus paramentos eclesiásticos pela armadura, espada e capacete, e a Igreja Católica identificava-se com o próprio Estado, posto que — fazendo uso literal da linguagem Weberiana — detinha “a capacidade de reivindicar com sucesso o monopólio do uso legítimo da força física e simbólica sobre um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente”.

### CAPÍTULO III

#### HOBBS E O PACTO SOCIAL FUNDADO NO MEDO E NA ESPERANÇA

O pensamento de Aristóteles, vazado na célebre frase “o homem é naturalmente um animal político”, não encontra eco nas idéias de certos autores. É que, para os chamados *contratualistas*,<sup>25</sup> os homens não se unem em sociedade por um impulso natural, mas em razão de um acordo de vontades, sem o qual, segundo Tomas Hobbes (1588 – 1679), mergulhariam numa permanente “guerra de todos contra todos” (*Leviatã*, Parte I, Cap. XVIII, p.. 29-30). De fato, contrariando a idéia de homem concebida pelo filósofo grego, Hobbes afirma nas primeiras páginas de *Do Cidadão*:

A maior parte dos homens que escreveram algo sobre o propósito das repúblicas, ou supõe, ou nos requer e implora acreditar que o homem é uma criatura que já nasce ajustada para a sociedade. Os gregos denominaram-no *zoon politikon*; e nesta fundação eles constroem a doutrina da sociedade civil, como se para a preservação da paz e o governo dos homens, não houvesse necessidade além de que os homens deveriam estabelecer e concordar em firmar algumas condições e convenções comuns, que eles próprios denominariam leis. Tal axioma, embora aceito pela maioria, é certamente falso; um erro procedente de nossa consideração superficial sobre a natureza humana.

---

<sup>25</sup> “Em sentido muito amplo o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, *potestas*, *imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. Num sentido mais restrito, por tal termo se entende uma escola que floresceu na Europa entre os começos do século XVII e os fins do XVIII e teve seus máximos expoentes em J. Althussius (1557-1638), T. Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1704), S. Pufendorf (1632-1694), J. Locke ( 1632-1704), J. J. Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804)” ( Bobbio. *Dicionário de Política*, v. 1. p. 272).

Para Hobbes, os homens são, no estado de natureza, conduzidos por suas paixões e inclinados a uma vida livre e de eterna beligerância. O homem é o lobo do homem. Não é a boa vontade mútua que os faz viver em sociedade, como quer Aristóteles, mas o medo mútuo que nutrem um pelo outro no estado de natureza, onde todos se acham livres e iguais para realizar seus desejos e fazer imperar sua força, sem imposição de qualquer limite, mergulhados num caos em que todos têm direitos, igualmente, sobre todas as coisas, o que significa, em última análise, a ausência de qualquer direito, pois a ninguém é assegurada a possibilidade de usufruir pacificamente de qualquer coisa. E para que não vigore essa desordem primitiva, em que tudo é permitido, de todo inadequada e perigosa à preservação do indivíduo, pois não há diferença entre lícito e ilícito, a razão humana conduz à celebração do contrato social<sup>26</sup>, instrumento imprescindível para o alcance da paz e da segurança na vida em sociedade, esperança última do ser humano.

É preciso considerar, porém, que quando Hobbes sentencia que o *Homo omini lupus*, essa afirmação deve ser entendida como expõe Wolfgang Kersting, em *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, tradução de Gustavo Leyva Matínez (2001, pp. 97-98):

*Homo omini lupus*, el hombre es el lobo del hombre, frente al trasfondo del Estado de Naturaleza se comprende ésta conocida sentencia de Hobbes. Nos se trata aquí de una naturaleza pulsional animal, irracional, de una apetência demónico-obsesiva por el poder, sino de estrategias de prevención de la razón estratégica, de la desconfianza ofensiva dispuesta a la violencia. El hombre es el lobo del hombre porque el hombre es un ser racional y providencial: sin importar si él, en virtud de su configuración de temperamento y carácter individual, contingente, se cuenta entre los más moderados o los más agresivos, entre los más buenos o los más malos. Ya que él es racional y está interesado en su autoconservación, tiene que ejercitarse en un comportamiento similar al del lobo y eso significa justamente: cultivar su desconfianza, armarse, aumentar su potencial intimidatorio en virtud del crecimiento incansable de sus esfuerzos orientados a la defensa, y estar dispuesto a la aplicación preventiva de la violencia.

O pacto social idealizado por Hobbes existe para assegurar a paz social duradoura, de tal modo que se faz necessária, por meio dele, a criação de um poder visível, incumbido

<sup>26</sup> “Muitos autores pretendem ver o mais remoto antecedente do contratualismo em “A República”, de PLATÃO, uma vez que lá se faz referência a uma organização social construída racionalmente, sem qualquer menção à existência de uma necessidade natural. O que se tem, na verdade, é a proposição de um modelo ideal, à semelhança do que fariam mais tarde os utopistas do século XVI, como Thomas Moore, na sua ‘Utopia’, ou Tommaso Campanella em “A Cidade do Sol”. Sem revelar preocupação com a origem da sociedade, esses autores procuram descrever uma organização ideal, isenta dos males e das deficiências que viam em todas as sociedades. Seu único ponto de contato com os contratualistas seria a total submissão da vida social à razão e à vontade, devendo-se notar, entretanto, que os utopistas expõem suas idéias como sugestão para uma vida futura, não estabelecendo qualquer vinculação entre essas idealizações e a origem da sociedade” (Dallari, 1973, p. 10).

de manter os homens distantes do caos e dentro dos limites de regras soberanamente estabelecidas, de irrestrita submissão. Eis a necessidade do *Leviatã*, esse poder que se manifesta perante todos, materializado na figura de um soberano investido de legitimidade para editar regras inquestionáveis e delimitadoras dos direitos e liberdades de cada um, para por fim ao “direito de todos contra todos”, objetivando a paz social, impossível de ser alcançada no estado de natureza:

Os homens não podem esperar uma conservação durável se permanecerem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isto se deve à igualdade de poder que existe entre eles, e a outras faculdades de que são dotados. Consequentemente o ditado da reta razão (da lei de natureza) é que busquemos a paz sempre que houver alguma esperança de a obter e, se não houver nenhuma, que estejamos preparados para a guerra [...] (Hobbes, 2004, p. 38).

A visão pessimista de Hobbes lançada sobre o homem justifica a necessidade de abandono desse estado de natureza, “miserável e odioso”:

Hobbes afirma, porém, a conveniência de todo homem sair desse estado de natureza, miserável e odioso, por causa dos perigos que a contínua guerra leva consigo. Mas isso somente é possível mediante um contrato, que tenha por conteúdo a renúncia de todos àquela liberdade sem freios própria do estado de natureza. Tal renúncia deve ser inteira, incondicionada, para que, de outra forma, não recaia na anarquia primitiva, em poder do desenfreado egoísmo individual. Por isso, todos os homens devem despojar-se de seu direito originário e deferi-lo a um soberano, que imponha as leis e defina o justo, o lícito e o ilícito. O Estado é, pois, uma criação artificial, uma máquina onipotente, que tem um poder ilimitado sobre os indivíduos. Nenhum cidadão pode alegar direito contra ele. O Estado, dotado de autoridade absoluta, é necessário para impedir a guerra entre os indivíduos. Hobbes realça o poder do Estado também perante a Igreja, não admitindo que ela possa opor-se com seus preceitos aos do Estado, nem que a paz pública possa ser perturbada por causas religiosas” (Del Vecchio, 2003, p. 77).

Hobbes ainda assinala em sua obra, *Do Cidadão*, um leque de inconvenientes do estado de natureza, mostrando os benefícios do Estado civil, em que predomina o domínio da razão, da paz, da riqueza, da segurança, da sociabilidade, das ciências e da benevolência. De fato, segundo esse filósofo inglês:

Sabemos que todo homem, fora do estado de governo civil, é possuidor de uma liberdade plena, mas estéril: pois em virtude desta liberdade, qualquer homem pode fazer de tudo conforme seu próprio arbítrio, devendo porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido à igualdade de arbítrio que os outros homens possuem. Já em uma cidade constituída, é conservada por todo súdito tanta liberdade quanto lhe seja suficiente para viver bem e de maneira tranqüila, e é

tirado dos outros aquilo que é preciso para perdermos o medo deles. Fora deste estado, todo homem tem igual direito a tudo, sem porém, poder desfrutar de nada; nesse estado, cada um pode seguramente desfrutar de seu limitado direito. Fora dele, é permitido a qualquer homem espoliar ou assassinar a outro; nele, o tem, com exceção de um. Fora do governo civil, nossa proteção encontra-se em nossas próprias forças, enquanto que em tal governo, está no poder de todos. Fora dele não está assegurado a ninguém o fruto de seu trabalho; nele, a todos está garantido. Por fim, fora dele assistiremos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância e da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência (Hobbes, 2004, p. 37-38).

Assim é que, pelo modelo hobbesiano, a necessidade de buscar o equilíbrio social faz o homem afastar-se do perigo constante representado pelo estado de natureza, cenário em que todos os homens são movidos pelo desejo de ferir um ao outro, estando desprotegidos pela total insegurança decorrente da ausência do poder comum ao qual se deve obediência e sem o qual a humanidade mergulharia em guerras civis intermináveis. E, para evitar essa catástrofe, é que os atores da vida social fazem um pacto por meio do qual querem alcançar a paz e a segurança, transferindo de forma irrevogável todos os poderes ao soberano, único responsável pela edição de leis para regar o convívio entre os homens. Enfim, esse contrato tem força bastante para legitimar a dominação do soberano sobre seus súditos. E a vontade única do soberano, representada por um só homem ou por uma assembléia, é a fonte de toda lei que, na busca da paz social, permite ao governante supremo a imposição dos limites necessários para dirigir todos os cidadãos e suas ações futuras.

Sobre a compreensão dos elementos constitutivos do contrato social idealizado por Hobbes, oportuna a lição de Wolfgang Kersting:

El Contrato de Hobbes es un contrato de todo individuo con todo otro dividuo. En él se repite la estructura atomística del conflicto del Estado de Naturaleza. Así como el Estado de Naturaleza era um estado de guerra de todos contra todos, el Contrato que le ponga fin tiene que ser un Contrato de todos con todos. Si en el Contrato de dominio medieval y estamental quienes realizaban el Contrato eran el pueblo y los dominadores y los individuos se replegaban detrás de la totalidad del pueblo concebida de acuerdo con el derecho de las corporaciones, detrás del sistema de representación magistral-estamental, sistema que contenía a la *bellua innumerorum capitum*, a la bestia con innumerables cabezas y los integraba en una unidad organizada, esos individuos se convierten ahora en Hobbes, en los protagonistas del Contractualismo filosófico-estatal. Y los participantes en el Contrato de dominio tradicional se convierten en productos del Contrato — que no participan en él Contrato — de los individuos asociales, pues ni el Soberano que es tal en virtud del Contrato participa en él, ni tampoco la sociedad que se constituye solamente mediante la unión contractual de los individuos bajo la voluntad soberana del Leviatán puede fungir como sujeto del Contrato. El Contrato estatal de Hobbes no es

ningún Contrato de dominio y sometimiento; tampoco puede ser caracterizado como coincidencia de Contrato Social y Contrato de dominio ya que este dualismo en la tipología del Contrato no abarca ni al Contractualismo ni tampoco a las doctrinas contractualistas de Locke, Rousseau y Kant. El Contrato estatal de Hobbes es un Contrato Social que tiene por contenido el establecimiento de la estatalidad (*Staatlichkeit*), la construcción de un esquema de Soberanía. El Contrato estatal de Hobbes es un Contrato Social en el que está inscrito un programa de fundamentación del dominio — mediante renuncia al Derecho, favorecimiento y autorización — programa que hace del igualitarismo del Contrato Social un fundamento del Derecho del Estado absolutista. Por grandes que sean las diferencias del absolutismo de Hobbes con el liberalismo de Locke o el democratismo de Rousseau, las três posiciones son construcciones que asumen la forma de un Contrato Social. Todas se basan del mismo modo en la tesis teórico-legitimatoria fundamental del Contractualismo moderno, el igualitarismo contractualista.

En la Filosofía Política de Hobbes tienen que ser distinguidos dos argumentos del contenido del Contrato. Un argumento coloca e centro del Contrato una renuncia al derecho; el otro, convierte acción de autorización en contenido del Contrato. El primero se desarrolló por Hobbes en los *Elements* y en *De Cive*. El segundo, solo en el *Leviatán* (Kersting, 2001, pp. 108-109).

O Estado é, por assim dizer, uma necessidade genuinamente humana, originado em bases contratuais para a superação do estado de natureza, e tem por finalidade a preservação da vida. Sem a presença do Estado, não há possibilidade de paz e segurança entre os homens, seres governados pela força de suas paixões ilimitadas, capazes de, pelo uso da razão, tudo fazer para a satisfação dos seus desejos, sejam bons ou ruins. Daí a necessidade da existência de um poder superior para impor a ordem e o respeito mútuo entre os homens, sem o que todos seriam levados a autodestruição. E esse poder supremo, resultado da concordância de muitas vontades, mas não de todas, estará investido de tanta força e legitimidade que, por meio da possibilidade de imposição de castigos, condicionará todas as vontades individuais ao seu comando, porque assim quis a maioria dos homens, ao transferir sua força e poder a um soberano, instituindo o poder político ao chefe em comando, seja um homem ou uma assembleia, em cujas mãos depositam o destino e os assuntos da cidade, cabendo ao detentor do poder supremo a faculdade de nomear funcionários e magistrados, a fim de que estes, como fiéis subordinados, exerçam suas funções corretamente, visando uma paz duradoura e a defesa comum, esperança última da sociedade civil.

Nas palavras de Hobbes, uma vez instituído o Estado, a obediência dos súditos aos comandos emitidos pelo soberano deve ser plena. Vejamos:

Os súditos não podem mudar a forma de governo; o soberano não pode ser privado do seu poder; ninguém pode sem injustiça protestar contra a instituição do soberano declarada pela maioria; as ações do soberano não podem ser justamente acusadas pelo súdito; nada do que o soberano faz pode ser punido

pelo súdito; o soberano é o juiz de tudo o que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos e julga quais as doutrinas próprias para lhes serem ensinadas; o direito, de elaborar regras pelas quais cada súdito possa saber o que é seu, e que nenhum outro súdito pode sem injustiça lhe tirar; também a ele pertence o direito de toda judicatura e decisão de controvérsias; e de fazer a guerra e a paz, da maneira que melhor lhe parecer; e de escolher todos os conselheiros e ministros, tanto na paz como na guerra; e de recompensar e castigar qualquer súdito com a lei estabelecida; e o da honra e ordem. Estes direitos são indivisíveis e por nenhuma outorga podem ser transferidos sem e direta renúncia do poder soberano. O poder e honra dos súditos se desvanecem na presença do soberano poder. O poder soberano é menos prejudicial do que sua ausência, e prejuízo deriva em sua maior parte da falta de uma pronta submissão um prejuízo menor (ibidem, pp. 131-132).

O Estado moderno<sup>27</sup>, mesmo o cinzelado na forma hobbesiana e absolutista, funda-se na soberania popular derivada da vontade humana transferida ao soberano. Com efeito, para Hobbes, o Estado é considerado instituído em decorrência da vontade da maioria que compõe o grupo social e pactua para que um homem ou uma assembléia de homens represente a pessoa de todos, mesmo daqueles que não se dispuseram a aderir aos termos do pacto proposto pelo conjunto da vontade vencedora, para cuja formação não concorreu a interferência de qualquer manifestação divina<sup>28</sup>. O absolutismo de Hobbes tem a sua gênese na vitória do “império moral da maioria”, para usar uma expressão de Tocqueville, e está baseado na idéia de que os interesses e as idéias de um maior número deve prevalecer sobre os da minoria. De fato, a forma de governo pregada por Hobbes acaba por ser, em sua origem, definida pela maioria dos cidadãos, e confere ao Estado absoluto características próprias, pois separa o político (público) do moral ou sagrado (particular), diferentemente do que ocorria ao tempo em que o poder do Estado se confundia com o poder da Igreja. Essa separação propicia a criação de espaços para críticas e discussões de temas de interesses sociais e políticos, formando o que se passou a chamar “opinião pública”, cabendo à imprensa relevante papel nesse quadro de divulgação das idéias da burguesia, que se tornava mais e mais consciente de seus interesses e de seus valores morais.

---

<sup>27</sup> “Estado instituído diz-se quando uma multidão de pessoas concorda e pactua que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles - ou seja, de ser seu representante -, todos, sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens. Deste Estado instituído derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido” (ibidem, p. 132-133).

<sup>28</sup> “A pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, até perante a própria consciência de quem o faz, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano” (ibidem, p. 133).

A propósito do nascimento do Estado moderno absolutista, explica Tércio Ferraz Junior (2003, p.23):

O absolutismo do poder nasce da soberania do povo. Hobbes, por exemplo, admite que os homens são livres. Essa liberdade é definida como ausência de qualquer impedimento exterior. Ela conduz ao conflito, o qual se regula conforme a relação das forças. Donde se segue a necessidade do Leviatã, cujo poder decorre de um *pacto subjectionis*.

Assim, a Soberania decorre do pacto social e investe a autoridade civil de poderes exclusivos para a garantia da paz e a união entre os súditos, não permitindo que outras forças interfiram nas decisões do governo, até porque é do soberano o monopólio do direito que legitima o poder absoluto e concentrador que se origina do pacto social e ao qual se deve rigorosa obediência. É por isso que Hobbes afirma:

[...] cabe ao soberano a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra. Posto que o soberano está encarregado dos fins, que são a paz e a defesa comuns, entende-se que ele possui os poder daqueles meios que considerar mais adequado para seu propósito (ibidem, p. 137).

O certo é que, por força dos poderes transferidos ao governante, os súditos devem obediência àquele que manda e não têm eles direito algum de se insurgir contra a vontade da autoridade suprema de um governo legitimamente constituído, ainda que esta vontade adote comandos que sejam desagradáveis aos cidadãos. Ainda assim, a submissão dos súditos ao governante, mesmo considerado um tirano, deve prevalecer, pois, segundo Hobbes, muito pior do que qualquer espécie de sujeição é viver no estado de guerra civil; é o regresso ao estado de natureza, enfim, é o retorno ao odioso mundo da “guerra de todos contra todos”, certamente, o pior de todos os mundos.

É preciso considerar, contudo, que Hobbes acena nas páginas do *Leviatã*, com a possibilidade, ainda que em caráter excepcional, de os súditos desligarem-se da obrigação de obediência ao Estado que não se acha em condições de protegê-los, o que justificaria a transferência de todos os seus direitos para um novo protetor, renunciando àquela transmissão feita anteriormente, exemplificando que:

Caso um monarca vencido na guerra se fizer súdito do vencedor, seus súditos ficam livres da obrigação anterior e passam a ter obrigação para com o vencedor (ibidem, p.166).

Essa transferência de poder ao novo soberano decorre não pelo fato, por exemplo, de o monarca derrotado haver perdido a guerra, mas porque renunciou ao poder soberano que detinha, não mais se achando investido de qualquer legitimidade imanente ao exercício do poder soberano.

Hobbes observa que mesmo se for feito prisioneiro, os súditos continuam a dever obediência ao soberano enclausurado, pois tal situação não se equipara à renúncia ao poder no qual está investido. Entretanto, o poder do soberano, em tais casos, será exercido por meio dos funcionários e magistrados antes nomeados por ele.

O fato é que Hobbes não contempla a possibilidade de insurreição dos súditos contra os atos do soberano, a ponto de afirmar:

Seja em uma monarquia ou em uma assembléia, o cargo de soberano consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, principalmente para a obtenção de segurança do povo, poder a que está obrigado pela lei natural e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (ibidem, p. 244).

Enfim, àquele a quem for incumbido, por força do pacto social, comandar a cidade, deve exercer de modo pleno todos os poderes estatais, independentemente de qualquer restrição ou controle, pois tem a totalidade da soberania em suas mãos.

Os teóricos do Estado moderno<sup>29</sup> constroem o conceito político-jurídico de soberania como elemento essencial à manutenção da estrutura absolutista, em

---

<sup>29</sup> “O *Estado moderno* tem como *base natural* [atente-se: “natural”] a sociedade civil, o homem da sociedade civil, isto é, o homem independente, unido ao outro homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade *inconsciente*” [trad. 126]. Ainda mais surpreendente é que o caráter específico da sociedade civil assim definida coincide em tudo e por tudo com o caráter específico do estado de natureza hobbesiano que é, como se sabe, a guerra de todos contra todos. “Toda *sociedade civil* é exatamente esta guerra [do homem contra o homem], um contra o outro, de todos os indivíduos, agora isolados um do outro apenas pela sua *individualidade*, e é o movimento geral, desenfreado, das potências elementares da vida livres das cadeias de privilégios” [*ib.*, p. 130]. Surpreendente porque na tradição jusnaturalista (cf. § 4) chama-se de “sociedade civil” aquilo que hoje é chamado de “Estado”, a entidade antitética ao estado de natureza.

Não se explicaria esta transposição do significado tradicional da expressão “estado de natureza” para o significado da expressão que é tradicionalmente a ele contraposta, “sociedade civil”, se não se tivesse presente ainda uma vez que a sociedade civil de Marx é a *bürgerliche Gesellschaft* que, especialmente após Hegel e a interpretação dos textos de Hegel por parte da esquerda hegeliana, adquiriu o significado de “sociedade burguesa” no sentido próprio da sociedade de classe, e que a sociedade burguesa em Marx tem por sujeito histórico a burguesia, uma classe que completou a sua emancipação política libertando-se dos vínculos do Estado absoluto e contrapondo ao Estado tradicional os direitos do homem e do cidadão que são, na realidade, os direitos que de agora em diante deverão proteger os próprios interesses de classe. Uma passagem do escrito juvenil *A questão judaica* [1843] esclarece melhor do que qualquer discurso a transferência da imagem do estado de natureza hipotético para a realidade histórica da sociedade burguesa: “A emancipação política foi ao mesmo tempo a emancipação da sociedade burguesa [que neste contexto ficaria sem sentido se traduzida por “civil”] em relação à política, à aparência mesma de um conteúdo universal. A sociedade feudal estava dissolvida em seu elemento fundamental, no homem; mas no homem que dela constituía realmente o fundamento, no homem egoísta” [trad. It. p. 383]. O estado de natureza dos

contraposição à organização do poder político medieval, fragmentado e não-concentrado, adverso à idéia concebida de Estado cujas estruturas se inserem num mesmo contexto de unidade, coesão e subordinação, reunindo e monopolizando o uso da força numa só instância (o soberano), empregando-a sobre a população de um território determinado.

A soberania é construção teórica da mais elevada importância para dar sustentação ao Estado absolutista e permitir sua perpetuação e transformação ao longo do tempo, e sua relevância para o exercício e fortalecimento do poder absoluto pode ser vista nas seguintes palavras de Hobbes:

A obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto e apenas enquanto dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. O direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum.

A soberania é a alma do Estado. Uma vez separada do corpo, os membros deixam de receber dela seu movimento.

A finalidade da obediência é a proteção. Seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria arma quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la. A soberania conquanto seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por meio da discórdia interna (ibidem, p. 166)

A teoria de Hobbes dá sustentação a um modelo de Estado absolutista e autoritário — qualidades inerentes ao *Leviatã* —, estando todos os poderes do Estado concentrados nas mãos do soberano, único ser legitimado para legislar, exercer o poder judicial, fixar impostos, enfim atuar como o “juiz de tudo que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos”. Mas não se deve identificar esse modelo com a tirania ou confundir o poder legítimo que lhe dá vitalidade com violência ou a simples força bruta, posto que os atos praticados pelo soberano estão amparados nos poderes e na força que lhe transferiram os súditos. Como já ficou assinalado, o poder soberano do Estado absolutista idealizado por Hobbes, ainda que autoritário, funda-se na vontade popular e não é exercido sem qualquer limite. Não confundir, portanto, o poder absoluto exercido pelo *Leviatã* com a idéia de poder sem qualquer limitação. É certo que não se pode deixar de considerar a possibilidade de o soberano do modelo de Hobbes valer-se dos poderes que lhe foram

---

jusnaturalistas e a sociedade burguesa de Marx têm em comum o “homem egoísta” como sujeito. E do homem egoísta não pode nascer senão uma sociedade anárquica ou melhor, por contrapasso, despótica” (Bobbio, 1987, p. 38 e 39).

conferidos para extrapolá-los. Essa possibilidade, porém, não se coaduna com a idéia do exercício do poder pelo soberano no modelo do Estado absoluto, porquanto deve o detentor do Poder Político agir na medida dos poderes que lhe foram transferidos mediante o pacto civil realizado pelos cidadãos, e ainda que o príncipe não esteja obrigado obedecer aos comandos legais criados por ele próprio, é de se argumentar o seguinte:

[...] não exclui que seja obrigado, como qualquer mortal, a obedecer às leis divinas, às leis naturais e também àquelas leis positivas, como as leis fundamentais do reino das quais deriva, diferente do usurpador, o seu direito de comandar e de promulgar leis. Um autor como Bodin, que vem à memória justamente como fator da monarquia absolutista (monarquia absolutista não significa de modo algum governo acima das leis, mas significa governo não limitado pelo direito do parlamento de tomar decisões gerais independentemente do rei ou em colaboração com o rei), acrescenta às leis as quais deve levar em consideração o soberano também as leis do direito privado, aquelas que regulam a propriedade e os contratos (Bobbio, 2002. p. 248).

Não custa repetir que Estado absolutista (autoritário) de Hobbes não é o mesmo que tirania. A propósito, esclarece Arendt (2003, p.134):

A diferença entre tirania e governo autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com o seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis. Seus atos são testados por um código que, ou não foi feito absolutamente pelo homem, como no caso do direito natural, dos mandamentos divinos ou das idéias platônicas, ou, pelo menos, não foi feito pelos detentores efetivos do poder. A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” — isto é, sua legitimidade — e em relação a qual seu poder pode ser confirmado.

Encontramos também em Aristóteles (2002, p.165) a idéia de que a tirania é o desvio da monarquia, e muito embora sejam formas de governo de um único homem, há enorme diferença entre elas, pois o tirano “cuida apenas de seu próprio bem”, visa obter vantagens somente para si, enquanto o “rei visa à vantagem de seus súditos.”

No campo das idéias sobre política e formação do Estado, o filósofo Espinosa (1632-1677), contemporâneo de Hobbes, admirador do pensamento de Maquiavel, concordava como o autor de o *Leviatã*. Sobre esse tema, Marilena Chauí assinala:

Se compararmos algumas passagens do *Leviatã* com passagens do *Tratado teológico-político* e do *Tratado político* torna-se irrecusável a concordância entre inúmeras teses hobbesianas e espinosanas. De fato, os dois filósofos elaboram uma teoria das paixões como manifestação originária da natureza humana e de cujo jogo nascem o medo recíproco e o desejo de dominação, desencadeando conflitos que exigem o advento da vida política, se os homens

desejarem conservar-se em vida. Para ambos, a política é o campo privilegiado para conter a violência natural, diminuir o medo e, sobretudo, para evitar a funesta consequência do terror do desconhecido, isto é, a superstição. Eis porque ambos analisam as religiões reveladas como resultado do medo e consideram a teologia manipulação fraudulenta do pavor da massa com a intenção de dominá-la. Pelo mesmo motivo, há em ambos o cuidado para distinguir as relações de favor ou graça e as relações propriamente políticas, visto que a idéia do favor sustenta a teoria política cristã (romana e reformada) que concebe os regimes políticos (na verdade, a monarquia e a aristocracia) teocracias, pois tanto o poder dos reis como o dos magistrados cristãos é dito provir de Deus, que por um favor misterioso (uma graça) concede a alguns o direito de governar e de representá-lo. A leitura crítica da Bíblia, em ambos tem a finalidade de impedir a legitimação teológica do poder político, culminando na exigência de que o poder soberano também detenha o poder religioso: só há soberania quando o poder não se divide e por isso mesmo as igrejas devem ser instituições particulares, ao lado de outras, sem aspirar à universalidade que lhes permitiria reter o poder espiritual, declarando-o superior e maior do que o \_ poder temporal. Além dessas primeiras semelhanças, outras podem ser assinaladas. Definindo o estado de Natureza como guerra causada pelo jogo passional, ambos se afastam da concepção agostiniana do estado de Natureza como inocência perdida pelo pecado original, e da posição tomista acerca do homem como animal social cuja natureza, embora corrompida, é auxiliada pela graça. Tanto em Hobbes como em Espinosa, não há pecado antes da lei e a vida política nasce para superar aquilo que, mais tarde, Kant designaria como “sociabilidade insociável”. Para ambos, o advento da política não transforma a natureza humana (não há como desfazer o núcleo passional), mas simplesmente cria condições para que uma sociabilidade pacífica e segura tenha lugar” (Chauí, 2003. p.290).

Convém assinalar que a filosofia política de Hobbes supõe a igualdade entre os homens, os quais devem obediência ao soberano em decorrência do pacto social, fenômeno rigorosamente racional, depositário da somatória das vontades dos súditos, de modo que não existe, para a formação do poder político e o seu exercício, a concorrência de uma força única e superior, como, por exemplo, a vontade de Deus, ou a imposição, pela violência, do desejo de dominação tirânica de um só homem. Também em Hobbes o poder político nasce da “vontade geral”, o seu exercício é que se faz por meio de um homem ou de uma assembléia a quem esse poder é confiado sem qualquer restrição.

## CAPÍTULO IV

### LOCKE E O PACTO SOCIAL FUNDADO NA PROTEÇÃO DOS DIREITOS

A idéia de que o homem, na busca de paz e segurança, evolui de um estado de natureza para um estado civilizado marca também o pensamento de John Locke (1632 – 1704), mas sua teoria difere da de Hobbes. Para Locke, os homens são igualmente livres e iguais, mas têm direito a preservar a vida, a liberdade e a propriedade, e sentem o dever racional de respeitar uns aos outros, de tal modo que repudiam aquele estado de incertezas para alcançar a paz, a segurança e a justiça, e o fazem, também, por meio de um pacto social fundado no desejo ético de construir organismos para preservar seus mais relevantes interesses, sem, contudo, renunciar a todos os direitos que lhes são inerentes; renunciam tão-só ao direito de defesa e de fazer justiça, transferindo-os à autoridade soberana, objetivando com isso a preservação dos demais direitos, como direito à vida, à liberdade e à propriedade, esses considerados inalienáveis e constitutivos da natureza humana.

A propósito, no capítulo XV do *Segundo Tratado sobre o governo civil*, depois de fazer distinção entre as formas de poder (paterno, despótico e político) possíveis de serem exercidas entre os homens, Locke afirma que o poder político exercido pelo soberano está legitimado pelo pacto social:

[...] o poder político é aquele poder que todo homem detém no estado de natureza e abre mão em favor da sociedade, e ali aos governantes que a sociedade colocou sua à frente, impondo-lhes o encargo, expresso ou tácito, de exercer este poder para seu bem e para a preservação de sua propriedade. Então este poder, que todo homem tem no estado de natureza, e que remete à

sociedade em todos os casos em que a sociedade pode assegurá-lo, é para que eles utilizem os meios que considerarem bons e que a natureza permitir para preservar sua propriedade e para infligir aos outros, quando eles infringem a lei da natureza, a punição que sua razão considerar mais adequada para garantir sua preservação e a de toda a humanidade. Como a finalidade e a medida deste poder, quando está nas mãos de cada homem no estado de natureza, é a preservação de toda a sua sociedade, ou seja, de toda a humanidade em geral, não pode ter outra finalidade ou medida, quando está nas mãos dos magistrados, senão preservar os membros daquela sociedade em suas vidas, liberdades e posses; e por isso não pode ser um poder absoluto e arbitrário sobre suas vidas e bens, que devem ser preservados tanto quanto possível, mas um poder de fazer leis e completá-las por penalidades que sejam de natureza a assegurar a preservação do todo, amputando aquelas partes, e apenas aquelas, cuja corrupção se torne uma ameaça para as partes saudáveis e idôneas, pois a severidade só é legítima neste sentido. E este poder procede apenas do pacto, do acordo e do consentimento mútuo daqueles que compõem a comunidade (Locke, 2002, p. 188).

Na visão otimista de Locke, no estado de natureza, o homem não é o lobo do homem, antes compartilha de uma realidade marcada pela igualdade e pela solidariedade:

Um estado, também, de igualdade, onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a competência, ninguém tendo mais que os outros; evidentemente, seres criados da mesma espécie e da mesma condição, que, desde seu nascimento, desfrutam juntos de todas as vantagens comuns da natureza e do uso das mesmas faculdades devem ainda serem iguais entre si, sem subordinação ou sujeição [...] (ibidem, p. 83).

E o Estado constituído pela vontade dos homens não dispõe de poderes absolutos sobre os cidadãos, os quais devem participar das questões de interesse geral, podendo até insurgir-se contra a ordem estabelecida que não corresponda aos anseios dos indivíduos que integram a sociedade, inexistindo, assim, aquela relação de subordinação absoluta dos súditos ao soberano pregada por Hobbes, para quem, nas palavras de Fábio Ulhoa Coelho (1992, p. 29-30):

O Leviatã deve reunir o maior poder que os homens puderem concentrar, para que se garanta, efetivamente, a segurança interna e externa. Não deve ele submeter-se nem às suas próprias leis, para que o seu poder seja realmente grande. Hobbes anota, inclusive, que isto não deve ser motivo de preocupação para o súdito e que a contestação a um poder deste pressuporia um outro ainda maior. A obediência ao soberano deve ser absoluta, enquanto não houver risco de vida para o súdito. Apenas para resguardá-la, quando o soberano não está conseguindo manter a ordem e a segurança, é que teria legitimidade um ato de subversão. O poder eclesiástico, por outro lado, não se contrapõe ao soberano, já que não tem natureza coercitiva, mas exclusivamente educadora. A igreja é uma das muitas instituições da sociedade política e, assim, não divide com o soberano o comando desta. O Poder do soberano é único.

São de Locke, as seguintes palavras:

Se todos os homens são, como se tem dito, livres, iguais e independentes por natureza, ninguém pode ser retirado deste estado e se sujeitar ao poder político de outro sem o seu próprio consentimento. A única maneira pela qual alguém se despoja de sua liberdade natural e se coloca dentro das limitações da sociedade civil é através de acordo com outros homens para se associarem e se unirem em uma comunidade para uma vida confortável, segura e pacífica uns com os outros, desfrutando com segurança de suas propriedades e melhor protegidos contra aqueles que não são daquela comunidade. Esses homens podem agir desta forma porque isso não prejudica a liberdade dos outros, que permanecem como antes, na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens decide constituir uma comunidade ou um governo, isto os associa e eles formam um corpo político em que a maioria tem o direito de agir e decidir pelo restante (Ibidem, p. 139).

Mais adiante, Locke afirma que o abuso do poder por quem o exerce, contrariando a missão que lhe foi conferida de proporcionar segurança à população e respeito à liberdade e à propriedade, justifica a rebelião popular para instaurar uma nova ordem legislativa. Diz o sábio inglês:

O povo maltratado, governado de maneira ilegal, estará pronto na primeira ocasião para se libertar de uma carga que lhe pesa demais sobre os ombros. Ele deseja e busca a oportunidade que, nas flutuações, fraquezas e acidentes das questões humanas, raramente tarda a se apresentar. A menos que tenha vivido muito pouco tempo no mundo, todo homem foi, em sua época, testemunha de exemplos deste gênero; e deve ter lido muito pouco aquele que não é capaz de encontrar exemplos em todo tipo de governos do mundo. [...] tais revoluções não ocorrem devido a cada pequena falta cometida na administração dos negócios públicos. Erros graves por parte do governo, muitas leis injustas e inoportunas, e todos os deslizamentos da fraqueza humana são suportados pelo povo sem revolta ou queixa. Mas se uma longa sucessão de abusos, prevaricações e fraudes, todas tendendo na mesma direção, toma a intenção visível ao povo - e ele não pode deixar de perceber o que o oprime nem de ver o que o espera - não é de se espantar, então, que ele se rebele e tente colocar as rédeas nas mãos de quem possa lhe garantir o fim em si do governo; sem isso, as denominações antigas e as formas enganadoras, longe de representar um progresso em relação ao estado de natureza e à anarquia pura e simples, são bem piores; pois o mal permanece tão grave e tão próximo, mas o remédio mais distante e mais difícil (Ibidem, p. 221).

A visão de Locke, no que concerne ao exercício do poder político pelo soberano, difere radicalmente daquela proposta por Hobbes. Com efeito, Locke não concebe a possibilidade de o exercício do poder político verificar-se de forma ilimitada, sem qualquer controle legal, no seio da sociedade politicamente organizada, como preconiza o autor de o *Leviatã*.

## CAPÍTULO V

### OS TEÓRICOS DE UMA NOVA ORDEM

Maquiavel é quem primeiro rompe com a idéia do homem aristotélico, isto é, o animal político integrado a *pólis* e que age dentro dela buscando uma vida boa e feliz. O pensador florentino não idealiza o homem como um *zoon politikon*. Ao contrário, ele constrói uma nova concepção de homem, diferente daquela encontrada na Filosofia Política da Antiguidade e da Idade Média, constituída no interior do aristotelismo e da herança do Direito Natural estóico-cristão.

O homem concebido por Maquiavel surge como um ser que busca a qualquer preço a acumulação de poder, de modo que, para isso, volta-se radicalmente para a satisfação de seus interesses individualistas, diferentemente do animal político aristotélico.

Maquiavel retrata o homem do seu tempo, aquele que surge no interior de uma classe emergente, voltado ao acúmulo de capital e decidido a romper os laços que o prendem à Idade Média. É esse o homem que aparece no limiar do Estado moderno. Não mais se trata de um *zoon politikon*, mas de um *homo economicus*, cujas idéias na esfera política não se voltam às finalidades da *pólis*, isto é, à busca de uma vida boa e feliz, mas norteiam-se para a necessidade da auto-conservação, apartando-se da prática dirigida ao bem-comum e convertidas numa necessidade de alcance da auto-afirmação e do aumento de poder.

Essa concepção de homem desenhada por Maquiavel surge num cenário estruturado pelo questionamento e dissolução de verdades teológicas estabelecidas; pela necessidade de por fim às ordens sociais instituídas a partir da tradição; pelo

desenvolvimento das ciências naturais; pelo desenvolvimento do mercado; pela urbanização crescente. E todos esses fatores de transformações sociais exigem a legitimação de uma nova forma de dominação política, a ser fundada em novos preceitos econômicos, sociais e intelectuais, para projetar no mundo moderno um homem dotado de autonomia moral e econômica, não mais submetido à autoridade de Deus e da natureza, mas submetido à racionalidade do ordenamento jurídico, que limitará suas liberdades, mas também lhe assegurará direitos.

Essa visão moderna de homem é também encontrada em Hobbes, considerado o fundador da Filosofia Política da Modernidade, cuja influência se mantém na atualidade. A filosofia de Hobbes, no âmbito da política, funda-se em preceitos racionais; a comunidade política não surge como um fim natural que antecede o próprio homem, mas como uma criação artificial concebida para a manutenção e coexistência dos indivíduos, os quais se acham livres e aptos para decidir de modo soberano e absoluto sobre os rumos a serem dados à comunidade política que integram, renunciando a essa liberdade natural para, por meio de um contrato hipotético, abandonar o estado de natureza e legitimar a transferência do direito de serem governados, por um soberano, sem o que permaneceriam em conflito constante, pondo em risco a existência da espécie humana. O Estado artificial, que nasce do contrato, não só torna legítima a dominação política como concebe o seu exercício sem quaisquer limitações exteriores, além de se revelar como instrumento válido e necessário para pacificar a vida errante e sem lei encontrada no estado de natureza.

Assim como Hobbes, o filósofo John Locke concebe o Estado como entidade que se ergue a partir do consenso entre os homens, mas estes não transferem ao soberano a totalidade de seus direitos, como sustenta Hobbes. No que concerne aos direitos individuais, cedem somente a autorização para a sua manutenção e proteção, pois são direitos individuais considerados inalienáveis (vida, liberdade, propriedade), de modo que o exercício do poder político encontra limitação nesses direitos.

Na visão de Locke, os participantes do acordo contratual transferem seus direitos para uma instância (Legislativo) que se acha legitimada para o exercício do monopólio da força estatal, dotada de competência para regulamentar os direitos individuais, respeitando as decisões da maioria e a Constituição.

A comunidade política que se origina desse pacto impõe limites ao exercício do poder e exige observação rigorosa aos princípios que regem o Estado de Direito, especialmente do direito à vida, à liberdade e à propriedade, de tal modo que o contrato de Locke tem a função de legitimar e de limitar o exercício do poder político.

A propósito, escreve Locke:

O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence - ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens - contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. Mas como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, e, para isso, punir as ofensas de todos os membros daquela sociedade, só existe uma sociedade política onde cada um dos membros renunciou ao seu poder natural e o depositou nas mãos da comunidade em todos os casos que os excluem de apelar por proteção à lei por ela estabelecida; e assim, excluído todo julgamento particular de cada membro particular, a comunidade se torna um árbitro; e, compreendendo regras imparciais e homens autorizados pela comunidade para fazê-las cumprir, ela decide todas as diferenças que podem ocorrer entre quaisquer membros daquela sociedade com respeito a qualquer questão de direito e pune aquelas ofensas que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade com aquelas penalidades estabelecidas pela lei; deste modo, é fácil discernir aqueles que vivem daqueles que não vivem em uma sociedade política (Locke, 2006, p. 132-133).

Hobbes é teórico do absolutismo, e como tal enfeixa o poder político nas mãos do soberano<sup>30</sup>, ao passo que John Locke firma-se como o teórico da monarquia parlamentarista e liberal, um apaixonado do antiabsolutismo que confere ao Poder Legislativo o atributo de poder supremo, e em cuja obra, *Segundo Tratado do Governo Civil*<sup>31</sup>, expõe sua teoria do Estado, investigando as origens e fundamentos da sociedade política, fixando limitações ao poder soberano e prevendo o *direito de insurreição* dos súditos, legitimando com sua teoria o caminho revolucionário para a alteração da ordem

---

<sup>30</sup> “De um ponto de vista descritivo, podemos partir da definição de Absolutismo como aquela forma de Governo em que o detentor do poder exerce este último sem dependência ou controle de outros poderes, superiores ou inferiores. Inteiramente diferente seria defini-lo como “sistema político em que a autoridade soberana não tem limites constitucionais”, ou apenas “sistema político que se concretiza juridicamente através de uma forma de Estado em que toda autoridade (poder legislativo e executivo) existe, sem limites, nas mãos de uma única pessoa”. O problema decisivo é o dos limites: a respeito dele, o Absolutismo se diferencia de forma clara da tirania, por uma parte, e do despotismo cesaropapista, por outra... Trata-se então de um regime político constitucional (no sentido de que seu funcionamento está sujeito a limites e regras preestabelecidas), não arbitrário (enquanto a vontade do monarca não é ilimitada) e sobretudo de tradições seculares e profanas. Com tais características, a colocação espacial e cultural, cronológica e institucional do Absolutismo adquire maior crédito e significado” (Bobbio, *Dicionário de Política*, v. 1, p. 2).

<sup>31</sup> “É o seguinte o título exato do livro: Segundo Tratado do Governo Civil: Ensaio Concernente à Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil. — Segundo Tratado: é que, num primeiro tratado, publicado aliás ao mesmo tempo, dedicara-se Locke à tarefa de refutar os falsos princípios de uma obra do escritor absolutista Sir Robert Filmer, *Patriarcha*, que fundamentava o direito divino dos reis nos direitos de Adão e dos patriarcas” (Chevallier, 1982, p. 104).

estabelecida, inspirando movimentos sociais e políticos como a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789).

Efetivamente, ensina Del Vecchio (2003, p.85):

Locke difere de Hobbes no espírito e nas conclusões. Se Hobbes tinha se valido das hipóteses do estado de natureza e do pacto social, para fundamentar o absolutismo do Príncipe, Locke vale-se das mesmas hipóteses para demonstrar os limites jurídicos do poder do soberano. Com os seus *Dois tratados sobre o governo* (*Two treatises of government*, 1690), Locke retoma a revolução inglesa [1688], como mais tarde Rousseau, com seus escritos análogos, anuncia e prepara a Revolução Francesa.

Hobbes e Locke são concordes num ponto: a Sociedade Civil nasce da manifestação do poder popular soberano, a força motriz geradora dos contornos e das regras indispensáveis à paz social. Todavia, enquanto em Hobbes o poder manifestado no estado de natureza produz um poder civil sem limites, cuja limitação futura ocorrerá por meio da autolimitação, em Locke o poder civil nasce com limitações precedentes.

A propósito, sobre esse tema, Ferraz Junior (2003, p.25) assinala:

Nessas duas limitações estão, na tradição jusnaturalista da soberania popular, duas tendências diferentes. Ambas explicam a passagem do *estado de natureza* para o *estado civil* por meio de um procedimento característico: o contrato social, mas concebem diferentemente esse contrato. Assim, numa primeira tendência, que se poderia chamar de *hobbesiana*, aqueles que estipulam o contrato renunciam totalmente a todos os direitos derivados do estado de natureza. Em consequência, o poder civil nasce sem limites. Assim, toda futura limitação será uma autolimitação. A segunda tendência poderia chamar-se de *lockiana*. O poder civil vem fundado com o *objetivo* de assegurar melhor o gozo dos direitos naturais. Onde nasce originariamente limitado por um direito precedente. Na primeira hipótese (Hobbes), o poder primitivo (estado de natureza) é algo irracional, desregrado (o homem lobo do homem) e o poder civil guarda, do primitivo, esse caráter selvagem que, para ser controlado, tem de se tornar *único*. Na segunda hipótese (Locke), o poder primitivo já é racional, apenas necessita de um aperfeiçoamento.

Esse poder popular e soberano é formado pela substância extraída do mundo social e serve para dar consistência ao novo poder político, promovendo a sua racionalização e organização, sem vínculos ou dependência às forças do além, de presença marcante nas entranhas do poder político de fundo nitidamente teocrático exercido com grande intensidade, sobretudo, nos primeiros tempos da Idade Média, época em que a Igreja Católica figurava como suprema detentora do poder em suas formas temporal e espiritual, conduzindo a vida dos homens de acordo com os rigores de seus cânones.

Não é demais afirmar que os teóricos do Estado moderno já propalavam a fórmula ainda hoje festejada e amiúde transmitida pelos detentores do poder político, segundo a qual se fez brotar o mote de que “todo o poder emana do povo”, como se, efetivamente, o povo figurasse como fonte exclusiva e genuína de todo o poder exercido na esfera política. O certo é que Hobbes e Locke já preconizavam essa antiga fórmula, que soa tão bem aos ouvidos sensíveis aos discursos demagógicos e que serve para traduzir muito mais um jogo de palavras do que propriamente uma realidade histórica demonstrável.

## CAPÍTULO VI

### AS DIFERENTES FORMAS DE EXERCÍCIO DO PODER POLÍTICO

Há entre os principais teóricos do Estado moderno diferenças marcantes quanto ao exercício do poder político pelo soberano<sup>32</sup>. De fato, enquanto Hobbes patrocina a idéia de

---

<sup>32</sup> “Em sentido lato o conceito político-jurídico de Soberania indica o poder de mando de última instância, numa sociedade política e, conseqüentemente, a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra este poder supremo, exclusivo e não derivado. Este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político: de fato, 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. Obviamente, são diferentes as formas de caracterização da Soberania, de acordo com as diferentes formas de organização do poder que ocorreram na história humana: em todas elas é possível sempre identificar uma autoridade suprema, mesmo que, na prática, esta autoridade se explicita ou venha a ser exercida de modos bastante diferentes. Em sentido restrito, na sua significação moderna, o termo Soberania aparece, no final do século XVI, juntamente com o de Estado, para indicar, em toda sua plenitude, o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política. Trata-se do conceito político-jurídico 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: isto ocorre em decorrência de uma notável necessidade de unificação e concentração de poder, cuja finalidade seria reunir numa única instância o monopólio da força num determinado território e sobre uma determinada população, e, com isso, a realizar no Estado a máxima unidade e coesão política. O termo soberania se torna, assim, o ponto de referência necessário para teorias políticas e jurídicas muitas vezes bastante diferentes, de acordo com as diferentes situações históricas, bem como a base de estruturas estatais muitas vezes bastante diversas, segundo a maior ou menor resistência medieval; mas é constante o esforço por conciliar o poder supremo de fato com o de direito. A Soberania, enquanto poder de mando de última instância, acha-se intimamente relacionada com a realidade primordial e essencial da política: a paz e a guerra. Na Idade Moderna, com a formação dos grandes Estados territoriais, fundamentados na unificação e na concentração do poder, cabe exclusivamente ao soberano, único centro de poder, a tarefa de garantir a paz entre os súditos de seu reino e a de uni-los para a defesa e o ataque contra o inimigo estrangeiro. O soberano pretende ser exclusivo, onipotente e onicompreensivo, no sentido de que somente ele pode intervir em todas as questões e não permitir que outros decidam: por isso, no novo Estado territorial, são permitidas unicamente forças armadas que dependam diretamente do soberano” (Bobbio. *Dicionário de Política*, vol. 2, pp. 1179-1180).

que todo o poder transferido ao soberano nele se concentra e deve ser exercido de forma absoluta, Locke (2008, p. 135) contraria esse entendimento, afirmando que nenhum homem ou grupo permaneça acima do alcance e dos limites da Lei, a qual imporá restrições para evitar o desmando e ofensas aos direitos individuais e inalienáveis daqueles que, mediante o pacto social, constituíram a sociedade política:

Pois, supondo-se que o príncipe detenha nele próprio a totalidade do poder, legislativo e executivo, quando se busca obter a reparação e a indenização de injúrias ou inconveniências das quais o príncipe é o autor, ou que foram causados por sua ordem, não se pode conseguir nem um juiz, nem quem quer que seja que possa julgar com autoridade, sem injustiça ou parcialidade. Tal homem, seja qual for seu título — Cezar ou Grande Senhor ou qualquer outro que se queira — permanece no estado de natureza, com todos sob sua dominação, assim como o resto da humanidade. (Ibidem, p.135)

Hobbes (2006, p.165) refutava esse argumento com a seguinte observação:

Caso um súdito tenha uma controvérsia com seu soberano, referente a uma dívida ou a um direito de posse de terras ou bens, ou quanto a qualquer serviço exigido de suas mãos, ou quanto a qualquer penalidade, corporal ou pecuniária, baseando-se em qualquer lei anterior, tem a mesma liberdade de defender seu direito como se fosse contra outro súdito, e diante dos juízes que o soberano houver designado. Posto que o soberano exige por força de uma lei anterior e não em virtude de seu poder, declara, por isso, não estar exigindo mais do que segundo essa lei é devido. A defesa não é contrária à vontade do soberano, portanto. Em consequência disso o súdito tem o direito de pedir que sua causa seja julgada e decidida de acordo com a lei. Se o soberano pedir ou tomar alguma coisa em nome de seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude de seu poder é feito pela autoridade de cada súdito. Consequentemente, quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo.

A idéia de “separação dos poderes” não encontra abrigo na doutrina de Hobbes ao passo que o exercício compartilhado do poder pelo ente estatal, em obediência aos preceitos legais, está claro em Locke, e mais tarde serve de inspiração e é desenvolvida por Montesquieu (1689 – 1755) em *Do Espírito das Leis*.

O pensamento de Hobbes e Locke secularizou o poder político, investindo o governante dos mais relevantes atributos para reger o destino dos governados, retirando do comando da vida política as ingerências metafísicas, deixando à Igreja, como instituição que integra o complexo estatal, a responsabilidade sobre as questões de cunho estritamente religioso, não lhe conferindo sobreposição ao poder temporal. A autoridade do Papa não

deve influir nas decisões que emanam da esfera governamental, cuja legitimidade está amparada no pacto social que investe o soberano de plenos poderes, conferindo-lhe autoridade para comandar as relações entre seus governados, afirmando Hobbes (2006, p. 337-338):

[...] nesta vida o único governo que existe é o governo temporal, seja do Estado ou da religião. Não é legítimo que qualquer súdito ensine doutrinas proibidas pelo governante do Estado e da religião. Esse governante tem que ser um só, caso contrário segue-se necessariamente a facção e a guerra civil no país, entre a Igreja e o Estado, entre os espiritualistas e os temporalistas, entre a espada da justiça e o escudo da fé. Mais ainda, no próprio coração de cada cristão, entre o cristão e o homem.

Para os teóricos do Estado moderno, o governo civil é exercido pela força que emana da Soberania que provém do pacto social. Em Hobbes a Soberania está identificada no efetivo exercício da força concreta dos poderes concentrados nas mãos do soberano (seja ele um homem ou uma assembléia) e não encontra limitação jurídica no seu exercício, manifestando-se plenamente por meio de seu legítimo detentor (o soberano), que deve agir guiado pela racionalidade das leis, com o propósito de se fazer obedecer para alcançar a paz social entre os homens que estão sob seu domínio, ainda que para alcançar essa tranquilidade social seja necessário impor restrições à liberdade. É por isso que Giorgio Del Vecchio afirma:

No aspecto jurídico político, a objeção fundamental, que pode ser feita ao sistema de Hobbes, é que ele tende a satisfazer a uma só exigência: a exigência da ordem, da tranquilidade; sacrifica a esta, inteiramente, a liberdade” (Op.cit. p.78).

Para John Locke, cuja visão da Soberania se contrapõe à de Hobbes, este “supremo poder” está entregue ao parlamento e o seu exercício está limitado pela constituição formada pelo contrato social e pelo povo, a quem o parlamento representa.

Locke antevê a limitação do poder soberano, anunciando que o seu exercício pelo poder legislativo estará sempre sob o controle da comunidade, esta sim a titular perpétua do poder supremo, e que, por isso, se acha investida da capacidade de salvaguardar-se dos intentos de qualquer pessoa que queira trair sua confiança ou contrariar seus interesses, anunciando em seu pensamento inovador a existência necessária de freios ao exercício do poder político, idéia que mais tarde foi desenvolvida por Rousseau, com a instauração,

especialmente na França pós-revolução, de uma nova ordem escorada na vontade popular, que fez desaparecer a antiga organização de poder construída sobre a vontade exclusiva do soberano, e motivou a proclamação dos direitos invioláveis do cidadão, fazendo surgir vitorioso o Estado constitucional, em que o exercício do poder estatal verifica-se não mais de forma única e concentrada, mas respeitando os comandos emanados de outras autoridades<sup>33</sup>.

A propósito, sobre os teóricos do Estado moderno, Arendt (2003, p. 104) observa a importância do seu pensamento em relação ao exercício do poder político, inteiramente desvinculado de forças sobrenaturais:

[...] os teóricos políticos do século XVII realizaram a secularização separando o pensamento político da Teologia e insistindo em que as regras do direito natural proporcionavam um fundamento para o organismo político mesmo que Deus não exista. Foi o mesmo pensamento que levou Grotius a dizer que “nem mesmo Deus pode fazer com que duas vezes dois não sejam quatro”. O problema não era negar a existência de Deus, mas descobrir no domínio secular um significado independente e imanente, que nem mesmo Deus pudesse alterar.

Essas novas teorias projetam uma nova ordem política, sustentam o poder da autoridade valendo-se da argumentação racional e positiva<sup>34</sup>, negam o direito divino dos

---

<sup>33</sup> Segundo Carl Schmitt, ao analisar o conceito de Constituição como um sistema de garantias da liberdade burguesa (págs. 43-44), torna-se oportuno frisar que este conceito descansa na divisão entre Constituições liberais e não liberais, divisão esta de infinitos significados em si mesma, porém que recebem sua significação concreta com palavras de Montesquieu. Trata-se da frase do Espírito das Leis, Livro XI, Capítulos 5 e 7: "Umas Constituições têm como objeto e fins imediatos a glória do Estado ('la gloire de l'État'); outras, a liberdade política dos cidadãos". Com isto se estabelece a distinção fundamental entre liberdade e poder, liberdade e glória. Assinala o autor que Montesquieu trata-as, todavia, como critérios igualmente legítimos e valiosos da vida do Estado. O critério imposto pela burguesia é o fixador do esquema desta espécie de Constituição: só se consideram constituições liberais dignas do nome "Constituição" aquelas que contêm algumas garantias da liberdade burguesa. Como exemplo, pode-se citar os Estados da América e a Constituição da Revolução Francesa. Schmitt afirma que a chamada divisão dos poderes, com sua distinção entre Legislativo, Administrativo (Executivo) e Judiciário, é considerada, desde o século XVIII, em um sentido especial, como conteúdo de uma Constituição liberal e autêntica. Contém a garantia orgânica contra o abuso do poder do Estado" (Barrufini, 1976, p. 21-22).

<sup>34</sup> "Historicamente, o processo de racionalização do qual nasce a moderna empresa capitalista e, junto da empresa capitalista, o Estado moderno ocidental, que é ele próprio uma empresa, enquanto Estado burocrático, avança *pari passu* com o processo de legalização do poder, isto é, com a formação de um poder cuja legitimidade depende em todos os níveis de ser exercido nos limites de normas estabelecidas. Melhor dizendo, a legalização é uma das manifestações através das quais é possível compreender o processo de racionalização próprio do Estado moderno, aquele processo que transforma o poder tradicional em poder legal-racional, no sentido da racionalidade formal, exatamente porque legal. De modo ainda mais preciso: a legalização é o meio através do qual o poder se racionaliza, isto é, obedece ao princípio da racionalidade formal, cuja função é tornar a ação do funcionário, e respectivamente do cidadão, racional ao máximo em relação ao objetivo, isto é, de modo tal que, estabelecido um objetivo, este possa ser alcançado com o máximo de probabilidade. O "formalismo jurídico, fazendo funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, garante aos indivíduos interessados a máxima liberdade relativa de movimento, e, sobretudo, de calculabilidade das conseqüências jurídicas e das possibilidades do seu agir com um objetivo".

reis e servem de alicerce para a sedimentação e perpetuação do Estado moderno, cuja organização contrapõe-se à ordem política antes vigente (Idade Média), baseada no regionalismo e na autonomia política de cada feudo, detentora de uma estrutura administrativa fragmentada, sem unidade, em que a mobilidade social era praticamente nula, não raro submetida ao poder da Igreja, grande proprietária de terras, cuja estrutura organizacional e duradoura era superior às dos reinos de então, além do que a Igreja assumia claramente a supremacia sobre o poder do príncipe, anunciado por meio do princípio “*imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*” (“O imperador está dentro da Igreja, não acima da Igreja”), revelando essa supremacia pelo significado da coroação do imperador pelas mãos do Papa, ato simbólico que transcende a simples aliança entre o poder temporal e o poder espiritual, e denuncia um sistema de relações entre a Igreja e o Estado em que é vedado a este qualquer ingerência na esfera dos interesses eclesiásticos, mas que não impede a intervenção da autoridade da Igreja, seja na guerra ou na paz, nas questões conduzidas pela autoridade civil, cabendo à Igreja o poder de julgar e condenar todo e qualquer ato do soberano que represente perigo “à salvação das almas”, estando o poder espiritual, pela sua grandeza e dignidade superior, capacitado para destituir o poder da autoridade civil e liberar os súditos da obediência devida. Daí porque a autoridade do Papa se sobrepunha aos reinos da época feudal, um modo de estrutura social e econômica que deve ser entendido da forma seguinte:

O feudalismo foi um modo de organização da sociedade e da produção social que dominou, durante um período imenso da história, toda a Europa (não é o caso de discutir aqui os modos de existência assumidos pelo feudalismo na Ásia). Sua primeira característica a que convém chamar a atenção é que se baseava numa rígida estratificação social fundada no princípio do privilégio de nascimento. Daí derivavam amarras sobre todas as atividades e sobre toda a vida das pessoas. Na fase áurea do feudalismo essas amarras eram muito fortes e decorriam do próprio modo como a economia da sociedade estava organizada. Como a terra era praticamente a única fonte de sobrevivência e riqueza, e conservada como bem “fora do comércio”, seu controle por nobres e membros da alta hierarquia da Igreja garantia-lhes um imenso domínio político, jurídico e ideológico sobre a população. O “feudo”, domínio territorial de um “senhor” - geralmente barão ou bispo -, consistia quase sempre em uma pequena aldeia de camponeses e suas áreas circundantes, às vezes incrivelmente vastas: “O senhor de terras característico das áreas de servidão era assim um nobre proprietário e

---

A calculabilidade das próprias ações, tornada possível pelo império de um direito formalizado, beneficia em particular “os detentores de interesses políticos e econômicos para os quais têm importância a estabilidade e a calculabilidade do procedimento jurídico, e portanto sobretudo os dirigentes de *empresas duráveis*, sejam políticas, sejam econômicas, de caráter racional”. Que dessa maneira Weber tenha delineado o tipo ideal de Estado liberal burguês, liberal no sentido de que a justiça formal e racional vale como “garantia de liberdade”, e burguês no sentido de que a liberdade da qual o direito formal e racional se torna fiador é a liberdade econômica, não parece haver dúvida” (Bobbio. *Teoria Geral da Política*, p. 152).

cultivador ou um explorador de enormes fazendas. A vastidão desses latifúndios era espantosa: Catarina, a Grande, deu entre 40 mil e 50 mil servos aos seus favoritos; os Radziwill, da Polónia, tinham fazendas tão grandes quanto metade da Irlanda; Potocki possuía três milhões de acres na Ucrânia; os Esterhazy, húngaros (patronos de Haydn), possuíam em certa época sete milhões de acres. Eram comuns as fazendas de várias centenas de milhares de acres. Embora muitas vezes descuidadas, primitivas e improdutivas, elas forneciam rendimentos principescos. O grande nobre espanhol podia, conforme observou um visitante francês sobre as desoladas fazendas Medina Sidonia, 'reinar como um leão na selva e espantar com seu urro tudo o que dele se aproximasse', mas nunca estava sem dinheiro, mesmo pelos padrões dos milordes britânicos"[ Eric. J. Hobsbawm. A era das Revoluções – 1789/1848, 9ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996, pp. 31-32)]. Os pastos e florestas dos feudos eram de uso comum, mas as terras aráveis estavam divididas entre aquelas cujos produtos e rendimentos pertenciam ao senhor (geralmente um terço do total) e as restantes, que os senhores permitiam aos camponeses usar para sua sobrevivência. Em contrapartida, os camponeses e seus familiares eram forçados à "corvéia" (trabalho gratuito) durante dois ou três dias da semana nas terras do senhor, deviam pagar impostos ao rei, dízimos à Igreja, uma infinidade de taxas em moeda ou em produtos de suas colheitas particulares, prestar serviços domésticos na casa ou castelo do senhor e nas igrejas, lutar nas guerras quando convocados pelo senhor... Não bastasse tudo isso, tinham ainda de curvar-se a uma série de obrigações, proibições e atitudes de vassalagem - em algumas regiões, até infames, como submeter-se ao *jus primae noctis*, também conhecido como direito de "pernada", pelo qual o senhor da terra podia exigir relações sexuais de toda jovem aldeã de seu feudo na noite em que ela se casasse. Se a terra mudasse de senhor, o camponês era transferido junto com ela (era "servo da gleba"), como as áreas de cultivo, bois, carroções e outros bens móveis, imóveis ou semoventes. Sua condição social diferia dos antigos escravos em dois aspectos principais, não podia ser vendido separado da terra (exceto na Rússia e em partes da Polónia) e tinha direito a uma espécie de usufruto oneroso à fração de solo arável que o senhor lhe concedia (direito nem sempre respeitado, quando convinha ao titular do feudo [...])" (Trindade, 2002, p. 19-20).

Convém notar que Hobbes (2006, p. 491) considerava a Igreja uma monarquia universal sobre toda a cristandade, deturpadora da interpretação do Evangelho para o fim de usurpar o poder civil:

O poder espiritual incutiu nos homens a idéia de que a Igreja e o Estado são a mesma pessoa, o que permitiu ao Papa prevalecer sobre os súditos de todos os príncipes cristãos, levando-os a acreditar que desobedecer-lhe era desobedecer ao próprio Cristo.

Mais adiante, Hobbes arremessa pesada munição contra o poder do Papa, que se intitulava representante de Cristo, investido de poderes para transmitir a todos os cristãos as ordens emanadas do Rei dos Reis:

Depois que esta doutrina, segundo a qual "a Igreja atual é o reino de Deus referido no Antigo e no Novo Testamento", foi aceita no mundo, a ambição e a solicitação de cargos que lhe estão adstritos, e especialmente o grande cargo de ser o representante de Cristo, e a pompa daqueles que obtiveram assim os principais cargos públicos, tornou-se gradualmente tão evidente que perderam a

reverência interior devida à função pastoral, de tal modo que os homens mais sábios, entre aqueles que possuíam qualquer poder no Estado civil, só precisavam da autoridade de seus príncipes para lhes negar obediência. Desde a época em que o bispo de Roma conseguiu ser reconhecido como bispo universal, pela pretensão de suceder a São Pedro, toda sua hierarquia, ou reino das trevas, pode ser comparado adequadamente ao reino das fadas, ou seja, às fábulas contadas por velhas na Inglaterra referentes aos fantasmas e espíritos e às proezas que praticavam de noite. Se alguém atentar no original deste grande domínio eclesiástico verá facilmente que o papado nada mais é do que o fantasma do defunto império romano, sentado de coroa na cabeça sobre o túmulo deste, pois assim surgiu de repente o papado das ruínas do poder pagão (Hobbes. 2006, p. 497).

Os ataques de Hobbes à Igreja não param por aí. Numa relação de argumentos contrários aos fundamentos que dão sustentação ao poder do Papa, ele dispara seus dardos embebidos com o veneno da racionalidade contra as doutrinas católicas:

A começar por aquela de que o papa, na capacidade pública, não pode errar. Quem é que, acreditando ser isto verdade, não lhe obedecerá prontamente em tudo aquilo que ele resolver ordenar?

Em segundo lugar, seja em que Estado for, que todos os outros *bispos* não recebem sua orientação diretamente de Deus nem mediatamente de seus soberanos civis, mas do papa, é uma doutrina pela qual acabam existindo em todos os Estados cristãos muitos homens poderosos — pois assim o são os bispos — que são dependentes do papa e que lhe devem obediência, embora ele seja um príncipe estrangeiro, por meio do que é capaz de — como muitas vezes o fez — instigar uma guerra civil contra o Estado que não se submeter a ser governado segundo seu prazer e interesse.

Em terceiro lugar, a isenção destes e de todos os outros padres, de todos os monges e frades, em relação ao poder das leis civis. Deste modo, muitos súditos de todos os Estados usufruem o benefício das leis e são protegidos pelo poder do Estado civil, sem todavia pagar nenhuma parte da despesa pública, nem estar sujeitos às penas devidas a seus crimes como os outros súditos. Daí, não receiam ninguém exceto o papa e aderem apenas a ele para defender sua monarquia universal.

Em quarto lugar, dar a seus padres — que no Novo Testamento nada mais são do que presbíteros, quer dizer, anciãos — o nome de sacerdote, ou seja, sacrificadores, que era o título do soberano civil e dos seus ministros públicos entre os judeus quando Deus era seu rei. Identicamente o fato de fazer da ceia do Senhor um sacrifício serviu para levar o povo a acreditar que o papa tinha o mesmo poder sobre todos os cristãos que Moisés e Aarão tinham sobre os judeus, ou seja, todo o poder, seja civil, seja eclesiástico, como então tinha o Sumo Sacerdote.

Em quinto lugar, ensinar que o matrimônio é um sacramento deu ao clero o juízo sobre a legitimidade dos casamentos, e sobre quais filhos são legítimos, e obviamente sobre o direito de sucessão a reinos hereditários.

Em sexto lugar, a proibição do casamento aos padres serviu para assegurar este poder do papa sobre os reis. Se um rei for padre, não pode casar e transmitir seu reino a sua posteridade. Se não for padre, o papa passa a pretender ter esta autoridade eclesiástica sobre ele e sobre seu povo.

Em sétimo lugar, pela confissão auricular obtém, para a manutenção de seu poder, um melhor conhecimento dos desígnios príncipes e dos grandes personagens do Estado civil, do que podem obter a respeito dos desígnios do Estado eclesiástico.

Em oitavo lugar, pela canonização dos santos e pela declaração de quais são mártires, asseguram seu poder na medida em que induzem os homens simples a uma obstinação contra as leis e as ordens de seus soberanos civis até à própria morte, se pela excomunhão eles forem declarados hereges ou —, inimigos da Igreja, em outras palavras — de acordo com sua interpretação —, inimigos do papa.

Em nono lugar, asseguram tudo isso pelo poder que atribuem a todos os padres de fazerem Cristo e pelo poder de ordenar a penitência, e de remir ou reter os pecados.

Em décimo lugar, pela doutrina do purgatório, da justificação pelos atos externos e das indulgências, o clero se enriquece.

Em décimo primeiro lugar, por sua demonologia e pelo exorcismo, e outras coisas a isso relacionadas, conservam — ou julgam conservar — sob o domínio de seu poder o povo.

Por último, a metafísica, a ética e a política de Aristóteles, as distinções frívolas, os termos bárbaros e a linguagem obscura dos escolásticos ensinada nas universidades — que foram todas erigidas e regulamentadas pela autoridade papal servem-lhes para evitar que estes erros sejam detectados e para levar os homens a confundir o *ignis fatuus* [brilho efêmero] da vã filosofia com a luz do Evangelho (ibidem, p. 493-494).

Hobbes rejeita com tenacidade a dualidade Igreja e Estado; para o filósofo de vida longa não há no mundo dos homens duas realidades que possam ser catalogadas de um governo espiritual e um governo temporal. O Estado e a Igreja são compostos da mesma matéria, isto é, o povo de Cristo, e o reino cristão há de ser um reino submetido ao poder do soberano, ao poder civil, não ao poder do Papa. O reino de Deus é, portanto, o reino submetido ao poder dos homens. Sendo assim, os escritos “ímpios e blasfemadores” de Hobbes afrontam o poderio da Igreja, pois ao poder espiritual não interessa, obviamente, reconhecer a existência de um Estado que não esteja subordinado ao bispo de Roma.

Não podemos desconsiderar que as idéias de Hobbes, apontado por Bobbio como o primeiro e talvez o maior teórico do Estado moderno, foram produzidas no século XVII, num tempo em que a consciência individual que ousasse afrontar a ideologia dominante corria sério risco, de modo que os escritos contrários à escolástica medieval e à interpretação que a Igreja faz da bíblia apresentam-se como um pensamento inovador e revolucionário, à medida que produz fissuras inevitáveis no monumento ideológico erguido para a glória da Igreja, e estabelece para o convívio pacífico entre os homens a existência de um Estado em que prevalece o primado do poder político.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> “O primado da política, que diferencia o pensamento político moderno, de Maquiavel a Hegel, opõe-se tanto ao primado do poder espiritual, que particulariza a idade medieval das grandes controvérsias entre Estado e Igreja, e ao qual a Igreja romana e as outras Igrejas jamais renunciaram, quanto ao primado do poder econômico, cuja descoberta coincide com o nascimento do mundo burguês e o início da reflexão sobre o modo da produção capitalista. Estreitamente ligada à idéia do primado da política é a doutrina da razão de Estado que, não por acaso, nasce e se desenvolve ao lado da teoria do Estado moderno. Uma das formas com a qual manifesta o primado da política é a independência do juízo político com respeito ao juízo moral, ou mesmo a superioridade primeiro sobre o segundo: que exista uma razão do Estado diversa da razão dos

## CAPÍTULO VII

### UMA NOVA ORDEM PARA UMA NOVA CLASSE

O pensamento político que se fortalece a partir do século VXI não surge do acaso, tem sua fonte de inspiração e de sustentação nos ideais de uma classe em ascensão, urbana, de origem medieval, voltada ao comércio e ao acúmulo de riquezas, ávida para exercer o domínio no campo político, contrapondo-se a uma aristocracia rural e decadente, cercada de riqueza e poder aparentes, proprietária de terras e títulos, submissa ao poder clerical<sup>36</sup>.

---

indivíduos quer dizer que o Estado, e mais concretamente o homem político, é livre para perseguir os próprios objetivos sem ser obrigado a levar em consideração os preceitos morais que condicionam o indivíduo singular nas relações com os outros indivíduos. À concepção do primado do espiritual corresponde a doutrina da completa subordinação da ação política às leis da moral, que são no fundo os preceitos da religião dominante: subordinação esta que se reflete na figura do príncipe cristão. À concepção do primado da política corresponde, ao contrário, a doutrina da necessária imoralidade ou amoralidade da política que deve visar ao próprio fim, a *salus rei publicae* [bem-estar do Estado], sem sentir-se vinculada ou embaraçada por contemporizações de a natureza: primado que se reflete na figura do príncipe maquiavélico, com relação ao qual os meios empregados para vencer conquistar o Estado são sempre, sejam eles quais forem, ‘julgados honrosos e por todos louvados’ [1513, ed. 1977 p. 88]” (Bobbio, 1987, p. 85).

<sup>36</sup> “O pensamento antigo tem diante de si uma única sociedade “perfeita” (o adjetivo é do próprio Aristóteles), a *pólis*, ou a sociedade política propriamente dita, que abraça em seu seio as sociedades menores e não tem nenhuma outra sociedade além de si: a república universal dos estóicos, à qual pertencem os sábios, é um ideal de vida, não uma instituição, e, aliás independente de qualquer instituição, e nisso consiste a sua universalidade. Somente com o surgimento do cristianismo, religião tendencialmente universal, e com a institucionalização da sociedade religiosa que o difunde, as *societates perfectae* tornam-se duas, a Igreja e o Estado. Dessa diferenciação nasce o problema da distinção entre ambas, da delimitação dos seus respectivos poderes, o poder espiritual e o poder temporal: um problema ao qual a doutrina política pós-clássica se dedica incessantemente em busca de uma solução. O poder político precisa continuamente enfrentar um poder distinto que, além do mais, afirma desde o início a própria supremacia sobre os poderes terrenos (*potestá terrene*), através do princípio “*imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*” (“o imperador está dentro da Igreja, não acima da Igreja”) (Bobbio, 2000, p. 223).

Bem por isso, escreveu Bobbio:

Ao contrapor-se ao poder espiritual e às suas pretensões, os defensores e os detentores do poder temporal pretendem atribuir ao Estado o direito e o poder exclusivo de exercer sobre um determinado território, e em relação aos habitantes desse território, a força física, deixando à Igreja o direito e o poder de ensinar a verdadeira religião, os preceitos da moral, de salvaguardar a doutrina dos erros, de levar os indivíduos rumo à conquista dos bens espirituais, primeiro entre todos, a salvação da alma. O poder espiritual serve-se de meios de coação psicológica mesmo quando faz ameaças de penas e promessas de prêmios, já que se trata de penas e prêmios cuja execução é postergada para uma outra vida; o poder político serve-se também da força física, e dela se serve não apenas para punir os transgressores das leis por ele promulgadas, mas também para punir os heréticos (o assim chamado braço secular) (Bobbio, Teoria Geral da Política, pp. 223-224)

O certo é que o modelo de vida e a ideologia do mundo feudal não se afinavam com os desejos e as propostas que se originavam no pensamento desse homem novo que emerge no ocaso da idade média, no contexto de um mudo em constante transformação:

[...] a sociedade feudal não combinava com as possibilidades que os burgueses viam diante de si. Os laços senhoriais e a ideologia que os legitimavam eram camisas-de-força para a expansão do mercado, crescimento do trabalho assalariado, florescimento da produção de mercadorias — enfim, para o maior enriquecimento desses empreendedores plebeus das cidades. Essa nova classe social tinha, pois, boas razões para ver com interesse as reivindicações dos camponeses, porque também sentia, a seu modo, as amarras do feudalismo — embora, por conveniência de seus negócios, adotasse sempre cautelosa posição de manter-se a distância dessas agitações sociais (mais tarde, a mesma conveniência dos negócios a induziria a mudar de atitude). (Trindade, 2002, p.25-26).

Ao tratar das fontes do poder, J. Kenneth Galbraith (1984, p. 99-100) discorre da forma seguinte:

A base do poder temporal na era pré-capitalista não se presta tão facilmente à caracterização como o faz o poder muito mais sofisticado da Igreja, com o qual freqüentemente competia ou conflitava. O poder secular era repartido entre o baronato — os senhores feudais — e as Nações-Estados emergentes (e também rivais). Dentre a personalidade, a propriedade e a organização, a mais festejada no registro convencional da história é a personalidade — o líder ousado, sanguinário e sempre compulsivo. Sua importância é indubitável, mas havia uma grave deficiência implícita: essas personalidades surgiam, exerciam influência e então morriam ou eram mortas; assim o poder temporal baseado nelas ascendia e sucumbia. Esta deficiência contrastava com a personalidade permanente e imortal da qual emanava o poder da Igreja. A propriedade, por outro lado, era uma fonte duradoura do poder temporal nos tempos feudais. A propriedade do suserano permitia a ele proporcionar um meio de vida, mais precisamente o direito de viver, a um contingente de moradores ou servos. Quanto maior e mais dadivosa a propriedade, maior o número de tais subordinados. Finalmente, havia a organização. Pode-se seguramente presumir que esta era uma fonte relativamente débil do poder feudal.

Os teóricos do Estado Moderno são um expressivo catalisador — mas não o único — das ambições da burguesia insurgente, pois esse estrato social adota as idéias subversivas da teoria do contrato social e seus postulados para romper com a antiga ordem política e econômica vigente, fazendo surgir, conseqüentemente, uma nova ordem social, livre da dominação da Igreja e da aristocracia decadente, as quais se achavam blindadas por uma ideologia controladora não só dos aspectos econômicos, culturais, sociais e religiosos, mas também detinham o poder de controle de toda e qualquer manifestação da vida íntima do indivíduo, submetendo-o ao domínio da fé desde o nascimento até a morte, pois o homem só nasceria verdadeiramente com o batismo, e o descanso eterno somente se alcançaria no solo sagrado do cemitério.

E todo esse controle ideológico característico do mundo medieval é arquitetado e executado pelo clero, categoria celestial que se coloca fora do alcance e acima da lei humana, cujo regime é de ser aplicado somente àqueles que não estão mais próximos de Deus, isto é, os guerreiros e os servos. Os primeiros estão legitimados, pela força da espada e origem do nascimento, a defender a Igreja e a comunidade como um todo, ao passo que os demais, feios, sujos e pecadores, têm a missão de produzir tudo o quanto é essencial para o sofrido auto-sustento e para o regalo dos demais habitantes da casa de Deus.

O mundo social e suas diferenças outra coisa não eram senão produto exclusivo da vontade divina, criadora dessas três *ordens* imutáveis: *oratores* (clérigos); *bellatores* (guerreiros); e *labaratores* (trabalhadores), em que se permitia o deslocamento da ordem guerreira para a ordem eclesiástica, fenômeno plenamente justificável, diante dos interesses comuns de dominação alimentados por ambas em relação aos trabalhadores e a população em geral. Significa dizer que a ordem dominante da sociedade feudal era o clero, e sua dominação se fazia não só por meio da riqueza material que dispunha, mas principalmente pelo papel que exercia como instituição responsável pela definição das estruturas de toda a organização social, tanto na esfera pública como na privada, de modo que projetava sobre os homens a necessidade de obediência aos seus dogmas, sem o que seria impossível a qualquer um alcançar a morada eterna no jardim celestial.

Enfim, nessa estrutura social, em que a religiosidade predomina sobre a razão, ninguém pode agir de acordo com a máxima de Rabelais: “Fazes o que queres”. Ao contrário, todos devem obediência e devem se comportar, dentro ou fora de casa, levando em conta os princípios e os valores impostos pela Igreja. E quem age de modo contrário aos preceitos do poder religioso-político dominante, há de ser excluído compulsoriamente

desse mundo, porque aos ímpios, ateus ou hereges não é permitido habitar a Terra, a casa que pertence a Deus, mas cujo comando Ele confiou ao papa, o seu legítimo representante no mundo dos homens.<sup>37</sup>

Nem mesmo o tempo escapava ao controle da religião, cujo badalar dos sinos nas igrejas e monastérios indicava muito mais que as horas canônicas correspondentes às preces que davam ritmo às atividades dos clérigos. Era também o som dos sinos que regulava o trabalho no campo e o cotidiano da população aldeã, conferindo à Igreja poderes amplos sobre todos os homens. É por isso que Jérôme Baschet (2006, p.302) afirma que, desse ponto de vista, a Igreja preponderava inegavelmente no mundo medieval, e para reforçar a sua idéia o autor cita Jacques Lê Goff :

“[...] as medidas do tempo e do espaço são um instrumento de dominação social da maior importância. Aquele que as controla aumenta fortemente o seu poder sobre a sociedade.”

O fato é que à burguesia insurgente não interessava essa concepção de mundo dividido em categorias sociais estanques, de modo que essa nova classe social, de atividades voltadas ao acúmulo de riquezas e à expansão de seus domínios, rompe com a ideologia monopolizada pela Igreja e dominadora das atividades produtivas e financeiras da Idade Média, cujo pensamento econômico hostiliza invariavelmente as atividades dos mercadores e, especialmente, dos usuários, considerados pecadores permanentes que não respeitam sequer os dias santos e enchem as burras mesmo quando estão dormindo, ainda que para isso tenham que se apropriar do tempo que não lhes pertence, pois o tempo é propriedade exclusiva do Criador. Enfim, aos olhos da Igreja, os integrantes dessa nova classe social cometem a um só tempo, de forma continuada e permanente, dois graves pecados: “roubo” e avareza.

O certo é que a Igreja rejeita as atividades pecaminosas da burguesia incipiente com a justificativa de que a moeda é feita para favorecer as trocas, e não para gerar mais dinheiro, como fazem os perversos usurários, usurpadores da propriedade divina, o

---

<sup>37</sup> “Nos primórdios do Cristianismo, o poder se originava da personalidade arrebatadora do Salvador. Quase imediatamente surgiu uma organização, os Apóstolos. E com o tempo a Igreja tornou-se, como organização, a mais influente e duradoura em todo o mundo. A propriedade e a renda de que dispunha certamente não foram as suas mais insignificantes fontes de poder. Da combinação de personalidade (a da Presença Divina e a da longa linha de líderes religiosos), propriedade e, acima de tudo, sua singular organização, advieram a crença condicionada, as prebendas ou a compensação, e a ameaça de punição condigna neste ou no outro mundo - o que, no conjunto, constituiu o poder religioso. Tal é o complexo de fatores incorporados e, em grande medida, ocultos por essa expressão” (Galbraith. 1984, p.7).

tempo. No entanto, convém frisar, os teólogos toleravam excepcionalmente os empréstimos a juros, desde que se destinassem à satisfação do interesse público, as taxas fossem moderadas ou ainda fossem feitos por caridade. Essa lógica econômica da Igreja traduz um discurso ideológico contrário aos interesses dos mercadores e financistas da Idade Média e se baseia em normas que, se observadas, não permitiriam o avanço do poder econômico da burguesia em formação, cujos integrantes viam-se sob a ameaça constante de sofrer o castigo eterno reservado àqueles que insistiam em servir a dois senhores a que ninguém pode servir ao mesmo tempo, isto é, Deus e *Mammon* (o dinheiro). Todavia, como esclarece Baschet (2006, p. 312):

[...] o usurário não se encontra em situação irremediável. A legislação tradicional da Igreja lhe reconhece um meio de obter sua salvação: restituir todos os benefícios da usura. Durante os últimos séculos da Idade Média, a Igreja mantém sua pressão para obter tais restituições e numerosas obras de arte, sobretudo na Itália, são financiadas desse modo, por exemplo, os afrescos que Giotto realiza, por volta de 1305, na capela da Arena, em Pádua, por encomenda de Enrico Scrovegni, filho de um dos usurários mais célebres de seu tempo, que Dante põe no inferno. Mas, desde o século XIII, o purgatório entreabre para o usurário uma outra porta: desde que tenha se confessado, ele pode ser salvo depois de um tempo de sofrimento no fogo purificador. Conforme a lógica da intenção que é subentendida pela prática da confissão, é possível, então, crer — e certas narrativas exemplares convidam a fazê-lo — que sua contrição verdadeira pode ser suficiente para que Deus lhe conceda a salvação. Os usurários podem, então, graças ao purgatório e à confissão, conservar a bolsa aqui na terra, ao mesmo tempo que obtêm a vida eterna no além.

A construção do modelo econômico da Igreja baseava-se nos seguintes princípios:

[...] o distributivo e o de equilíbrio. O primeiro preocupava-se com a repartição das riquezas e da renda, com São Tomás de Aquino (1225-1274) acreditando que os bens terrenos tinham sido criados para utilidade da espécie humana. Utilidade que se concretiza através da propriedade privada, perfeitamente de acordo com o direito natural, pois (retomando argumentos de Aristóteles) o sentimento de propriedade estimula o indivíduo ao trabalho e a ordem social fica garantida quando cada um tem seu próprio bem para governar. Contudo, não há propriedade absoluta, o bem deve ser administrado visando ao interesse coletivo.

O princípio de equilíbrio pretendia tornar justas as relações econômicas entre os homens, daí sua preocupação com a usura e o preço justo. A condenação da usura — entendida pelos medievais como todo empréstimo a juros, não apenas os extorsivos como no sentido atual — baseava-se na teoria aristotélica da esterilidade do dinheiro. Partindo da idéia de que “dinheiro não engendra dinheiro”, os teólogos argumentavam que ao emprestar a juros a pessoa estava na verdade vendendo tempo (aquele durante o qual o devedor fica com a moeda). Ora, como o tempo apenas a Deus pertence, desde o século IV a usura estava vedada aos clérigos, proibição estendida aos leigos em fins do século VI ou princípios do VII. A noção de preço justo não era tão clara para os teólogos, sofrendo várias interpretações, até que se impôs aquela adotada por Tomás de

Aquino: preço justo é simplesmente o preço de mercado. Em razão disso, criticavam-se as corporações de ofício pelo fato de poderem impor seu preço ao controlar totalmente a oferta dos bens que produziam.

Em suma, a Idade Média Central [séculos XI-XIII] foi uma época de mudanças, de expansão econômica, o que levou parte da historiografia por muito tempo a falar num “capitalismo medieval”. Expressão, no mínimo, problemática. Contudo, adotando-se uma definição ampla de capitalismo — por exemplo, sistema econômico centrado na posse privada de capital (mercadorias, máquinas, terras, dinheiro, conhecimento técnico) empregado de maneira a se reproduzir continuamente, ficando os desprovidos dele obrigados a vender sua força de trabalho — poderíamos talvez aceitar sua existência nos últimos séculos da Idade Média.

Mas nesse caso devemos lembrar que, no conjunto da Europa, ele não era nem o único sistema econômico, nem sequer o dominante. Ele coexistia com o sistema doméstico, representado por pequenos artesãos independentes, e com o sistema senhorial, baseado em mão-de-obra dependente. O melhor talvez seja recorrer à fórmula cuidadosa de Léopold Génicot, que fala na existência, para aquela época, de “premissas do capitalismo” (56: 247). Se se preferir, poderíamos falar em pré-capitalismo, isto é, num capitalismo ainda não acabado, cujos elementos essenciais já podiam, porém, ser vislumbrados (Franco Júnior, 2003, p.45).

O fato é que essa nova classe social, cujo tecido mais fino se constituía de mercadores e banqueiros, formadora desse capitalismo ainda não acabado, cresce em importância no cenário medieval e alia-se ao soberano para que ele crie leis e as consolide nos limites de seu território, visando preservar o direito de propriedade<sup>38</sup> e fomentar os interesses mercantis de tendências expansionistas, rompendo com os ditames da escolástica, sendo necessário valer-se de uma estrutura burocrática organizada e capacitada para exercer as funções do Estado, com atribuição de poderes militares não mais nas mãos da Igreja, mas sob o comando do governante desse novo cenário, e a conseqüente criação de um exército nacional para assegurar a ordem pública, a unidade e a soberania do governo estabelecido, que deixa de ser o braço armado do clero e passa a ser o defensor do Estado nacional. Tudo isso implica na criação e exigência de tributos, sem os quais seria impossível a manutenção e comando de uma administração pública estável e indispensável

---

<sup>38</sup> Na formação do Estado Moderno, “Um dos eventos que melhor do que qualquer outro revela a persistência do primado do direito privado sobre o direito público é a resistência que o direito de propriedade opõe à ingerência do poder soberano, e portanto ao direito por parte do soberano de expropriar (por motivos de utilidade pública) os bens do súdito. Mesmo um teórico do absolutismo como Bodin considera injusto o príncipe que viola sem motivo justo e razoável a propriedade de seus súditos, e julga tal ato uma violação das leis naturais a que o príncipe está submetido ao lado de todos os outros homens [1576, I, 8]. Hobbes, que atribui ao soberano um poder não controlado sobre a esfera privada dos súditos, reconhece entretanto que os súditos são livres para fazer tudo aquilo que o soberano não proibiu, e o primeiro exemplo que lhe vem à mente é “a liberdade de comprar, de vender e de fazer outros contratos um com o outro” [1651, cap. XXI]. Com Locke a propriedade converte-se num verdadeiro direito natural, pois nasce do esforço pessoal no estado de natureza antes da constituição do poder político, e como tal deve ter o seu livre exercício garantido pela lei do Estado (que é a lei do povo). Através de Locke a inviolabilidade da propriedade, que compreende todos os outros direitos individuais naturais, como a liberdade e a vida, e indica a existência de uma esfera do indivíduo singular autônoma com respeito à esfera sobre a qual se estende o poder público, toma-se um dos eixos da concepção liberal do Estado, que nesse contexto pode então ser definida como a mais consciente, coerente e historicamente relevante teoria do primado do privado sobre o público” (Bobbio. 1987, p 23-24).

ao funcionamento estatal. Desse modo, é imprescindível ao Estado moderno, para a sua manutenção e desenvolvimento, recorrer à criação de um ordenamento jurídico racional e previsível, sem ingerências e imposições determinadas pelas esferas do poder religioso. O surgimento desse novo ordenamento jurídico é de fundamental importância para possibilitar a transmutação inadiável do Estado Feudal para o Estado Nacional, patrocinador e aliado da burguesia mercantil.

Max Weber<sup>39</sup> (2006, p. 520) diz o seguinte sobre a organização desse novo ordenamento jurídico racional, cuja aplicação eficaz exigia toda uma estrutura burocrática apta a fazê-lo funcionar adequadamente e assim permitir a difusão das normas jurídicas no meio social e, por consequência, o fortalecimento da máquina estatal e a legitimação do poder dominante:

A criação de um direito desse tipo foi conseguida, ao aliar-se o Estado moderno aos juristas, para impor suas pretensões de poder. No século XVI, o Estado tentou, temporariamente, empregar os humanistas, e os primeiros ginásios gregos foram criados com a idéia de que um homem ali formado estaria apto a ocupar cargos públicos; pois a luta política consistia, em parte considerável, no intercâmbio de documentos oficiais, podendo ser realizado somente por um homem com conhecimento de latim e grego. Esta ilusão durou pouco tempo; logo se percebeu que os produtos dos ginásios, puramente como tais, não estavam capacitados a exercer funções políticas, e somente restavam os juristas.

O surgimento dessa nova ordem jurídica permitiu a estruturação e regulamentação das relações econômicas mercantilistas, cuja prática promoveu o enriquecimento da classe dos comerciantes e a necessidade de fortalecimento do poder estatal, que, pelas armas e implantação de barreiras alfandegárias, defendia o comércio do Estado nacional. Sem essa simbiose e proteção, a possibilidade de competição do comércio nacional mostrava-se vulnerável aos concorrentes, além de reduzir a expansão do mercantilismo e, como consequência, ao longo do tempo, esvaziar as burras do Estado.

---

<sup>39</sup> Ao analisarmos o Estado moderno, não poderemos suprimir a importante contribuição de Max Weber para a ciência política, pois será sempre eternizado como um grande clássico da filosofia política, “o último dos clássicos”, segundo Bobbio, que assim se expressa em relação ao cientista alemão: “Nenhum estudioso que tenha vivido no século XIX contribuiu mais que Marx Weber para o enriquecimento do léxico técnico da linguagem política. É surpreendente o número de expressões weberianas que passaram a fazer parte definitivamente do patrimônio conceitual das ciências sociais. Limito-me a mencionar algumas pertencentes ao campo da teoria política, tais como poder tradicional e carisma, poder legal e poder racional, direito formal e direito material, monopólio da força, ética da convicção e ética da responsabilidade, grupo político e grupo hierocrático. Sem falar do tema da “legitimidade”, que somente depois de Weber tornou-se um tema relevante da teoria política” (Bobbio. *Teoria Geral da Política*, p. 130).

Sobre a compreensão do Mercantilismo, de grande pertinência as palavras de Weber (2004, p.523):

*Mercantilismo* significa a transferência do empreendimento aquisitivo capitalista para a política. Trata-se o Estado como se este se compusesse exclusivamente de empresários capitalistas; a política econômica em relação ao exterior baseia-se no princípio de passar para trás o adversário, de comprar o mais barato possível e de vender muito mais caro. O fim consiste em fortalecer o poder da direção do Estado em relação ao exterior. Mercantilismo significa, portanto, a formação de uma potência estatal moderna, e isto diretamente mediante o aumento da capacidade tributária da população. O pressuposto da política mercantilista era a criação do maior número possível de fontes de receitas monetárias no próprio país. No entanto, é errôneo acreditar que os teóricos e políticos mercantilistas tenham confundido a posse de metais nobres com a riqueza de um país. Sabiam muito bem que a capacidade tributária é a fonte desta riqueza, e para aumentá-la faziam de tudo para manter no país o dinheiro que ameaçava desaparecer da circulação. Outro ponto programático do mercantilismo, em conexão direta e concreta com a política de poder do sistema, era o maior aumento possível da população e, para alimentá-la, apesar deste crescimento, a criação de um máximo de possibilidades de venda ao exterior, tratando-se, de preferência, de possibilidades de venda para produtos que compreendiam um máximo de trabalho nacional, isto é, para produtos acabados, e não para matérias-primas. Por fim, pretendia-se realizar o comércio, na medida do possível, por intermédio dos comerciantes, para aproveitar dos ganhos a capacidade tributária do país. Teoricamente, apoiava-se este sistema na teoria do balanço comercial, que ensina que um país empobrece logo que o valor das importações excede o das exportações; esta teoria foi primeiro desenvolvida na Inglaterra, no século XVI.

Os teóricos do Estado moderno guiam-se pela racionalidade para construir todo um sistema político, jurídico, burocrático e econômico visando o fortalecimento e expansão do ente estatal, com vistas à manutenção dos interesses da burguesia capitalista incipiente, independente do poder religioso, que deixa de ser o orientador das práticas sociais para se transformar em componente dessa nova concepção de Estado, devendo a Igreja assumir o papel relevante de coesão entre o povo submetido ao poder civil, cuja autoridade se efetiva sem injunções de forças estranhas à sua origem.

O poder político liberta-se das peias metafísicas e externas que o prendiam<sup>40</sup> e adota novas concepções sobre o mundo para fazer triunfar um Estado nacional e soberano, de base racionalista, desvinculado da Teologia e amparado no Direito produzido pela vontade humana, “independentemente da vontade de Deus como da sua própria Existência”, segundo a afirmação de Hugo Grócio, expoente do Jusnaturalismo moderno, cuja doutrina estabelecida na obra *De Jure Belli ac Pacis*, surgida em 1625, fundamenta o Direito ditado pela razão, de características acentuadamente laicas, como expressão unicamente válida para o estabelecimento de uma ordem justa voltada a todos os povos.

---

<sup>40</sup> “O fato é que a separação entre Igreja e Estado ocorreu, eliminando a religião da vida pública, removendo todas as sanções religiosas da política, e fazendo com que a religião perdesse aquele elemento político que ela adquirira nos séculos em que a Igreja Católica Romana agia como herdeira do Império Romano. (não se segue que esta separação tenha convertido inteiramente a religião em um ‘assunto privado’. Essa espécie de reserva na religião aparece quando um regime tirânico proíbe o livre funcionamento das igrejas, negando ao crente o espaço público em que ele pode aparecer com outros e ser visto por eles. O domínio público-secular, ou a esfera política propriamente falando, compreende a esfera público-religiosa e tem lugar para ela. Um fiel pode ser um membro de uma igreja e ao mesmo tempo agir como um cidadão na unidade mais ampla constituída por todos que pertencem à Cidade) Essa secularização foi freqüentemente levada a cabo por homens que não alimentavam a menor dúvida quanto à verdade dos ensinamentos religiosos tradicionais (mesmo Hobbes morreu imerso em mortal temor do ‘fogo do inferno’, e Descartes orava à Virgem Maria) e nada nas fontes justifica a consideração de todos aqueles que prepararam ou ajudaram a estabelecer uma nova e independente esfera secular como ateístas secretos ou inconscientes” (Arendt. *Entre o Passado e o Futuro*, 2003, p. 104).

## CAPÍTULO VIII

### REFORMAS RELIGIOSAS

A Igreja mostrava-se refratária para com a burguesia mercantil, certamente, não por pura e simples aversão ao lucro obtido pelas práticas comerciais, mas pelo fato de divisar o enfraquecimento de seu poder ante o fortalecimento econômico dessa nova força política que se erguia no continente europeu, independentemente do controle do clero, expandindo o prestígio gerado pelo acúmulo de riquezas por toda a comunidade, desde fornecedores, servos e até senhores feudais, personagens que entravam em cena nesse novo cenário político, econômico e social que se desenhava levando em consideração o interesse da burguesia. A Igreja Católica era sensível aos poderes que emanavam dessa nova categoria social e se insurgia com veemência contra toda e qualquer atitude patrocinada por ela — fosse artística, econômica, filosófica, científica ou religiosa — que pretendesse inibir ou reduzir a sua autoridade e hegemonia.

Aliás, sobre as tensões entre religião e economia, Max Webber (1974, pp. 379-380), faz as seguintes observações:

A tensão entre a religião fraternal e o mundo foi mais evidente na esfera econômica. Todas as formas mágicas ou mistagógicas primevas de influenciar os espíritos e divindades tiveram interesses especiais. Lutaram pela riqueza, bem como pela vida, saúde, honra, descendência e, possivelmente, melhoria do destino no outro mundo. Os mistérios eleusinos prometiam tudo isso, tal como as religiões fenícias e védicas, a religião popular chinesa, o judaísmo antigo e o islamismo antigo; e tal promessa foi ofertada ao leigo hindu e budista. As religiões sublimadas da salvação, porém, tiveram relações cada vez mais tensas com as economias racionalizadas. Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesse dos homens no *mercado*. O cálculo não é possível sem a estimativa em preços em dinheiro e, daí, sem lutas no mercado. O dinheiro é o elemento mais abstrato e "impessoal" que existe na vida humana. Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanescentes, tanto menos

acessível é a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa de fraternidade. Quanto mais racional, e portanto impessoal, se torna o capitalismo, tanto mais ocorre isso. No passado, foi possível regulamentar eticamente as relações pessoais entre senhor e escravo precisamente porque elas eram relações pessoais. Mas não é possível regulamentar — pelo menos, não no mesmo sentido, ou com o mesmo êxito — as relações entre os variáveis detentores de hipotecas e os variáveis devedores dos bancos que concedem tais hipotecas: pois neste caso não há relações pessoais de qualquer tipo[...].

*O Deo placere non potest* católico sempre foi a atitude característica das religiões de salvação para com a economia de lucro; com todos os métodos racionais de salvação as advertências contra o apego ao dinheiro e aos bens levaram-nos ao auge do tabu.

Não obstante o posicionamento da Igreja, que se chocava frontalmente com os valores de um mundo em transformação, as mudanças na esfera econômica não deixaram de vir, e surgiram acompanhadas de movimentos importantes no campo religioso. Com efeito, na Alemanha, Lutero (1483 - 1546), decepcionado com os rumos tomados pelos dirigentes da Igreja, contesta a doutrina católica, publica suas 95 teses (1517) e insurge-se contra a venda de indulgências, extraordinária fonte de receitas da Igreja a partir do início do século XVI, visando arrecadar fundos para sanar o grave quadro financeiro apresentado pelo Vaticano, decorrente da ostentação, do esbanjamento e da construção monumental da Basílica de São Pedro.

A ira de Lutero contra o engodo das vendas de indulgências leva-o a afirmar por meio de uma de suas teses que “Irão para o diabo juntamente com os seus mestres aqueles que julgam obter certeza de sua salvação mediante cartas de indulgência”. E Lutero não cede às pressões católicas pretendendo silenciá-lo, ao contrário, afronta a autoridade do Papa, propõe a fundação do luteranismo e, em 1520, não se cala diante da bula “Exsurge Domine”, que condena 41 das 95 proposições apresentadas pelo frade revolucionário<sup>41</sup>.

Como resposta, Lutero promove a incineração do documento do sumo pontífice, rejeitando a determinação de retratar-se de tudo o quanto foi propalado em seus escritos, assumindo a autoria dos ataques ao clero, de modo que “das cinzas da bula papal nasce uma nova religião”. A coragem e o êxito das idéias de Lutero, obviamente, não estão embasados exclusivamente em sua profunda fé cristã, têm como pilares de sustentação,

---

<sup>41</sup> “Antes da Revolução [Francesa], o termo por excelência utilizado para designar uma mudança específica e de importância bem mais ampla não era, como foi dito, revolução, mas, sim, precisamente ‘reforma’ (em alemão *Reformation*). Com este termo, de fato, abarcava-se em toda a sua extensão o fenômeno da crise religiosa que atravessou a Europa do século XVI em diante, e que representou, junto do desenvolvimento da nova técnica e ciência, e da formação dos grandes Estados territoriais, o nascimento do mundo moderno” (Bobbio. *Teoria Geral da Política*, p. 585).

também, o apoio dos segmentos sociais contrariados com o modelo e as práticas da Igreja Católica, além do que não se pode olvidar a importância da invenção de Gutenberg (1393 – 1468) na divulgação das idéias Luteranas. De fato, a divulgação de seus escritos permitiu reforçar os ataques violentos ao clero e contrariar, com sua pena furiosa e inspirada, o pensamento dos adversários, atacando em sua obra *Do Cativo Babilônico da Igreja* os sacramentos da Igreja Católica, sustentando que, pelas escrituras, eram somente dois os sacramentos: o Batismo e a Ceia do Senhor.

O papel da imprensa, nesse momento histórico do Ocidente, é de suma importância e conferiu grande popularidade às polêmicas religiosas e políticas que fervilhavam no século XVI. Por oportuna, trazemos a seguinte observação de Olavo de Carvalho (2000, pp. 168-169):

[...] aconteceu que, na ausência de um saber histórico legítimo, as armas forjadas nas oficinas dos eruditos passassem a ser usadas a título de “argumentos históricos” nas polêmicas religiosas e políticas do tempo. Auxiliados pela argumentação erudita, protestantes e católicos acusam-se mutuamente de haver falsificado a História da Igreja, de haver interpretado erroneamente os textos bíblicos. Ambas as igrejas percebem o valor estratégico das novas armas, convocam legiões de eruditos, formam exército de críticos históricos, divulgam e alardeiam os resultados de suas pesquisas. A *História da Igreja* dos eruditos de Magdeburgo (1559) é o primeiro tiro de canhão disparado pela crítica protestante. Roma vinga-se com os *Annales ecclesiastici* do cardeal Baronius (1588). E como, até o século XVI pelo menos, a visão dominante do curso da História fosse aquela trazida na Bíblia, ou seja a da História como percurso do homem da criação até a queda e a redenção, o resultado mais notável dessas polêmicas foi lançar em todos os cérebros dúvidas sobre a confiabilidade da narrativa bíblica e da visão cristã da História.

Efetivamente, a palavra impressa teve fundamental importância para levar aos quatro cantos da Europa as divergências entre católicos e protestantes, promovendo as propostas renovadoras do monge alemão, pois o poder de penetração da imprensa disseminou entre os variados segmentos sociais os ideais reformistas, estimulando a sua aceitação social, fazendo vitoriosa as idéias de Lutero, o herege que traduziu a bíblia para o alemão e impulsionou a difusão de sua leitura entre o povo, contrariando as determinações da Igreja.

Em sua tese de Livre Docência, Márcio Pugliesi (2006, p. 126) cita Jacques Barzun (2002), que assim se expressa:

A esperança de reforma de Lutero poderia ter soçobrado como tantas outras de duzentos anos anteriores, se não tivesse ocorrido a invenção da imprensa. O tipo móvel de Gutenberg, já em uso há cerca de quarenta anos, foi o instrumento físico que dilacerou o Ocidente. Mas um ponto sobre a nova technê é digno de

nota: a impressora por si só, não era o bastante: papel melhor, uma tinta modificada e um contingente de artesão experimentados também eram necessários para fazer do tipo uma potência. Opúsculos e panfletos podiam agora ser produzidos rapidamente, com exatidão, em quantidade e comparados com as cópias manuscritas, muito mais baratos.

Nem por isso os dogmas do catolicismo deixaram de enfrentar as heresias luteranas, mas nessa luta ferrenha a vitória ficou para o corajoso monge agostiniano, cujas idéias, que se fundavam numa fé ardente e interiorizada, atendiam às necessidades das transformações socioculturais verificadas no crepúsculo da Idade Média. A partir daí, a unidade da Igreja está definitivamente rompida no Ocidente<sup>42</sup>, e essa ruptura não se fez pacificamente, mas num ambiente de conflito sangrento, marcado por repetidas guerras civis que assolaram a Europa durante um século e que tiveram a religião como pano de fundo, resultando dessas batalhas, porém, importantes conquistas para o homem, mais precisamente o direito à liberdade de culto e de consciência, além de marcar o fim da supremacia do poder político da Igreja na Europa Ocidental.

Importa dizer que a preocupação de Lutero, Doutor em Teologia, era essencialmente teológica, e decorria da sua fé:

[...] da sua completa indiferença em relação à natureza da ordem eclesiástica, devida a uma tendência escatológica de sua fé pessoal, mas de resto unicamente à natureza individual de sua piedade, que ele mantinha desde que fosse garantida à predicação pura da palavra bíblica (Weber, 2004, v 2. p 377).

Ainda que Lutero não enxergasse o Estado moderno nascente que haveria de se estabelecer em definitivo sobre os alicerces da racionalidade positivista de Hobbes e Locke, não ignorava que suas idéias e atitudes serviam de arrimo ao crescimento do poder político dos príncipes, e desse fato ele tinha plena consciência. Aliás, o poder temporal é afirmado por ele:

---

<sup>42</sup> Convém anotar que, por divergências doutrinárias inconciliáveis, em 1054, houve a ruptura definitiva entre a Igreja Cristã Ortodoxa e a Igreja Católica (O Grande Cisma do Oriente), de modo que os cristãos orientais refutaram a autoridade suprema do Papa — reconhecido no Ocidente como chefe de todos os bispos — e estabeleceram a autonomia da Igreja Ortodoxa em relação ao Ocidente. E as rivalidades paridas e criadas no seio da Igreja Católica ocidental levaram à divisão do poder papal (1378 a 1417), experimentando a Igreja Católica nesse período o dissabor de conviver com dois papados, um em Roma e outro na França (Avignon). É o Cisma do Ocidente. Vale dizer, a reforma protestante não é o primeiro grande cisma dentro da Igreja Católica; de fato, já no século XI, o mundo cristão possui uma só religião para duas Igrejas, uma oriental e outra ocidental, comandadas por lideranças distintas; e durante o século XIV uma crise profunda dentro da Igreja abala o poder eclesiástico ocidental.

[...] na célebre carta aos príncipes cristãos sobre a autoridade secular (1523), onde podem ser lidas frases como esta: “Deus impôs aos povos, além do reino de Deus, um outro regimento, e colocou-os sob a espada para que, ainda que o fizessem de bom grado, não pudessem exercer a sua maldade e, caso o façam, não seja sem temor ou com serenidade e letícia; da mesma forma que com cordas e correntes se amarra uma besta selvagem e feroz, para que não possa morder nem atacar segundo seu instinto, ainda que o fizesse de bom grado” (Bobbio, 2000, p.123).

Esse outro “regimento” é o poder temporal, obra da vontade de Deus, a que todos os cristãos estão submetidos, seja clérigo ou não, e cujo comando há de pertencer ao príncipe, este, sim, legitimado a empunhar a espada secular para conter os perversos e evitar que os homens se devorem. Lutero reconhece, desse modo, a dependência do poder civil ao poder divino, e o faz de acordo com o ensinamento da Epístola de São Paulo aos Romanos (13: 1-2), segundo a qual “Toda a alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus e os que existem foram instituídos por Deus. Aquele, pois, que resiste à autoridade, resiste à ordenação de Deus. E os que resistem, atraem sobre si próprios a condenação.”

Os acontecimentos mostraram que as idéias do monge alemão não ficaram a vagar no isolamento de meras discussões teológicas, encontraram eco, efetivamente, na sociedade civil, em políticos, reis e príncipes europeus, e representavam não apenas um golpe certo e decisivo nas finanças e nos dogmas da Igreja, mas indicavam a perda do prestígio e da autoridade do Papa, figura que exercia poder e influência sobre os governantes de então, conferindo ao poder político medieval as características de um Estado marcadamente teocrático, inspirado pelo sopro da palavra divina e conduzido pelo príncipe da Igreja, instaurado após a derrocada do Império Romano<sup>43</sup>.

A supremacia e alargamento do poder do papa sobre a comunidade cristã era uma constatação inequívoca, um fato consumado tanto em relação aos clérigos como em relação aos leigos. As idéias reformistas surgem para enfraquecer essa autoridade que, no século XIII, atingiu o momento de mais elevada força. Com efeito, conforme explica Franco Júnior (2003), em relação aos clérigos, o papado legisla, julga, tributa, cria e fiscaliza universidades, institui dioceses, promove as nomeações para todas as funções, reconhece novas ordens religiosas. Em relação aos leigos, julga em vários assuntos, cobra

---

<sup>43</sup> “O poderio da Igreja cresce à medida que se esfacela e desmorona o Império Romano. Dois motivos levam a esse crescimento: em primeiro lugar, a expansão do próprio cristianismo pela obra da evangelização dos povos, realizada pelos padres nos territórios do Império Romano e para além deles; em segundo lugar, porque o esfacelamento de Roma, do qual resultará, nos séculos seguintes, a formação sócio-econômica conhecida como feudalismo, fragmentou a propriedade da terra (anteriormente, tida como patrimônio de Roma e do imperador) e fez surgirem pequenos poderes locais isolados, de sorte que o único poder centralizado e homogeneamente organizado era o da Igreja” (Chauí, 2003, p.388).

o dízimo, determina a vida sexual (casamento, abstinência), regulamenta a atividade profissional (trabalhos lícitos e ilícitos), estabelece o comportamento social (roupas, palavras, atitudes), enfim, posiciona-se acima de toda a sociedade, estabelecendo as regras da vida social tanto na esfera pública como na esfera privada, atuando no plano social ao mesmo tempo como instituição sacerdotal e monárquica, atingindo seu momento de maior força e prestígio com o papa Inocêncio III (1198-1216), segundo o qual *assim como a Lua tira sua luz do Sol, o poder real tira o seu esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia*.

A Igreja se firma, após a derrocada do Império Romano, como a instituição detentora do poder político e espiritual que traça os rumos da vida do homem ocidental, e faz por longo tempo uso desse seu poderio para expandir seu domínio sobre os homens, exigindo-lhes tributos e obediência cega aos seus dogmas, reservando aos recalcitrantes não só a exclusão da vida social, mas também o eterno desgosto de queimarem nas labaredas do inferno.

Lutero abriu um caminho sem volta para permitir profunda interferência nos domínios da Igreja, questionando seus dogmas e pondo em cheque a autoridade do papa, que, por mais poderoso que fosse, teve de se adaptar aos reclamos e exigências daquele mundo novo que se formava na Europa, e que passava a ser guiado pelos interesses de uma classe movida pelo desejo de acumular capital e promover conquistas.

O certo é que a corrosão do prestígio do Papa adensou o poder político do Príncipe, que passou a rejeitar a interferência da Igreja nas questões internas de seu governo. E aqueles governantes que não se intitularam defensores perpétuos da fé católica, aderiram rapidamente às idéias de Lutero para justificar o confisco dos bens e terras do clero, assim promovendo o fortalecimento do poder político e o enfraquecimento do poder hierocrático, de modo que o poder civil não mais se submetia à autoridade do papa, mas o inverso, a Igreja passava inevitavelmente a fazer parte da engrenagem dessa nova ordem política<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> É curioso notar que a religião, no Império Romano, antes do efetivo estabelecimento do cristianismo como religião oficial, que teve início a partir de 312, com a providencial conversão de Constantino (a conversão de Constantino está aliada à necessidade de comandar o império com o apoio dos cristãos), era vista da seguinte forma: “A política dos imperadores e do Senado, no que respeitava à religião, era felizmente secundada pela opinião do setor esclarecido e pelos hábitos do setor supersticioso de seus súditos. As várias formas de culto que vigoravam no mundo romano eram todas consideradas pelo povo como igualmente verdadeiras, pelo filósofo como igualmente falsas e pelo magistrado como igualmente úteis. E assim a tolerância promovia não só a mútua indulgência como a concórdia religiosa. A superstição popular não era acirrada por nenhuma mescla de rancor teológico nem acorrentada tão pouco pelas cadeias de qualquer sistema especulativo. O politeísta devoto, embora apegado afetivamente a seus ritos nacionais, admitia, com fé implícita, as diferentes religiões da terra” (Gibbon, 2005, p.53-54).

As idéias reformistas não só questionam profundamente a autoridade do papa e as bases da instituição eclesial; vão mais longe, anunciam como unicamente verdadeira a Igreja a ser erguida pela fé dos eleitos e iluminados na graça de Cristo, e que prevalece sobre a Igreja visível e pecadora, instituição transformada numa potência diabólica e conduzida por um chefe que não imita os ensinamentos do Cristo. As idéias heréticas de Lutero concorreram para o enfraquecimento do poder político da Igreja e encontraram amparo em quase toda a Europa Ocidental. Espanha e Portugal continuaram fiéis à fé católica, mas isso não os impediram de seguir em frente com seus projetos de expansão colonialista, com a conseqüente afirmação do Estado nacional e o crescimento da força política proveniente da burguesia mercantil.

Na Suíça, João Calvino (1509-1564) desferiu importante golpe na dogmática católica, segundo a qual “era mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus” (Marcos 10–25), e confere à Reforma Protestante um viés que supera as questões teológicas para lançá-la de vez e explicitamente no campo econômico, pois valoriza com sua doutrina da “predestinação absoluta” o acúmulo de riquezas e a obtenção de lucros, fundando-se nas escrituras sagradas para dizer que o homem que tivesse uma existência marcada pelo trabalho, pela moderação e pelas benesses materiais era um “abençoado por Deus”.

Enfim, a leitura e a interpretação da bíblia, feitas por Calvino, não contemporizam com os termos do Evangelho Segundo Marcos, que é adotado em sua literalidade pela Igreja, para quem somente alcançaria o reino de Deus aquele que desse aos pobres todo o tesouro que possui, pois “é difícil que entrem no reino de Deus os que têm riquezas”. Calvino pensava diferente, mas isso não significa dizer que sua doutrina desse abrigo à usura ou ao lucro desonesto. Ao contrário, combatia tais práticas e pregava a conquista de riquezas em decorrência do trabalho e de uma vida frugal, sem luxo ou maiores ostentações, negando as ações de cunho meramente contemplativo, exercidas fora deste mundo, na clausura de mosteiros ou conventos; para ele a vida do crente há de ser modelada de acordo com os mandamentos de Deus, objetivando, nos rigores da ética protestante de Calvino, o bem-estar do próximo, e, para esses escolhidos, o caminho da salvação abre-se no transcurso da vida cotidiana marcada pela fé e pelas obras realizadas no mundo real, por meio das quais será possível ao obreiro predestinado alcançar a riqueza material e a conseqüente graça divina.

E só os predestinados por Deus hão de ter espaço reservado nas alamedas frondosas dos jardins celestiais, não porque fossem homens movidos pela avareza ou pela

cobiça de bens materiais, mas porque atuavam como seres escolhidos para, no dia-a-dia, com vida simples e hábitos rigorosos, trilhar o caminho que leva à salvação e também permite ajuntar tesouros no céu. Nesse aspecto, a doutrina calvinista difere da luterana, que funda a salvação humana no dogma da justificação pela fé, conforme a pregação de Paulo na Epístola aos Romanos.

Surgidas numa fase pré-capitalista, as idéias de Calvino e do protestantismo em geral, na visão de Max Weber<sup>45</sup>, estão associadas ao desenvolvimento e fortalecimento do capitalismo, pois, segundo Weber, “Só o modo de vida metódico das seitas ascéticas poderia legitimar e colocar um halo em torno dos impulsos econômicos “individuais” do *ethos* capitalista moderno.” (*Ensaio de Sociologia*. 3ª edição, p. 370).

O sociólogo alemão refuta, assim, a tese de Marx, segundo a qual o acúmulo de riqueza e o surgimento do Capitalismo têm origem na exploração do homem pelo homem. Entretanto, não nos parece desarrazoado afirmar que ambos os pensamentos estão revestidos de fundamentos que, se não se completam, pelo menos não se excluem, antes se ajustam, pois o desejo de acúmulo de riqueza decorrente da disposição cotidiana de poupar mais e mais é de todo compatível com o exercício de atividades voltadas à produção de

---

<sup>45</sup> “Os autores que se distinguem no estudo sistemático do Capitalismo são Werner Sombart e Max Weber. Em ambos, a centralidade marxista da relação capital-trabalho é substituída pela procura de esquemas de comportamento individuais e coletivos, atribuíveis ao processo histórico da racionalização de todos os setores da vida, que caracteriza o Ocidente. É de Sombart a feliz expressão de ‘espírito do Capitalismo’, para designar a soma de atitudes psicológicas e culturais que estão na origem do Capitalismo moderno — a *Gulsinnung*, a orientação ético-intelectual identificada no individualismo, no princípio aquisitivo e, portanto, no racionalismo econômico. A contribuição de Max Weber para a definição de Capitalismo se coloca no contexto de duas questões: as origens do Capitalismo moderno, ou seja, os requisitos culturais que permitem o surgimento e o desenvolvimento do Capitalismo e a questão da especificidade do Capitalismo ocidental moderno na sua relação com outros modos de produção históricos e extra-ocidentais. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber, a ética calvinista, graças à idéia de *Beruf* (profissão como vocação), é vista como o fator decisivo para a difusão de uma conduta de vida ascético-racional, que é pressuposto para o espírito capitalista moderno. A conduta de vida e a coerência nas próprias convicções e crenças são, para Weber, motivo de agir autônomo na sua relação com o simples cálculo econômico e com a pressão do puro poder. É assim que, a partir do século XVI, nas áreas geográficas visadas pela Reforma Protestante, se instaura um nexos preciso entre credo religioso, conduta moral de vida e comportamento econômico, que pode ser definido como ‘racional’ em sentido capitalista. O núcleo central desta união é dado pela reavaliação do trabalho e da profissão, que são chave de vocação e sinal da eleição divina. A ascese intramundana atua com energia contra qualquer forma de prazer, luxo, esbanjamento ou exibição de riqueza, com a conseqüente redução dos consumos e poupança de dinheiro e de bens, disponíveis para uma acumulação e um reinvestimento de tipo capitalista. Uma riqueza considerada como prêmio para uma prudente administração dos bens recebidos de Deus é a mentalidade que, a longo prazo, dinamizará os mecanismos da economia capitalista. Naturalmente — observa Weber — o Capitalismo nesse tempo se esvaziou de qualquer motivação religiosa: a autodisciplina ascética foi substituída pela disciplina externa do trabalho ou do escritório e a ganância dos bens materiais volta a ser o movente do comportamento econômico. O Capitalismo para Weber — e para a vasta orientação científica por ele determinada — é a dimensão econômica de um mais profundo e peculiar comportamento econômico chamado racionalista, de que fazem parte os difundidos processos de racionalização burocrático-administrativa e jurídica culminantes no Estado moderno ocidental” (Bobbio. *Dicionário de Política*, v. 1, pp. 145-146).

bens para a satisfação do mercado, visando obtenção de lucro, ainda que para isso seja necessária a exploração do homem pelo homem.

De fato, tanto o estilo de vida desenhado pelos rigores comportamentais do asceticismo dos protestantes, objetivando o acúmulo de riquezas, quanto a exploração do homem pelo homem são fatores determinantes para o surgimento e fortalecimento do Capitalismo no mundo ocidental. Vale dizer, ambas as teses revelam a ocorrência de fatores históricos, econômicos e sociais que estão na origem do Capitalismo.

O certo é que as idéias calvinistas atraíram para as fileiras do protestantismo as camadas sociais interessadas no acúmulo de riquezas e propensas ao fortalecimento do poder político e econômico do Estado, muito embora quisesse ele, Calvino, submeter o Estado aos ditames rigorosos de sua fé, pretendendo a criação de um Estado teocrático, derivado da vontade divina, cuja finalidade era proteger o culto a Deus, defender a doutrina de Cristo, moldar a conduta dos homens à justiça e defender a paz comum. Assim, no tocante à origem do poder político e o modo como deve ser exercido no mundo dos homens, Calvino marcha contrariamente aos rumos tomados pela história e pelos seus mais importantes atores. De fato, ao crescente poder econômico da burguesia não interessava o fortalecimento de um Estado movido pela força da inspiração divina. À burguesia incipiente, mesmo àquela de raízes protestantes, interessava um ente estatal organizado e conduzido pela razão humana, soberano, sem dependência ou interferência alguma das forças do Além, pois suas maiores pretensões estavam presentes no mundo dos homens, onde poderia fazer valer seu poder e influência, para depois ser premiado com o reino dos céus.

É no contexto da Reforma protestante que Henrique VIII — católico, matador de sábios<sup>46</sup>, de mendigos e de mulheres —, movido pela contrariedade resultante de uma conhecida questão matrimonial, rompe com o Papa, funda a Igreja Anglicana e se auto-proclama chefe supremo da igreja da Inglaterra, reivindicando para si os poderes que antes eram exclusivos do chefe de todos os bispos. Mais um ato de contestação redutor da hegemonia espiritual do clero; mais um golpe desferido contra a Igreja Católica, cujos interesses no mundo medieval avançavam muito além das proposições de cunho

---

<sup>46</sup> Tomas More, seguramente, a vítima mais ilustre de Henrique VIII. O sábio inglês foi um católico fervoroso, crítico de seu tempo, detentor do cargo de Chanceler da Inglaterra, amigo de Erasmo de Roterdã. Acusado de alta traição por não aceitar o rompimento do rei com a Igreja Católica e por não reconhecer a invalidação do casamento do soberano com Catarina de Aragão para casar-se com Ana Bolena, o autor de *A Utopia* foi decapitado em 1535.

estritamente religiosos para envolver-se com preponderância e determinação nos conflitos resultantes das rivalidades políticas dos reinos da Europa.

É preciso considerar que a Igreja Católica almejava ser tão grande e poderosa quanto foi o Império Romano que ela própria acabou por suceder depois de, segundo historiadores, contribuir para o declínio<sup>47</sup>, e exerceu seus vastos poderes temporais e espirituais objetivando esse fim ambicioso. A propósito, Carvalho (2000 p. 210-211) assinala que:

A história política do Ocidente pode ser, sem erro, facilmente resumida como a história das lutas pelo direito de sucessão do Império Romano. Século após século, vemos sucederem-se tentativas de renovar o feito máximo de Roma: unificar, sob uma mesma legislação e um mesmo governo, uma multiplicidade de povos, convivendo na harmonia de suas diferenças e todos contribuindo para a grandeza do Império [...] O Império Romano parece pairar sobre a mente ocidental como o fantasma de um morto ilustre que não quer acabar de morrer; e que, atuando sobre as almas dos vivos como uma obsessão subconsciente, se serve deles como instrumento de seu esforço para voltar à vida.

---

<sup>47</sup> É no reinado de Constantino, o Grande (272-337 d.C.) que a Igreja Católica tem seus interesses favorecidos de modo espetacular, recebendo o clero do poder civil segurança, riqueza, honrarias e vingança; após a conversão do Imperador, todo esse apoio à Igreja afigurava-se o dever mais sagrado e mais importante do magistrado civil; o Cristianismo firma-se como religião do império; o poder do clero cresce vertiginosamente; é também sob aquele reinado que o império é dividido, tudo isso, aliada à invasão dos bárbaros, tem sido anunciado como fator da decadência do Império Romano. “Todavia, o declínio de Roma foi a natural e inevitável consequência da grandeza imoderada. A prosperidade fez com que amadurecesse o princípio de decadência; as causas de destruição se multiplicaram com a extensão das conquistas; e, tão logo o tempo ou os acidentes removeram os sustentáculos artificiais, a estupenda estrutura desabou sob seu próprio peso. A história de sua ruína é simples e óbvia; em vez de perguntar *por que* o Império Romano foi destruído, devemos antes surpreender-nos de ele ter durado tanto.” (Edward Gibbon. Declínio e queda do Império Romano, p. 538). Após o reinado de Constantino, a Igreja passa a integrar de modo efetivo a estrutura sócio-política do Estado Romano, investindo-se de mais poderes e privilégios, e a “A ASCENSÃO do Imperador Teodósio, no ano de 379, assegurou o apoio do Estado Romano ao Catolicismo contra seu rival, às vezes quase vitorioso, o arianismo [corrente surgida nos primórdios do Cristianismo que negava a unidade entre Jesus e Deus. Por ter sido criado pelo Pai, o filho de Deus não era da mesma substância Dele. O arianismo contrariava o dogma da Trindade, daí ter sido condenado pela Igreja]. Esse apoio aparece no decreto geral de 380 contra os hereges e em outras leis — incluindo a proibição de debates públicos a respeito de tópicos religiosos (388), o que a experiência havia demonstrado ser capaz de inflamar os sentimentos populares. Um grande ataque ao Paganismo logo se seguiu. Os primeiros imperadores cristãos haviam proibido práticas de magia, astrologia e adivinhação, mas nisso eles estavam apenas imitando seus predecessores pagãos. Teodósio foi o primeiro imperador a proibir toda a religião pagã, estabelecida, do Estado Romano (392). Apesar das pesadas penalidades financeiras aos contraventores, a lei, de modo geral, não foi totalmente eficaz. Por isso, foi instituída uma série de leis posteriores, culminando na ameaça da pena de morte, em 435. Todos os cidadãos deveriam ser católicos. Além do Catolicismo, apenas o Judaísmo era reconhecido como uma religião legal — mas os judeus eram tão isolados quanto possível do resto da população. Conforme a situação militar se deteriorava, o Estado devotava cada vez mais atenção, como se tentasse agradar a Deus, à legislação acerca da religião. Entre os anos de 429 e 439, foram promulgadas cerca de 150 leis defendendo e definindo a fé católica. Essa intervenção massiva do Estado contra os inimigos da Igreja foi bem recebida pelo maior teólogo da Igreja Latina, Santo Agostinho, apesar de ter insistido na clemência pela aplicação das leis contra os hereges. A Igreja passou de uma minoria perseguida a uma instituição imensamente rica, amplamente endossada pelo Estado; seu clero, amplamente isento dos encargos, que se acumulavam cada vez mais sobre seus concidadãos. Dois anos depois de Alaric ter saqueado Roma, terrenos de igrejas foram isentos da maioria dos impostos. Os bispos (e em 412 todo o clero) não eram apenas imunes ao julgamento em tribunais seculares, mas também assumiram muitas das funções dos juízes e magistrados locais. Eles se tornaram árbitros entre o governo central e suas localidades” (Hillgarth. *Cristianismo e Paganismo. A Conversão da Europa Ocidental — 350 – 750*, pp. 59-60).

A Igreja fez sua tentativa de dominação imperial inspirada no modelo romano, mas no tabuleiro da história esse resultado não se desenhou definitivamente a seu favor, pois surgiram adversários de peso empenhados na construção de uma nova estrutura de poder, e perdeu a Igreja, também na Inglaterra, sob o reinado de Henrique VIII, parte da força política e espiritual que detinha na pessoa do seu maior representante, o Papa.

Efetivamente, naquela primeira metade convulsiva do século XVI, Roma não mais detinha o monopólio do Cristianismo, surgiram novas igrejas com novas lideranças: Lutero, Calvino, Henrique VIII, nomes que divergiram do Papa, livraram-se de sua ingerência, e fundaram cada um a sua própria Igreja. Com isso, o Estado, no fim da Idade Média, ganha a independência espiritual e também política, erguendo-se sobre uma estrutura apoiada numa nova classe social, com a instauração de novas leis, de outros valores, elementos imprescindíveis ao desenvolvimento orgânico e ao aperfeiçoamento da nova ordem estabelecida.

É certo que a Igreja não saiu de cena e não cruzou os braços diante dos ataques sofridos. Ao contrário, armou-se como pode e foi à luta contra os novos infiéis, valendo-se de meios e métodos estabelecidos e postos à sua disposição pelo Concílio de Trento (1545-1563), medidas que foram denominadas pelos historiadores protestantes de Contra-Reforma<sup>48</sup>.

De fato, a Igreja perdeu poderes diante da nova realidade política surgida no mundo europeu com o triunfo do absolutismo, mas não se deixou abater e, no afã de reconquistar o espaço perdido, promoveu mudanças em seus projetos de evangelização, de

---

<sup>48</sup> “O processo de secularização que deriva da fragmentação da unidade religiosa operada pela Reforma e pelo nascimento da ciência moderna por obra da triunfante concepção mecanicista, não mais teleológica, de mundo, não muda em nada a relação entre a esfera política e a esfera religiosa, aliás a reafirma e aprofunda: da pluralidade das confissões religiosas (Igrejas constituídas e seitas não-conformistas) surge a demanda, característica de uma sociedade secularizada, de tolerância religiosa, que consiste praticamente e institucionalmente na defesa juridicamente garantida da liberdade de consciência e de profissão de fé com respeito ao poder político e, conseqüentemente, na imposição de um limite insuperável ao poder coativo próprio do Estado. A demanda de liberdade religiosa, que é uma típica forma de liberdade a partir do Estado, estende-se às liberdades de pensamento e de opinião em geral e de opinião política em especial; a liberdade de pensamento e de opinião consolida-se, por sua vez, com a liberdade de imprensa. No exercício de todas essas liberdades constitui-se o segmento moderno dos livres-pensadores, dos escritores independentes, dos formadores de opinião pública, dos "philosophes", em uma palavra: dos "intelectuais", que substituem, pouco a pouco, os sacerdotes das religiões tradicionais no exercício do poder ideológico, no exercício portanto do poder de persuadir ou dissuadir, de direcionar as mentes ou de incitar os ânimos, a favor ou contra o poder político constituído, a partir da cátedra, com os escritos, através dos jornais, discursos, e qualquer outra forma de comunicação direta ou indireta. Não menos que os profetas religiosos, o clero das Igrejas, dos inspiradores das seitas, os ideólogos, que têm tanta participação no movimento iluminista e depois nos movimentos socialistas do século XIX, formam um segmento autônomo com relação ao segmento dos políticos, salvo quando eles próprios se transformam em políticos, dando vida a partidos que combatem batalhas políticas, pela derrubada ou conservação de uma determinada disposição estatal” (Bobbio, *Teoria Geral da Política*, p.223-224).

tal modo que a chamada Contra-Reforma deve ser vista como a Reforma que a Igreja Católica fez para si mesma, visando adaptar-se aos novos tempos, em face da nova realidade social, política e econômica da Europa Ocidental. Enfim, a Igreja também se aburguesou, e o fez por meio da chamada Contra-Reforma, adaptando-se à realidade dos novos tempos, agindo assim para satisfazer as necessidades da classe burguesa que permaneceu católica e que precisava firmar seu espaço e fixar sua imagem dentro da cristandade. Não é por outra razão que a Igreja, após tantas baixas, prossegue em sua caminhada rumo às Américas, África e Índias, aliada às principais forças imperiais emergentes que consolidaram a colonização ultra-atlântica, impondo sua fé à custa do sangue e do martírio dos povos conquistados.

Sobre as táticas da expansão ultramarina das potências européias no século XVI e as atrocidades praticadas em seu nome, Olavo de Carvalho (2000, p. 229) tece a seguinte consideração:

Portugal foi o primeiro, dando logo aos outros uma lição prática de como “dilatir a Fé e o Império”. Afonso de Albuquerque, com um punhado de soldados, desceu as costas da Índia, bombardeando, sem desembarcar, tudo o que encontrasse pela frente, até garantir que, onde quer que viesse a aportar, sua fama já tivesse chegado antes dele. Depois desembarcava num ponto qualquer e mandava cortar algumas centenas de narizes, seguidas da dupla e correspondente quantidade de orelhas, para em seguida fazer saber acima de qualquer dúvida, ao governo local, sua disposição de dialogar. E quem é que ia recusar o diálogo, a uma altura dessas? A proposta era simples e esquemática: dessem a Afonso tudo o que tinham, e ele garantia que os restantes narizes e orelhas permaneceriam saudavelmente atados a seus lugares de origem.

Os movimentos reformistas que se verificaram dentro da Igreja, patrocinados por protestantes (Reforma) e por católicos (Contra-Reforma) não inibiram o avanço da dominação européia sobre o mundo e nem frearam os interesses da classe burguesa insurgente, a mola mestra do expansionismo colonial. No campo da religião, a burguesia, enquanto elemento substancial na formação e consolidação do Estado moderno, divide-se em católica e protestante, e essa divisão é marcada por conflitos sangrentos de fundo religioso, notadamente no final do século XVI, estando esses confrontos cingidos nas beiradas pelas tensões do sagrado, mas alimentados em seus pontos essenciais pela dissidência dos interesses políticos e econômicos em jogo, valendo lembrar como exemplo dessas disputas políticas entre católicos e protestantes o episódio sangrento conhecido como “A Noite de São Bartolomeu”, ocorrido na madrugada de 24 de agosto de 1572, quando, na França, milhares de protestantes foram eliminados pela fúria católica, com o apoio do Estado francês e as bênçãos do Papa Gregório XIII.

No tocante aos conflitos entre Igreja e burguesia, Max Weber (2004, p. 393-394) assinala que:

O desenvolvimento da moderna democracia burguesa e do capitalismo modificou consideravelmente as condições da dominação hierocrática. Primeiro, ao que parece, quase sempre em desfavor dela. O capitalismo seguiu sua marcha triunfal contra o protesto e, não raro, contra a resistência do clero. Sua portadora, a “burguesia”, — as camadas da “grande burguesia” —, emancipou-se progressivamente de sua união histórica com os poderes hierocráticos: tanto a regulamentação hierocrática da vida quanto as reservas da hierocracia em relação às modernas ciências naturais, portadoras do fundamento técnico do capitalismo, bem como o crescente racionalismo de uma vida progressivamente transparente e dominável viraram-se cada vez mais contra os portadores dos dons mágicos de dispensar graça e, sobretudo, contra as pretensões da hierocracia, com sua natureza autoritariamente orientada nas autoridades tradicionais. E não são, de modo algum, como se prefere supor, inclinações antiéticas ou aéticas e libertinas das camadas burguesas ascendentes que entram neste processo: com a “trouxidão” ética que é específica das camadas feudais, sempre que se sentem seguras de sua dominação, a Igreja, em grande parte, pactuou por meio do instituto da confissão. Ao contrário, é precisamente a ética rigorista do racionalismo burguês que, em última instância, se volta contra a hierocracia, pois esta põe em perigo o poder de “atar e desatar” da Igreja e o valor da dispensa de graça e indulgência, sendo por isso, desde sempre, tratada pela hierocracia como um dos caminhos que conduzem à heresia, desde que não se encaixe na forma de ascese controlada pela Igreja. A proteção da Igreja é procurada agora por todas as camadas tradicionalistas ameaçadas pelo capitalismo e pelo poder da burguesia: a pequena burguesia, a nobreza e — depois de acabar a época da aliança do poder principesco, de seu poder, e o capitalismo, começando a perecer perigoso o apetite pelo poder da burguesia — também a monarquia.

O pensamento político vitorioso que se arrastou a partir do século XVI percorreu os diferentes meandros da sociedade civil e criou uma nova ordem estatal, de cunho nitidamente racional<sup>49</sup>, fazendo com que a propagação dessas correntes de pensamento, no tocante ao exercício do poder, encontrasse eco e resistência no século vindouro. De fato, enquanto as idéias de Locke ganham força no mundo moderno, inspirando a Revolução Americana e também a Revolução Francesa, os adeptos do absolutismo, na forma preconizada por Hobbes, vêem cabeças rolares no cadafalso erguido pela fúria jacobina.

---

<sup>49</sup> Norberto Bobbio assinala: “Segundo uma tradição consolidada, a concepção positiva do Estado tem como arquétipo o *Eu zen* (o *bonum vivere*) de Aristóteles, retomado pela filosofia escolástica em seguida à tradução latina da *Política* (segunda metade do século XIII): a *pólis* existe “para tornar possível uma vida feliz”[ *Política*, 1252b, 30]. Mas culmina na concepção racional do Estado que vai de Hobbes, através de Spinoza e Roussaeu, a Hegel: racional porque é dominada pela idéia de que fora do Estado existe o mundo das paixões desenfreadas ou dos interesses antagônicos e inconciliáveis, e de que apenas sob a proteção do Estado o homem pode realizar a própria vida de homem de razão” (Bobbio, 1987, p.132).

## **CAPÍTULO IX**

### **AVANÇO E TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO MODERNO**

O Estado moderno, nas suas primeiras formas diferentes de existência (Monarquia Parlamentarista e Monarquia Absolutista) singra mares, invade e abocanha territórios longínquos, marcando seu expansionismo colonialista pelos interesses da burguesia mercantil, cujo fortalecimento e organização receberam agasalho do ordenamento jurídico, sem o que seriam improváveis as conquistas de além-mar.

A pujança e solidificação das bases do Estado moderno estão associadas indissoluvelmente ao avanço das atividades mercantis desenvolvidas pelas companhias de fretamento, que não só tinham o apoio e proteção do Estado, mas a ele se integravam como parte genuína da estrutura organizacional, proporcionando com suas operações ultramarinas o avanço dos seus interesses comerciais, bem como a extensão dos poderes da autoridade estatal sobre territórios distintos daquele que formava o Estado-nacional.

O avanço das atividades comerciais fez surgir uma organização empresarial mais complexa e melhor aparatada, protegida pelo Estado, o mais expressivo arauto dos interesses mercantilistas. A propósito, explica Galbraith:

Para negócios em uma cidade ou região comercial limitada, a empresa do mercador, com maior ou menor grau de organização, era suficiente. Mas para operações de além-mar — compra e venda de mercadorias a grande distância, em terras primitivas ou culturalmente diferentes — algo mais agigantado era necessário. Em consequência, no início do século XVII surgia a maior realização organizacional do capitalismo mercantil, as companhias de fretamento. Essas companhias, originalmente grupos provisórios de mercadores para uma determinada viagem ou expedição, logo desenvolveram uma estrutura

sólida e sofisticada. Em conformidade com a doutrina mercantilista, recebiam a concessão de um monopólio do comércio nas regiões em que ingressavam. Eram também de algo similar à imortalidade. A Companhia das Índias Orientais — a *Governor and Company of Merchants of London*, que comerciava nas Índias Orientais — recebeu carta-patente de Elisabeth I no último dia de 1600 e sobreviveu durante 274 anos; a Companhia da Baía de Hudson, mais imaginativamente intitulada *Governor and Company of Adventures of England*, que negociava na Baía de Hudson, recebeu sua carta de Carlos II em 1670 e, naturalmente, ainda existe (op. cit. p. 109).

A simbiose entre Estado e burguesia mercantil está clara no contexto político do Estado que se forma a partir do século XVI, de modo que a atividade comercial, protegida pelo Estado, encontra-se organizada pela classe que a domina. Nessa linha, a afirmação e o desenvolvimento da atividade mercantil decorrem não só da vivacidade dos mercadores, mas da conjugação dessa capacidade empreendedora com as medidas adotadas pelo Estado absolutista em seu favor, por meio das quais promove a regulamentação do comércio e o protege contra a concorrência, especialmente a estrangeira. Essas medidas, obviamente, beneficiam as atividades nacionais e fortalecem o ente estatal, cujo poder de interferência nos negócios privados é manifesto, como ocorreu, por exemplo, na França de Luís XIV, o conhecido “Rei Sol”, ícone do absolutismo, a quem se atribui a frase “O Estado sou Eu”, que, pelas mãos e idéias de Colbert, introduziu reformas na administração francesa, com o propósito de fortalecer a atividade mercantil.

Entretanto, em *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*, Adam Smith (1723–1790), economista escocês, crítico da doutrina mercantilista, assinala que:

O sistema que representa a produção da terra como a única fonte da renda e da riqueza de cada país [sistema fisiocrata], tanto quanto sei, nunca foi adotado por nenhuma nação e atualmente só existe nas especulações de algumas poucas pessoas da França dotadas de grande erudição e talento. Certamente, não valeria a pena examinar à saciedade os erros de um sistema que nunca trouxe nem provavelmente nunca trará nenhum prejuízo em parte alguma do mundo. Não obstante isso, procurarei explicar, da maneira mais clara que puder, as linhas gerais desse sistema tão engenhoso.

O Sr. Colbert, famoso ministro de Luís XIV, era homem probo, de grande atividade e de grande conhecimento de detalhes, bem como de grande experiência e acuidade no exame das coisas públicas, em resumo, de habilidades extremamente adequadas para metodizar e bem ordenar o recolhimento e o gasto da renda pública. Infelizmente, esse ministro havia aceito todos os preconceitos do sistema mercantil, por sua natureza e essência um sistema de restrições e normas que dificilmente poderia deixar de agradar a um homem de negócios laborioso e diligente acostumado a ordenar os diversos departamentos das repartições públicas e a determinar os necessários controles e verificação para confinar cada um deles a sua própria esfera. Quanto à atividade e ao comércio de um grande país, procurou regulá-los segundo o mesmo

modelo dos departamentos de uma repartição pública; e, ao invés de deixar a cada um atender a seu próprio interesse à sua maneira, na linha liberal de igualdade, liberdade e justiça, conferiu a determinados setores de atividade privilégios extraordinários, submetendo outros a restrições igualmente extraordinárias. Ele não somente estava disposto, como outros ministros europeus, a estimular mais a atividade das cidades do que a do campo, senão que, com o fim de apoiar a atividade das cidades, chegava até mesmo a aviltar e manter baixa a atividade agrícola. Para tomar barato o preço dos mantimentos para os habitantes das cidades e assim estimular as manufaturas e o comércio exterior, proibiu inteiramente a exportação de cereais, excluindo dessa forma os mercadores do campo de todo mercado externo (Smith, 1985, vol. II, p. 129)

Como se vê, a interferência do Estado no campo econômico, consoante o modelo do absolutismo mercantilista, já não é vista como medida benéfica aos interesses da classe que detém o poder econômico, além do que as ações restritivas resultantes de uma economia dirigida representam obstáculo manifesto ao desenvolvimento das nações.

Adam Smith propõe a doutrina do *laissez faire, laissez passer* (deixa fazer, deixa passar), defendendo a prática do livre comércio sem os regulamentos e as amarras do poder estatal, sustentando que, para o bem e o progresso da sociedade, os negócios devem ficar a cargo da “mão invisível” do mercado, sem interferências do rei e seus ministros, apregoando a supressão de impostos, reservando ao Estado o papel de protetor da propriedade e da liberdade econômica. Enfim, o mercado e as forças que o regem dispensam a interferência do Estado para atingir a riqueza e o bem-estar dos indivíduos competidores. Estes agem em busca do interesse próprio, mas, ao final, em razão das atividades produtivas desenvolvidas por eles no meio social, promovem o bem comum e a felicidade individual.

Esse novo pensamento econômico contraria e solapa o interesse político do Estado absolutista, à medida que sustenta a não-intervenção estatal no mundo dos negócios, impondo, desse modo, limitações visíveis ao poder do soberano, quebrando, inevitavelmente, a espinha dorsal da doutrina mercantilista, sustentáculo do Estado absoluto<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> “Com a formação da classe mercantil burguesa, que luta contra os vínculos feudais pelo comércio livre, antes no interior do Estado, depois também no exterior, a sociedade civil — como esfera das relações econômicas que obedecem a leis naturais objetivas, que deveriam se impor sobre as leis estabelecidas pelo poder político (conforme a doutrina fisiocrática), ou considerada regulada por uma racionalidade espontânea (conforme a doutrina do mercado e da mão invisível de Adam Smith e dos economistas clássicos) —, pretende desvencilhar-se do abraço mortal do Estado e, enquanto esfera autônoma que possui leis de formação e de desenvolvimento próprios, apresenta-se como limite à esfera de competência do poder político, aliás, tende a reduzi-la cada vez mais às funções meramente protetoras dos direitos dos proprietários e repressivas dos crimes contra a propriedade. Disso nasce a doutrina segundo a qual o Estado que governa melhor é aquele que governa menos, hoje chamada doutrina do “Estado mínimo”: doutrina que forma o

Trindade (2002, p. 40) assinala com precisão:

Essas demandas do liberalismo econômico colidiam de frente com o pensamento mercantilista dos governos europeus da época — caracterizado pelo intervencionismo estatal, protecionismo diante do comércio exterior e ênfase no aumento de reservas de metais preciosos — que impedia a livre circulação de mercadorias e a livre competição no mercado internacional.

Esse pensamento havia sido útil a uma fase muito inicial do desenvolvimento do capitalismo, mas agora a burguesia (ao menos sua camada mais alta) passava a percebê-lo como obstáculo à expansão que buscava.

Esse vasto conjunto de idéias (certamente mais vasto do que o aqui exemplificado) acabou propiciando fundamentos teóricos e elevando a um patamar de sofisticação intelectual a ideologia intuitiva, "contábil" e prática da burguesia, abrindo caminho para essa classe apresentar-se perante a sociedade como portadora legítima de interesses universais.

Não era somente no campo da economia que as idéias se agitavam e contrariavam as regras que davam sustentação ao mercantilismo. Não bastasse isso, pensadores e filósofos do século XVIII desferiam golpes certos e profundos contra o modelo de exercício do poder político do Estado absolutista, apontando desequilíbrios e contradições nas estruturas que lhe davam sustentação, insurgindo-se contra os privilégios e abusos reinantes na órbita estatal, cuja organização se achava dominada por classes (aristocracia e o clero) que continuavam a gozar de vantagens e privilégios adquiridos no mundo feudal.

No período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, a maioria dos países da Europa adotava a monarquia absoluta<sup>51</sup>, de tal modo que o poder político, como já se falou, concentrava-se nas mãos dos reis, e era exercido, porém, sem levar em conta a importância crescente da classe burguesa na economia, situação que aprofundava as diferenças entre os interesses políticos da classe detentora do poder na esfera econômico e aquelas classes que estavam instaladas no comando da vida estatal.

Efetivamente, Trindade (2000, p.27-28) esclarece que:

As relações capitalistas fervilhavam por quase toda parte do continente, a burguesia exalava otimismo quanto a seu futuro, a ideologia do progresso

---

núcleo forte e resistente, e por isso sempre atual, do pensamento liberal, do final do século XVIII aos nossos dias” (Bobbio, *Teoria Geral da Política*, p. 225-226).

<sup>51</sup>.Nessa época, a Inglaterra era detentora de um vasto império colonial e adotava a monarquia parlamentarista, com limitações aos poderes do rei; é também na Inglaterra desse período que se verifica intenso desenvolvimento tecnológico (invenção da fiandeira e do tear mecânico, produção de ferro com carvão de coque, fabricação de navios e locomotivas movidos a vapor), substituindo a produção manufaturada pela produção industrial de grande escala; é tempo da chamada Revolução Industrial.

contínuo era sua música. Contudo, por mais obsoletos que parecessem em face da economia existente, muitos (não mais todos) dos laços políticos, jurídicos, culturais e ideológicos do velho feudalismo persistiam como fator de atraso. Reis, nobres e padres teimavam em ver-se ainda como há quinhentos, mil anos. Resistiam tenazmente ao desaparecimento da velha estrutura política feudal — marcada, repitamos, pela estratificação social baseada no privilégio de nascimento.

Embora pudessem ser encontradas na Europa continental setecentista diferenças decorrentes de desenvolvimentos e tradições próprias de cada país, podemos tomar o exemplo, razoavelmente representativo, da França às vésperas da Revolução de 1789. Persistia ainda um divisor de águas histórico em sua população, separando os servos [...] das pessoas livres. Estas últimas, por sua vez, continuavam divididas, de modo geral, em três estamentos sociais (chamados, à época, de "estados"), primeiro estado (clero), segundo estado (nobreza) e terceiro estado (plebeus livres em geral).

O autor cita Michel Mialle (Introdução crítica ao direito, p.264), para explicar o funcionamento das várias estruturas sociais ainda vigentes na Europa do final do século XVIII:

Pode-se simbolizar esta estrutura política por uma pirâmide. Cada uma das ordens (clero, nobreza, terceiro estado) é a expressão de uma função no seio da sociedade.

O clero é encarregado do culto e das atividades que lhe estão ligadas no espírito da época (ensino, saúde, assistência etc.); à nobreza incumbe a obrigação de administração e de defesa do grupo social; o terceiro estado ocupar-se-á da vida econômica da sociedade. O que é preciso notar é que cada uma destas categorias políticas é regida por regras de direito específicas. O clero tem suas próprias jurisdições, tal como a nobreza; o imposto não é devido nem pelo clero, nem pela nobreza, enquanto é pesadamente cobrado sobre os rendimentos do terceiro estado”.

Mais adiante, o autor enfatiza: “Atenção para o "detalhe": "...o terceiro estado ocupar-se-á da vida econômica da sociedade..." Mas quem era exatamente o terceiro estado?

Resposta: era quase toda a população livre, excetuados nobres e padres, os camponeses, o pequeno e incipiente proletariado urbano, os artesãos, os lojistas, os professores, os advogados, os funcionários públicos, todos os profissionais e produtores de todos os ramos, os mercadores, enfim, todos os que trabalhavam, produziam ou dirigiam a economia, aí incluída a burguesia propriamente dita. O primeiro e o segundo estados eram parasitários, mas detinham todo o poder político e aferravam-se aos resquícios de seus privilégios econômicos (ibidem, p. 27-28).

É nesse contexto que, na França — considerada o centro da civilização européia —, nas últimas décadas do século XVIII, em decorrência da opressão das velhas instituições do passado (clero e aristocracia) viceja a possibilidade do surgimento de uma nova ordem, a ser estabelecida com a necessária criação de um conjunto de leis que assegure não só a liberdade, mas também que ofereça segurança e proporcione a felicidade geral ao povo. A partir dessas idéias e necessidades, surgiram pessoas movidas por objetivos

revolucionários, propensas a romper com o modelo político de desigualdade estabelecido pelo absolutismo. A propósito, num artigo intitulado *Estado Social e Político da França antes e depois de 1789*, inserido na obra *Igualdade Social e Liberdade Política*, escreveu Aléxis de Tocqueville (1988, p. 84):

Na França, em fins do século XVIII, o princípio da desigualdade dos direitos e das condições regulava ainda de maneira despótica a sociedade política. Os franceses não só tinham uma aristocracia, mas também uma nobreza, isto é, que de todos os sistemas de governo baseados na desigualdade, havia conservado o mais absoluto e, atreveria-me a dizer, o mais intratável. Era preciso ser nobre para servir o Estado, pois sem título de nobreza não se poderia estar próximo ao príncipe, já que as frivolidades da etiqueta proibiam que se tivesse contato com os plebeus.

Os franceses da classe média (integrantes da burguesia daquele país) ressentiam-se por terem um governo ultrapassado e tirânico, se comparado, por exemplo, com o governo da Inglaterra, que adotava a monarquia parlamentarista, limitando os poderes do rei, além do que, no aspecto econômico e tecnológico, vivenciava um grande crescimento, em razão da chamada Revolução Industrial<sup>52</sup>, promovendo riqueza e influência do Império Britânico em todo o mundo. A Inglaterra era, por assim dizer, um bom exemplo a ser seguido pelos

---

<sup>52</sup> “Embora em meados do século XVIII a Europa ainda fosse um continente predominantemente agrícola e a maior parte de seu povo analfabeto, era considerada o centro comercial e intelectual do mundo moderno. Os mercadores europeus eram vistos como os principais manufaturadores e comerciantes do mundo, as grandes descobertas marítimas forneciam riquezas, a atividade bancária era bem desenvolvida e, assim, o resto do mundo se curvava às exigências da Europa.

O crescimento populacional das cidades da Europa setecentista foi um dos elementos significativos para que a Revolução Industrial ocorresse naquele continente, período em que havia um excedente número de homens, mulheres e crianças que trabalhavam na manufatura de alguns bens, em suas próprias casas ou nas fábricas.

Vale salientar que a economia inglesa havia progredido mais que a de qualquer outro país e os trabalhadores ingleses, ainda que mal remunerados, gozavam de um padrão de vida superior em relação aos seus colegas do restante da Europa.

A Revolução Industrial foi mais do que um episódio importante na história econômica e tecnológica do mundo. Ela contribuiu para reformular a vida de homens e mulheres, primeiro na Grã-Bretanha, depois na Europa continental e nos Estados Unidos e, por fim, em grande parte do mundo. As conseqüências foram o aumento da escala de produção com o sistema fabril e o êxodo de milhões de pessoas do interior para as cidades. Depois de migrarem, esses homens e mulheres tinham de aprender um novo estilo de vida e organizar-se de acordo com o apito da fábrica e sobreviver nos cortiços e sofrer as privações de alimentação e conforto. No entanto, tal como a classe média, a classe trabalhadora dividia-se em vários subgrupos ou categorias, determinadas neste caso pela qualificação profissional, salários e local de trabalho.

A classe média (burguesia) urbana que surgiu nesse período não era de modo algum uma unidade homogênea, em termos de ocupação ou de renda, era uma categoria tão ampla que incluía desde os príncipes do comércio, comerciantes, humildes lojistas, técnicos e projetistas, famílias industriais, financistas, banqueiros, capitalistas, burocratas, profissionais liberais e todos aqueles que direta ou indiretamente dependiam da atividade fabril. Mas não havia trabalho para todos, era grande o excedente da mão-de-obra desempregada, faceta que propiciou a imigração para as Américas.

Em que pese o desenvolvimento que a industrialização proporcionava, os muitos problemas sociais já eram sentidos pela classe média que se via cercada de incertezas. A capacidade profissional de todos os envolvidos nesse processo era colocada em prova, uma vez que seus talentos específicos valiam como elemento fundamental na preservação do *status* social que cada um havia conquistado” (Burns, 2005, vol. II, p. 256)

franceses, mas, para isso, urgia aniquilar os poderes do rei e a estrutura de dominação que o cercava.

Os franceses almejavam o crescimento econômico e o desenvolvimento tecnológico; desejavam, obviamente, estar em condições de concorrer como os ingleses e, tal qual o país concorrente, substituir a produção manufaturada pela produção industrial em grande escala, para oferecer seus produtos ao mercado mundial. No entanto, o atraso político e a crise econômica que os consumia retardavam essa possibilidade e faziam enfurecer o povo francês, convencido de que vivia num país com grande possibilidade de desenvolvimento, mas que se achava mergulhado num quadro de regresso econômico, sem benefícios aos cidadãos. A lógica do absolutismo, tanto no campo econômico, como no político, já não mais representava os interesses da maioria dos franceses, maioria essa que, ao longo dos séculos, mudava sua concepção sobre o poder e sua forma de exercício, à medida que suas pretensões deixavam de ser atendidas pelo soberano.

É nesse quadro que o burguês, o homem novo referido pelos pensadores iluministas<sup>53</sup>, investe e luta contra os privilégios da nobreza, hasteando sua bandeira com o ideal de liberdade e divulgação da cultura e educação, avanço do comércio, da tecnologia e revisão do sistema fiscal etc.

Essa legião de descontentes formou grupos revolucionários inspirados a partir das teorias liberais de escritores como Locke, Voltaire e Montesquieu, bem como pela teoria democrática de Rousseau<sup>54</sup>. Embora essas teorias revelassem pontos antagônicos, o certo é que se achavam permeadas de elementos comuns, pois se baseavam na premissa de que o Estado é um mal necessário e de que o governo repousa numa base contratual. Além do que sustentavam os direitos fundamentais do indivíduo. Esse movimento revolucionário que se instalou na França expressa os mais elevados interesses da burguesia, dentre os quais podemos destacar o interesse econômico, e a *Declaração dos Direitos do Homem*, redigida em 1789, é o ponto mais alto da demonstração desses interesses.

O panorama da realidade social e econômica vivida pelos franceses era de insatisfação geral, propício ao desencadeamento de um movimento revolucionário capaz de despertar toda a Europa e atravessar os limites de suas fronteiras, afirmando o

---

<sup>53</sup> No Capítulo X abordaremos aspectos importantes do pensamento iluminista.

<sup>54</sup> “Rousseau foi o filósofo da miséria da civilização. Foi um romântico num mundo que perdia os laços com o classicismo. Foi um republicano por sua convicção emocional do valor do homem comum. Virou as costas para a ciência num mundo que se voltava para ela. Mas seu ataque à sociedade pôs seus partidários na defensiva e inspirou a experimentação e a reforma” (Morris, 2002, p. 213).

descontentamento que já ocupava o espírito dos europeus há vários decênios contra o absolutismo; e quando os revolucionários franceses se ergueram contra o absolutismo, pregaram não somente os ideais anunciados pelos filósofos do século XVIII, como também os ideais da aristocracia inglesa de 1688 e dos revolucionários americanos de 1776, inspirados nas idéias inovadoras e antiabsolutistas defendidas por John Locke.

Enfim, as contradições e desigualdades alimentadas pelo Estado absolutista, contrárias às forças e aos interesses da nova classe social ascendente, originaram as lutas que marcaram a derrocada irreversível do Antigo Regime e o surgimento conseqüente do Estado Democrático moderno, figurando a Revolução Francesa (1789) como o mais emblemático movimento político-social representante dessa nova ordem política. Nas palavras de Dallari (1973, p. 128-129):

O Estado Democrático moderno nasceu das lutas contra o absolutismo, sobretudo através da afirmação dos direitos naturais da pessoa humana. Daí a grande influência dos jusnaturalistas, como LOCKE e ROUSSEAU, embora estes não tivessem chegado a propor a adoção de governos democráticos, tendo mesmo ROUSSEAU externado seu descrédito neles. De fato, após admitir que o governo democrático pudesse convir aos pequenos Estados, mas apenas a estes, diz que “um povo que governar sempre bem não necessitará de ser governado”, acrescentando que jamais existiu verdadeira democracia, nem existirá nunca. E sua conclusão é fulminante: ‘Se existisse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Tão perfeito governo não convém aos homens’. Apesar disso tudo, foi considerável a influência de ROUSSEAU para o desenvolvimento da idéia de Estado Democrático, podendo-se mesmo dizer que estão em sua obra, claramente expressos, os princípios que iriam ser consagrados como inerentes a qualquer Estado que se pretenda democrático.

O arsenal ideológico construído naquele final de século XVIII não se revestia de sinais de originalidade, posto que, cem anos antes, Locke combateu em seus escritos a estrutura política do absolutismo, anunciando limitações ao poder do rei, elevando o poder legislativo à condição de poder supremo, incumbido de exercer o governo da maioria para assegurar a liberdade dos cidadãos, idéias que inspiraram Montesquieu (1689 - 1721) a elaborar a doutrina da separação dos poderes, visivelmente contrária ao modelo de poder político vigente na maioria dos países europeus. Nessa linha, escreve o pensador francês:

A liberdade política, em um cidadão, é essa tranquilidade de espírito que decorre da opinião que cada um tem de sua segurança; e, para que se tenha essa liberdade, cumpre que o governo de tal modo que um cidadão não possa temer outro cidadão.

Quando em uma só pessoa, ou em um mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não pode existir liberdade, pois se

poderá temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado criem leis tirânicas para executá-las tiranicamente.

Também não haverá liberdade se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do executivo. Se o poder executivo estiver unido ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria o legislador. E se estiver ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.

Tudo então estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou o dos nobres, ou o do povo, exercesse estes três poderes: o de criar as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes e as querelas dos particulares (Espírito das Leis, p. 166).

Pode-se afirmar que as estruturas ideológicas que formaram o Estado moderno, democrático, antiabsolutista, estão bem atadas pelos valores do liberalismo, tanto no campo econômico como no político, e são esses mesmos valores e idéias que, em diferentes momentos históricos, promoveram a ruptura no exercício do poder político. De fato:

É através de três grandes movimentos político-sociais que se transpõem do plano teórico para o prático os princípios que iriam conduzir ao Estado Democrático: o primeiro desses movimentos foi o que muitos denominam de Revolução Inglesa [1640 - 1688], fortemente influenciada por LOCKE e que teve sua expressão mais significativa na *Bill of Rights*, de 1689; o segundo foi a Revolução Americana, cujos princípios foram expressos na Declaração de Independência das treze colônias americanas, 1776; e o terceiro foi a Revolução Francesa, que teve sobre os demais a virtude de dar universalidade aos seus princípios, os quais foram expressos na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, sendo evidente nesta a influência direta de ROUSSEAU (Dallari, 1973, p.129).

Não podemos ignorar que, nessa luta contra o absolutismo, o povo inglês foi pioneiro, pois exigiu ao longo de sua história o reconhecimento de seus direitos, enfrentando o poder real e conferindo maiores poderes ao parlamento. Vejamos:

Já em 1215, em pleno feudalismo, os barões ingleses rebelados impuseram ao rei João Sem Terra a *Magna Charta Libertatum*, documento de restrições ao poder do soberano que, excetuados os servos, garantia a “todos os homens livres do reino” (nobres, grandes mercadores, eclesiásticos e burgueses das cidades) várias liberdades e garantias. A mais famosa delas, inscrita no artigo 39, foi antecessora do moderno *habeas corpus*, proibia que homens livres fossem presos, exilados ou tivessem bens confiscados, “a não ser mediante um julgamento regular por seus pares ou conforme a lei do país”. A *Magna Charta* foi confirmada dezenas de vezes por outros reis nos séculos seguintes, embora, após a Guerra das Duas Rosas (1455-1485), Henrique VII tenha recuperado a autoridade real sobre aquelas classes. Outro documento histórico no mesmo sentido foi a *Petition of Right*, de 7 de junho de 1628, pela qual, em outra situação de confronto, os representantes da aristocracia, da burguesia e da Igreja, requereram ao rei que não fossem baixados tributos sem autorização do Parlamento, nem aplicadas penas de morte ou de mutilação sem o devido

processo legal. O contencioso se reacendeu quando o rei Carlos I (1625-1649), após desentendimentos sobre religião e impostos, dissolveu o Parlamento. Em 1640, os escoceses se revoltaram contra a anexação de seu país pela Inglaterra (ocorrida em 1603), e o mesmo rei convocou de novo o Parlamento para votar recursos necessários para sufocar a rebelião. O Parlamento recusou-se. Deflagrada a guerra civil, as forças do Parlamento, lideradas por Oliver Cromwell, venceram, proclamaram a república e executaram Carlos I em 1649. Em 1660, houve a restauração da monarquia, que tentou reaver poderes absolutos, mas a resistência da burguesia e da aristocracia conduziu ao *Habeas Corpus Amendment Act*, de 1679, pelo qual esse instituto da *common law* tornou-se lei. As tensões com a monarquia prosseguiram até que, em 1688, a Revolução Gloriosa definiu a correlação de forças, o Parlamento, dominado por uma aliança da alta burguesia com a nobreza anglicana liberal, apoiou o príncipe Guilherme de Orange, que destronou militarmente seu sogro, o rei Jaime II. Essa união da maioria das classes dominantes no Parlamento possibilitou-lhes mobilizarem as classes populares em seu favor, sem perder o controle sobre elas - ao contrário do que quase se passaria na França - e acarretou a substituição revolucionária do absolutismo por uma monarquia constitucional. Foi, então, assinado o *Bill of Rights*, "Declaração de Direitos", que reiterou os direitos individuais e firmou a supremacia institucional de um parlamento bicameral na Inglaterra. Implantou-se a liberdade de imprensa, a livre iniciativa econômica desvencilhou-se de restrições anteriores, e logo desenvolveram-se outras reformas que permitiram à acumulação privada de lucro erigir-se em meta dominante das políticas governamentais" (José Damião de Lima Trindade, ob. cit., p. 82-83).

Esses movimentos revolucionários contrapõem-se ao poder absoluto do rei e rompem com a ordem política vigente, para transferir ao povo, por meio daqueles que devem representá-lo, o exercício do poder soberano de fazer as leis que regularão a vida dos homens dentro do Estado, submetendo-os não mais ao poder exclusivo do rei, mas ao poder que decorre da "vontade geral", criadora de leis iguais para todos os cidadãos, investindo a soberania não mais nas mãos do poder absoluto, mas no corpo da nação, por meio da maioria do povo.

A propósito, numa abordagem histórica sobre a teoria jurídico-política da soberania, Micheal Foucault revela as transformações e os diferentes papéis que as relações sociais destinaram a esse mecanismo de poder:

Ela [a soberania] desempenhou quatro papéis. Antes de tudo, referiu-se a um mecanismo de poder efetivo, o da monarquia feudal. Em segundo lugar, serviu de instrumento, assim como de justificativa, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Em terceiro lugar, a partir do século XVI e sobretudo do século XVII, mas já na época das guerras de religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou tanto num campo como no outro, tendo sido usada em duplo sentido, seja para limitar, seja, ao contrário, para reforçar o poder real: nós a encontramos tanto entre os católicos monarquistas, como entre os protestantes anti-monarquistas; entre os protestantes monarquistas mais ou menos liberais como também entre os católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia; tanto funciona nas mãos de aristocratas como nas dos parlamentares; tanto entre os representantes do poder real como entre os últimos

vassalos. Em suma, ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em relação aos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. Finalmente, é ainda esta teoria da soberania, reativada a partir do Direito Romano, que encontramos, no século XVIII, em Rousseau e seus contemporâneos, desempenhando um quarto papel: trata-se agora de construir um modelo alternativo contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, o das democracias parlamentares. É este mesmo papel que ela desempenha no momento da Revolução Francesa.

Se examinarmos estes quatro papéis dar-nos-emos conta de uma coisa: enquanto durou a sociedade de tipo feudal, os problemas a que a teoria da soberania se referia diziam respeito realmente à mecânica geral do poder, à maneira como este se exercia, desde os níveis mais altos até os mais baixos. Em outras palavras, a relação de soberania, quer no sentido amplo quer no restrito, recobria a totalidade do coro social. Com efeito, o modo como o poder era exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito. Mas, nos séculos XVII e XVIII, ocorre um fenômeno importante: o aparecimento, ou melhor, a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes, o que é absolutamente incompatível com as relações de soberania.

Este novo mecanismo de poder apóia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano. Finalmente, ele se apóia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina. (*Microfísica do Poder*, 2006, pp. 187-188).

Essa nova realidade acerca da soberania já se fazia presente na Inglaterra, palco da Revolução Industrial. Mas a França do século XVIII, diferentemente do que acontecia com a Inglaterra, vivenciava um outro cenário, inteiramente desfavorável ao regime absolutista, de tal modo que a situação crítica daquele país facilitou e permitiu a afirmação de idéias revolucionárias e o conseqüente rompimento com a ordem política vigente. Sobre esse tema, relata José Damião de Lima Trindade (2002, pp 33-34):

É importante notar que o absolutismo francês vivia horas difíceis nos anos 80 do século XVIII, decorrentes do envolvimento em guerras com a Inglaterra — na Guerra dos Sete Anos (1756-1763) perdeu para a Inglaterra as possessões da América do Norte —, do esbanjamento e da ostentação da Corte, tudo isso gerando gastos excessivos, inflação e crescente endividamento do país. Nesse contexto de grave crise social e econômica, o soberano propõe a igualdade fiscal entre todos os proprietários, pequenos ou grandes. O clero e a nobreza se insurgem e pressionam o rei a convocar para o ano seguinte, 1788, a assembléia dos “Estados Gerais”, cuja última reunião ocorrera em 1614. Os representantes do Terceiro Estado, contrariando a aristocracia, não aceitam que a assembléia, a se reunir em maio de 1789, adote a forma de composição e de votação do passado, isto é, o mesmo número de representantes para as três “ordens”, de tal modo que as três ordens se fundem numa só plenária, constituindo uma

Assembléia Nacional, passando a valer o voto por cabeça. É o coroamento da *liberdade* e da *igualdade*, como queria Rousseau, não somente no estado de natureza, mas também no estado de sociedade; é a vitória da burguesia e o fim do absolutismo francês.

O panfleto revolucionário do abade Emmanuel de Sieyès, *Que é o terceiro estado?*, publicado no limiar da Revolução, meses antes de instituída a Assembléia Nacional, pregava: “Que é o Terceiro Estado? Tudo. O que tem sido ele, até agora, na ordem política? Nada. (...) O que é preciso para que uma nação subsista e prospere? Trabalhos particulares e funções públicas. (...) Os trabalhos (particulares que sustentam a sociedade... sobre quem recaem? Sobre o Terceiro Estado. As funções públicas (...) seria supérfluo percorrê-las detalhadamente para mostrar que o Terceiro Estado integra os dezenove vigésimos dela, com a diferença de que se ocupa de tudo o que é verdadeiramente penoso, de todos os cuidados que a ordem privilegiada recusa. Somente os postos lucrativos e honoríficos são ocupados pelos membros da ordem privilegiada. (...) A pretensa utilidade de ordens privilegiadas para o serviço público não passa de uma quimera; pois tudo o que há de difícil nesse serviço é desempenhado pelo Terceiro Estado. Sem os privilegiados os cargos superiores seriam infinitamente melhor preenchidos. (...) Se se suprimissem as ordens privilegiadas, isso não diminuiria em nada a nação; pelo contrário, lhe acrescentaria. Assim, o que é o Terceiro Estado? Tudo, mas um tudo entravado e oprimido. O que seria ele sem as ordens de privilégios? Tudo, mas um tudo livre e florescente. Nada pode funcionar sem ele, as coisas iriam infinitamente melhor sem os outros. (...) O Terceiro Estado abrange, pois, tudo o que pertence à nação. E tudo o que não é Terceiro Estado não pode ser olhado como da nação. (...) Não há, no total, 200 mil privilegiados das duas primeiras ordens [clero e nobreza]. Comparem este número com o de 25 a 26 milhões de almas (...). Mas é difícil convencer as pessoas que só enxergam seus próprios interesses. (...) A nobreza deixou de ser esta monstruosa realidade feudal que podia oprimir impunemente; hoje ela não passa de uma sombra que, em vão, tenta assustar toda nação (...) É tempo de tomar um partido e dizer, com toda força, o que é verdadeiro e justo. (...) Então é por espírito de igualdade que se pronunciou contra o Terceiro Estado a exclusão mais desonrosa de todos os lugares melhores? (...) As leis que, pelo menos, deveriam estar livres de parcialidade também se mostram cúmplices dos privilegiados. Para quem parecem ter sido feitas? Para os privilegiados. Contra quem? Contra o povo. (...) Só há uma forma de acabar com as diferenças que se produzem com respeito à Constituição. Não é aos notáveis que se deve recorrer, é à própria nação. Se precisamos de Constituição, devemos fazê-la. Só a nação tem direito de fazê-la. (...) Então, é o Terceiro Estado que deve fazer os maiores esforços e dar os primeiros passos para a restauração nacional. (...) As circunstâncias não permitem que se seja covarde. Trata-se de avançar ou de recuar. (...) Vão dizer que o Terceiro Estado sozinho não pode formar os Estados Gerais. Ainda bem! Ele comporá uma Assembléia Nacional. (...) Os representantes do Terceiro Estado terão, incontestavelmente, a procuração dos 25 ou 26 milhões de indivíduos que compõem a nação, excetuando-se cerca de 200 mil nobres ou padres. Isso já basta para que tenham o título de Assembléia Nacional. Vão deliberar, pois, sem nenhuma dificuldade, pela nação inteira.

O pensamento que embala as idéias revolucionárias retira a soberania da vontade única exercida pelo rei para transferi-la à *vontade geral*, entendida essa como a vontade coletiva gerada pelo pacto social visando o interesse comum, e que se revela por meio da lei, instrumento da racionalidade do povo, resultante do direito do voto, cujo exercício objetiva não a conquista do interesse particular (ainda que seja a soma de todos os interesses particulares), mas a busca do interesse comum a ser perseguido pelo Estado.

Aliás, Rousseau (2000, p. 41) sustentava:

[...] é sempre reta a vontade geral e tende sempre à pública utilidade; mas não se segue que tenham sempre a mesma inteireza as deliberações do povo. Sempre se quer o próprio bem, mas nem sempre se vê: nunca se corrompe o povo, mas iludem-no muitas vezes, e eis então quando ele quer o mal. Há comumente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só fita o interesse comum; aquela só vê o interesse, e não é mais que uma soma de vontades particulares; porém quando tiram dessas vontades as mais e as menos, que mutuamente se destroem, resta por soma das diferenças a vontade geral.

Ao analisar os fundamentos ideológicos que proporcionaram a ruptura e ruína do Estado absoluto francês, José Damião de Lima Andrade (2000, pp. 36,38) assim se expressa:

Houve um núcleo dinâmico de idéias, no terreno da filosofia, de que a burguesia se serviu — seletivamente, como se verá — com notável eficiência para seus propósitos revolucionários na França, devido às conseqüências políticas imediatas que dele poderia extrair: o jusnaturalismo, particularmente o jusnaturalismo de base racional.

A suposição da existência de um direito aproximadamente equiparado à noção de Justiça, em forte conexão com a moral e, portanto, mais perfeito do que o direito produzido pelas sociedades humanas, era muito antiga entre os pensadores, deitando raízes em filósofos da Grécia antiga. Sua gênese helênica foi primordialmente laica, na medida em que esse direito superior decorreria da própria natureza, ou da observação do equilíbrio a ela inerente, e não dos deuses, embora também se encontrem na Grécia clássica referências a um direito natural que emanava de deuses. Na Idade Média, ao retomar Aristóteles, São Tomás de Aquino buscou atualizar para o pensamento cristão a idéia desse direito natural (*jus naturae*), esforçando-se para demonstrar sua compatibilidade com a fé, uma vez que a natureza seria obra de criação divina. Mas logo o direito natural seria dessacralizado pelo Iluminismo, substituindo-se progressivamente a natureza em geral (isto é, o mundo físico ou social externo) pela idéia de natureza humana e, especificamente, pela razão humana, fonte interior do conhecimento. O direito, portanto, poderia ser descoberto/produzido pelo espírito humano, desde que se procedesse à sua investigação com os rigores do raciocínio, configurando-se então como expressão moral de possibilidades inalienáveis, universais e eternas do ser humano (os direitos naturais humanos). Essa razão triunfante busca a liberdade, estado primordial do homem; a natureza mostra que os homens nascem iguais, por isso todo privilégio é antinatural; as pessoas podem estabelecer as cláusulas do contrato que institui a sociedade; o indivíduo, portador de direitos imanes (porque naturais), deve ser protegido do poder absoluto pela repartição do poder; a intolerância religiosa abolida, o Estado, governado de acordo com a vontade geral, por isso as leis devem ser as mesmas para todos - e por aí vai [...].

[...] Com Rousseau, cuja influência foi enorme, a filosofia se radicalizou. Montesquieu continuava ligado às prerrogativas dos parlamentares, tendo sido um deles; Voltaire era um burguês abastado, indiferente à miséria popular. Rousseau vai mais longe, atacando a própria sociedade. Tudo o que o homem

tem de bom vem da natureza; todo o mal, da sociedade que o alienou e corrompeu. Mesmo não se podendo voltar ao estado de natureza, ao menos é possível dela se aproximar. Uma boa constituição será, portanto, a que garantir, na medida do possível, a liberdade e a igualdade primitivas'[...] É preciso ler essa brevíssima notícia histórica com cautelas adequadas, as elaborações concernentes ao direito natural foram complexas, múltiplas, contraditórias, muitas vezes contemporâneas entre si — a ponto constituir empreitada de resultado incerto a tentativa de reuni-las numa só 'escola filosófica'. Montesquieu, por exemplo, indica que as leis não surgem da mera vontade humana, mas decorrem de condições sociais, políticas, climáticas etc. — em suma, de um direito natural mais próximo do sentido que lhe atribuíra Aristóteles, ao passo que Rousseau distancia-se dessa noção, enfatizando a natureza especificamente humana e o acordo entre os indivíduos (o contrato social) que funda a sociedade. Para nossa investigação, importa mais fixar o papel social que o jusnaturalismo do século XVIII efetivamente desempenhou, os reflexos que suscitou concretamente na práxis social.

Nesse sentido, é fácil perceber por que essa construção intelectual de um direito natural de base racional, prevalecente entre os grandes pensadores do Século das Luzes, foi socialmente apropriada com muita facilidade pela burguesia revolucionária como arma ideológica de combate. Bastava extrair daí conseqüências políticas muito lógicas, de uso imediato, a razão recusa-se a continuar acatando que mais de 20 milhões de franceses prossigam governados por uma minoria que nada produz e que mantém uma vida de privilégios unicamente pelo privilégio de nascimento. Se a idéia de privilégio não pode ser acolhida pela razão há que se construir uma sociedade constituída por indivíduos livres e iguais, cidadãos (não súditos), todos sujeitos de direitos, submetidos a leis comuns para todos, clamando a nação a soberania para si, não mais para um monarca detentor de poder absoluto. Por isso, '... se o terceiro estado é tudo na sociedade...', a razão rechaça, naturalmente, que ele continue sendo 'nada' na política e no poder[...].

O autor ainda cita Michel Mialle, que diz:

A teoria do direito natural inverte, pois, completamente, a 'pirâmide feudal'. Em lugar de relações verticais (hierarquizadas) instaurar-se-ão relações horizontais (comunidade nascida do contrato social). Deixará de haver ordens correspondendo a funções separadas e desiguais em direitos, não haverá senão homens livres e iguais, quer dizer, cidadãos. Deixará de haver rei no cume da pirâmide para governar os homens, mas a expressão da sua vontade geral, isto é, a lei.

Vale dizer, numa conjuntura de crise, miséria e descontentamento generalizados, a aristocracia francesa insistia em manter seus privilégios, ignorando os reclamos da população e contrariando os interesses da burguesia, o extrato social detentor do poder econômico, mas que estava alijado, efetivamente, do exercício do poder político. Havia uma desconexão entre a opinião pública e as medidas governamentais, diferentemente do que ocorria na Inglaterra, onde se dava uma verdadeira coordenação entre a opinião pública e o governo, o que fazia crescer, ainda mais, o descontentamento Francês, açulado pelas idéias iluministas mais avançadas, que fizeram radicalizar o contraste entre a opinião pública e as decisões políticas, originando a crise revolucionária.

Convém trazer à baila a observação de Tocqueville, revelando aspectos da decadência da nobreza e a ascensão da burguesia na França pré-revolução:

À medida em que a nobreza francesa diminuía em opulência e perdia em poder, outra classe da nação se apoderava rapidamente da riqueza mobiliária e se aproximava do governo. A nobreza assim de duas maneiras, fazendo-se mais frágil absoluta e relativamente. A nova classe em expansão, que parecia querer se erguer sobre suas ruínas, havia tomado o nome de *terceiro estado*.

À primeira vista, poderia se crer que na França as classes médias formavam essa terceira ordem, que se teria situado entre aristocracia e o povo, mas não era assim. O terceiro estado incluía, sim, as classes médias, mas também outras que, por lei natural, lhes eram alheias. Os mais ricos comerciantes, os banqueiros mais opulentos, os industriais mais hábeis, os homens de letras, os sábios, podiam fazer parte do terceiro estado, assim como os pequenos granjeiros, o administrador de províncias, ou o camponês que cultivava a terra. De fato, todo aquele que não era clérigo nem nobre fazia parte do mesmo; havia nele ricos e pobres, ignorantes e letrados. Tinha sua aristocracia e já possuía todos os elementos de um povo, ou melhor, formava já um povo completo, em concorrência com ordens privilegiadas, mas que podia existir sem elas e por si mesmo; tinha suas opiniões, seus prejuízos, suas crenças, seu espírito nacional próprio. Revela-se bem claramente nos cadernos redigidos em 1789 pelo terceiro estado, para servir de instrução a seus deputados. Está quase tão preocupado em não se mesclar à nobreza como está em não se confundir com ele; protesta contra os enobrecimentos por dinheiro que permitiriam a alguns de seus membros introduzir-se nas fileiras dos nobres. Nas eleições que precederam a reunião dos estados gerais, o célebre químico Lavoisier, que quis votar na terceira ordem, foi expulso do colégio eleitoral com base no fato de que, tendo comprado um cargo que outorgava a nobreza, havia perdido o direito de votar com os plebeus.

Assim, o terceiro estado e a nobreza se achavam entremesclados no mesmo território, mas formavam como que duas nações diferentes que, mesmo vivendo sob as mesmas leis, eram mutuamente estranhas. Desses povos, um renovava sem cessar suas forças e as aumentava enquanto o outro as perdia sem ganhar nada.

A criação desse novo povo no interior da nação francesa ameaçava a existência da nobreza e o isolamento em que viviam os nobres agravava ainda mais o perigo (ob. cit. p. 76).

O distanciamento das causas de interesse da população, a incúria e a intransigência da classe política dominante na condução dos conflitos que originaram a revolução de 1789, serviram de poderoso fermento aos ingredientes que levaram à extinção do Estado absolutista francês e a inauguração de uma nova ordem, erguida sobre um poderoso arsenal ideológico construído para negar a visão do mundo social que vigorava na França. Esse novo modelo ideológico agora se sustenta não mais na desigualdade entre os homens, mas na idéia de que todos são iguais perante a lei, permitindo, desse modo, o avanço incansável da burguesia na construção e na condução de uma ordem estatal em que restavam ao rei absolutista e aos seus correligionários somente o tratamento reservado pela lâmina da guilhotina e pela umidade do calabouço.

## CAPÍTULO X

### O TRIUNFO DO ESTADO LIBERAL

A movimentação das idéias entre os séculos XVI e XVIII, passando pelo renascimento, pelas reformas religiosas, pelas revoluções liberais, pelo racionalismo, fez consolidar, após decurso de um longo processo histórico, o que se convencionou chamar de *liberalismo*, sendo a Revolução Francesa (1789) o mais expressivo elemento de divulgação do modelo político que embalava essa nova ordem estatal, cabendo ao pensamento *iluminista* papel de grande importância na difusão dos ideais liberais, os quais propunham ao indivíduo a se sentir livre, a ter plena consciência de si e de seu valor.

O liberalismo amadureceu por conta da série e da soma de fenômenos culturais e sociais que quebraram os esteios de sustentação do mundo medieval, provocando modificações significativas nas relações entre a sociedade e o Estado. E o pensamento iluminista serviu de instrumento para a divulgação e legitimação da ideologia liberal, sustentando a sua racionalidade e acreditando nos seus bons propósitos voltados à prosperidade e a felicidade do homem.

Efetivamente, não podemos discorrer sobre o Estado liberal sem antes considerar a enorme influência dos acontecimentos que ficaram marcados na história do homem como uma verdadeira revolução intelectual, e que afrontaram as idéias tradicionais concernentes a Deus, à existência humana e ao universo, ora questionando-as, ora modificando-as e até desprezando-as. E é nesse caldeirão de questionamentos e afrontas efervescentes que o mundo ocidental vivencia a revolução intelectual denominada Iluminismo (século XVIII), cujas raízes estão fincadas na Renascença e no início da Revolução Comercial (séculos XV e XVI), fenômenos de grande importância para a reestruturação da ordem estatal após a Idade Média. As idéias iluministas fomentaram a Revolução Francesa e a Revolução

Industrial e, conseqüentemente, geraram alterações de grande impacto no modo de pensar e viver das pessoas, desde aquele momento histórico até os dias atuais.

O ideal iluminista se desenvolve especialmente no século XVIII. Este modo de pensar visa estimular a luta da razão contra a autoridade firmada na tradição cultural e institucional, isto é, a luta da “luz” contra as “trevas”, por isso a denominação – iluminismo (Idade ou Século das Luzes)<sup>55</sup>. Não se trata de um sistema fechado de idéias e sim de uma mentalidade, uma atitude cultural e espiritual que foi classificada de movimento intelectual, cujo desenvolvimento não foi promovido apenas por filósofos, mas por grande parte da sociedade da época, em particular da burguesia, dos intelectuais etc. Esses pensadores elaboraram uma nova visão do mundo, isto é, uma visão de mundo racional, mecanicista e em grande parte impessoal, mas ao mesmo tempo humanitária e tolerante.

O movimento iluminista foi difundido por toda Europa no século XVIII, mas seus efeitos foram muito mais marcantes na França, onde a decadência do governo absolutista contribuiu para o nascimento de uma doutrina política e social. Assim, na primeira metade do século XVIII, foram publicados muitos livros e folhetos sobre assuntos de caráter meramente políticos, debatendo em geral propostas de reformas, finalidades e justificativas de governos, reservando à imprensa — que teve grande importância na divulgação das idéias ao tempo das Reformas Religiosas (século XVI) —, o papel de destaque como elemento fundamental para a divulgação do novo pensamento político pregado pelos iluministas. Essa literatura política deu margem para todo tipo de discussões políticas e econômicas que dominaram toda a Europa. Não é exagero dizer que a imprensa, pela capacidade de difundir idéias, figura como um dos mais importantes elementos para a afirmação de uma nova ordem política no mundo ocidental após o século XVI.

Importa frisar que a espinha dorsal do pensamento iluminista reveste-se de um sentido prático e utilitarista, baseado na segurança e na exatidão propostas pelas ciências que, exatamente nesse mesmo período histórico, se desenvolvem a passos largos. A

---

<sup>55</sup> A racionalidade iluminista teve influência de diversos pensadores, artistas e cientistas de diferentes épocas: Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Isaac Newton (1642-1727), Johann Sebastian Bach (1685-1750), Montesquieu (1689-1755), Voltaire – François Marie Arouet (1694-1778), Georges Buffon (1707-1788), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), David Hume (1712-1778), Denis Diderot (1713-1784), Jean D’Alembert (1717-1783), Immanuel Kant (1720-1804), Adam Smith (1723-1790), Gotthold Lessing (1729-1781), marquês de Condorcet (1743-1794), Jean-Paul Marat (1743-1793), Antoine Lavoisier (1743-1794), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1781), Maximilien Robespierre (1758-1794), Georges Jacques Danton (1759-1794), Hegel (1770- 1831).

explicação dessa segurança está no fato de que os iluministas têm na razão uma confiança sem limites e, por isso, querem libertar o conhecimento humano de tudo aquilo que não seja conforme a razão, especialmente se isso procede da tradição ou da história. Por esse motivo, lembra-nos Bobbio: “Kant atribui ao Iluminismo a frase *sapere aude*” (ousar saber).

Quanto ao aspecto religioso, o pensamento iluminista não encara a religião como um mistério, reconhecendo, contudo, a existência de uma esfera sobrenatural e de um deus pessoal e criador do universo, não admitindo a prática de cultos, nem a observância de ritos ou dogmas concebidos pelas religiões organizadas. A religião iluminista se torna um modo de sentir, um íntimo sentimento de comunhão com Deus para proclamar o princípio da tolerância diante dos acontecimentos universais, de modo que a ideologia iluminista adota uma orientação deísta, voltada contra as religiões tradicionais.

Sobre o pensamento que alimenta o ideário da Revolução Francesa, assim se expressa Olavo de Carvalho (2004, pp. 263, 265):

A ideologia prometética que, na esteira do discurso da Revolução Francesa, oferece levemente a todos os homens o desfrute imediato da felicidade terrena tão logo a sociedade se livrasse das peias da religião, toma logo a forma de um apelo lisonjeiro à juventude, para que, rompendo com toda forma de obediência tradicional, se empenhe na conquista audaciosa dos bens deste mundo. Na nova sociedade, o ímpeto destrutivo que fizera a Revolução devia ser canalizado para a busca do sucesso. Daí surge a poderosa imagem mítica que ainda sensibiliza a alma contemporânea: o mito do guiamento celeste em direção ao sucesso, que encontra expressão no primeiro volume de *Wilhelm Meister*<sup>56</sup>. Ao longo do século XIX ele evoluiria, por meio da fusão entre o ocultismo e a ideologia americana da auto-realização, até chegar, no nosso tempo, a tornar-se crença geral das massas ocidentais: hoje não há nas grandes cidades quem não viva segundo a expectativa, declarada ou pressuposta, consciente ou inconsciente, de que um concerto de potências invisíveis dirija cada indivíduo no sentido de sua auto-realização no emprego, no amor e na vida social em geral, sendo por isto os fracassos explicados como desajustes em relação à ordem cósmica. O enxerto de simbolismos orientais nessa ideologia de origem substancialmente maçônica e revolucionária permite explicar os fracassos em razão do *karma*; mas sua contribuição decisiva foi introduzir na moral do homem moderno um novo senso do pecado: na mesma medida em que a função da Providência já não é conduzir os homens à vida eterna, mas satisfazer a seus apetites neste mundo, o pecado não reside mais numa ofensa à dignidade do homem, ou na desobediência a um mandamento divino explícito, e sim no "desequilíbrio".

---

<sup>56</sup> *Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, romance de Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), cujo tema, segundo Olavo de Carvalho, “é a descoberta do caminho pessoal por entre os múltiplos equívocos da vida. A desocultação das forças causais profundas que dirigem a existência individual para a auto-realização e, no mesmo ato, a revelação dos motores ocultos da História: a manifestação de um poder secreto que, de uma forma benevolente, conduz os seres humanos para uma existência produtiva, de acordo com a vocação de cada um.” (ibidem, p. 260).

“Desequilíbrio” significa qualquer ato, pensamento ou hábito que possa colocar o indivíduo em desarmonia com uma ordem cósmica supostamente empenhada em garantir o sucesso, a saúde e a riqueza de todos os bons cidadãos [...].

O apelo da ambição prometética<sup>57</sup>, chamando os jovens ambiciosos ao mais extremado individualismo na luta pela vida, constituiu uma das chaves para a formação da nova aristocracia maçônica: a meritocracia, como viria a ser chamada mais tarde, colhia os melhores, os mais aptos, para protegê-los e dirigi-los de longe na senda da vitória. A constelação dos vencedores formaria a nova casta governante e sacerdotal, subjugando as velhas e decadentes aristocracias de sangue bem como o esgotadíssimo clero romano.

Já os fundamentos da moral iluminista são formados por alguns princípios universais, percebidos igualmente por todos os homens, baseando-se na escola do direito natural para construir um corpo de normas jurídicas universais e imutáveis. Assim, os teóricos do liberalismo valeram-se dessa concepção jurídica e não só rejeitaram os privilégios do Antigo Regime como apregoaram a construção de uma sociedade em que todos fossem iguais perante a lei, esperando que, sob a égide da razão, o bem-estar e a felicidade estivessem concretamente ao alcance dos homens. Além disso, os iluministas patrocinaavam a ampla liberdade de negócios, aprofundando, desse modo, as bases da atividade capitalista, satisfazendo claramente os interesses da classe burguesa, sequiosa pelo triunfo de sua luta ideológica antiabsolutista, caracterizada por um sistema de governo guiado pelo primado da lei e não pela vontade do rei.

Enfim, o iluminismo rejeita as idéias e as teorias do Antigo Regime e acredita na vitória do governo da razão, do governo da legalidade, sobre toda forma de obscurantismo e desigualdade amparados pela tirania absolutista, modelo que já não servia mais à dinâmica do mundo moderno e capitalista, que nos seus primórdios (século XV) aliou-se ao soberano para romper com a ordem estabelecida no mundo feudal. Naquele momento histórico (medieval), a aliança com o soberano tornou-se imprescindível para a construção de uma ordem capaz de fortalecer os interesses da classe burguesa incipiente. Já no contexto social e econômico do século XVIII, o modelo político do absolutismo não mais servia aos interesses da chamada burguesia<sup>58</sup>, isto é, da classe que não só detinha, mas também gerava riquezas.

---

<sup>57</sup> Quando o titã Prometeu subtrai o fogo do Olimpo para dá-lo aos homens, ambiciona ser tão poderoso quanto os próprios deuses.

<sup>58</sup> Devemos nos ater ao termo “burguesia”, vulgarmente usado para identificar aquele grupo de pessoas que surgiu pelo crescimento e desenvolvimento da vida urbana, que era constituído de pequenos artesãos e mercadores. Ao tratarmos da burguesia temos que nos ater não ao significado de apenas uma classe de pessoas e sim ao contexto que varia entre períodos históricos amplos que coincidem com a formação da Europa moderna e que englobam os habitantes das cidades, os que desempenham determinadas funções, os proprietários, as classes mercantis, os capitalistas, a classe média de profissionais liberais e até mesmo alguns indivíduos denominados aristocratas que também faziam parte da classe dominante. Portanto, todo esse grupo de pessoas forma o que foi denominado de burguesia.

É nesse momento histórico (século XVIII) que a ideologia liberal se faz vitoriosa, amparada na lei que representa a vontade da maioria, isto é, do povo, conceito no qual também se insere a burguesia; e como a lei deve dar tratamento igual para todos, tornou-se imperioso que as isenções e privilégios do clero e da nobreza — não podendo ser estendidos aos demais cidadãos — fossem irremediavelmente extintos, pois esse tratamento desigual entre os homens é contrário à razão e, conseqüentemente, nefasto ao progresso intelectual, social e moral da humanidade. A propósito, Alysso Leandro Mascaro (2002), em sua *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 39, afirma:

A filosofia iluminista é claramente antiabsolutista: reclamando a *universalidade* de certos *direitos*, próprios a todos os indivíduos, a filosofia moderna rejeita os privilégios, o *status quo*, o estamento, as divisões que davam base ao Antigo Regime. A igualdade de todos os indivíduos perante a lei e a ampla liberdade de negócios, que são fundamentos da atividade capitalista, passam a ser bandeiras da luta filosófica burguesa, iluminista, contra o Absolutismo.

Para dar suporte jurídico aos seus ideais, os iluministas serviram-se do *direito natural*, isto é, o direito fundado na razão, aquilo que o homem tem de essencial, e acreditavam poder criar regras jurídicas universais e imutáveis para romper com os privilégios e diferenças reinantes no mundo social, além de promover o progresso e a defesa da humanidade em todas as áreas. Esse direito natural já foi anunciado, no século XVII, na obra de Hugo Grócio (1625), por meio da qual se difundiu na Europa a idéia de que o direito tem como sua fonte exclusiva a razão humana e independe da existência ou não da vontade de qualquer força sobrenatural. Os iluministas inspiraram-se também na teoria contratual de Locke para trazer ao mundo social a igualdade e a liberdade encontradas no estado de natureza.

Todavia, no contexto das revoluções liberais, especialmente da Revolução Francesa, essa igualdade verificou-se entre os homens somente na esfera formal. Na luta pela vida, no dia-a-dia, no plano da realidade, as diferenças continuaram a existir. O espírito revolucionário de 1789, difundido pelo lema “igualdade, liberdade e fraternidade”, não produziu a libertação social do homem do povo, mas serviu para corresponder aos interesses do burguês, o homem novo que luta contra o obscurantismo e aposta na razão e na ciência, e que tem urgência na construção de uma ordem que promova ampla liberdade de comércio, abolição dos privilégios e das imunidades do clero e da nobreza. Significa

---

dizer que a Declaração dos Direitos do Homem (1789) não expressa o ideal de igualdade e liberdade esperado pelos iluministas, antes representa os interesses do individualismo da burguesia.

A propósito, escreve Alysson Leandro Mascaro:

Os princípios teóricos da filosofia moderna, muitos deles sustentados e propagandeados pelo movimento iluminista, vieram ao encontro das transformações políticas — substanciais — verificadas na Idade Moderna. O absolutismo, justificado pelo Direito Divino, estabelecendo uma diferença entre estamentos sociais — nobreza, clero e povo —, impedia o avanço capitalista, à medida que não havia liberdade negocial à classe burguesa, tampouco igualdade de tratamento em relação à nobreza. A burguesia, sendo juridicamente parte do povo, não participava dos privilégios nobres.

As revoluções liberais — a começar da mais antiga, a inglesa, passando pela Independência dos EUA e principalmente pela Revolução Francesa — alteraram o estatuto político, social, econômico e jurídico ocidental. A ascensão da classe burguesa, a sedimentação da lógica econômica capitalista e o fortalecimento dos Estados dominados pelos interesses burgueses, tudo isso fez com que houvesse uma filosofia política em sintonia com a realidade vivida, e paradigmas jurídicos apropriados às novas demandas. Nesse contexto desenvolveu-se a filosofia política, e dela também deriva a filosofia do direito moderna.

Essa é a razão pela qual toda a filosofia e a filosofia do direito, apregoando a liberdade, a igualdade entre os homens e direitos naturais, servirão de arma de combate contra o absolutismo. A filosofia iluminista e a filosofia do direito moderna são a exata medida da necessidade das revoluções liberais, burguesas. Os direitos naturais são os direitos necessários à burguesia, que rompem com os privilégios e fazem com que haja uma só régua para antigos nobres, burgueses e povo. (op. cit. pp. 38-39).

É interessante notar que, não por acaso, no início do século XIX, surge na França, como forma de assegurar as conquistas liberais, exercendo grande influência no mundo ocidental, um modelo de pensamento jurídico que floresceu em torno do Código Civil Napoleônico (1804). É a Escola Exegética, para a qual o Direito é um sistema normativo, emanado exclusivamente do poder estatal, capaz de prever todas as possibilidades de relações e conflitos humanos; essa corrente não concebe o Direito fora dos códigos, repositório de toda e qualquer explicação jurídica, até porque não há Direito fora do texto legal. E o Direito, dentro dessa concepção, traduz-se numa realidade imóvel, incapaz de sofrer modificações ou influências da dinâmica social na qual se acha inserido. O formalismo dogmático exacerbado dessa corrente jurídica reveste-se de nítidas razões políticas, e nas palavras percucientes de Marques Neto (2001, p. 153):

O positivismo da Escola da Exegese constituiu a expressão jurídica da burguesia ascendente, recém-instalada no poder, que precisava, para manter-se, estabelecer a *crença* na validade formal da lei, assim como precisou, para tomar o poder, da crença em valores ideais e absolutos.

Em decorrência da interpretação absolutamente literal e conveniente ao modelo político estabelecido e fundado nos ideais da Revolução Francesa, o princípio da separação dos poderes é interpretado de modo que, segundo escreve, Chaïm Perelman em sua *Lógica Jurídica* (2000, p. 23):

O poder de julgar será apenas o de aplicar o texto da lei às situações particulares, graças a uma dedução correta e sem recorrer a interpretações que poderiam deformar a vontade do legislador.

A Escola da Exegese, também conhecida como Escola dos Glosadores e Escola Filológica, compreende o direito a partir de esquemas lógico-formais criados para interpretar a lei literalmente, nada acrescentando ou retirando da regra interpretada, buscando atingir o seu espírito, guiando-se o intérprete pelas verdades legais estabelecidas, segundo as quais não há Direito fora dos códigos; as soluções legalmente propostas são justas para todos os conflitos; e as palavras são tão claras que não comportam interpretação equívoca, porquanto a dicção da lei é absolutamente inequívoca, e, bem por isso, por ser clara, dispensa interpretação contrária a intenção do legislador, devendo ser somente aplicada.

À interpretação do texto legal, sua exegese pura e simples, nisso fica reduzida a tarefa do cientista do direito. Com isso, a referida escola reduz o Direito ao formalismo extremo, na vã tentativa de imobilizá-lo, como se a realidade social, sempre dinâmica, pudesse permanecer engessada no tempo e no espaço, sem conexão com o mundo das normas, e nisso reside seu caráter peculiar, traduzido na expressão de Bobbio (1999, p. 121):

[...] a admiração incondicional pela obra realizada pelo legislador através da codificação, uma confiança cega na suficiência das leis, a crença de que o código, uma vez promulgado, basta-se completamente a si próprio, isto é, não tem lacunas: numa palavra, o dogma da completude jurídica.

Essa concepção iluminista do Direito põe a Lei acima de todas as vontades, idolatrando-a, e lhe confere o atributo de instrumento de controle do poder, submetendo o poder estatal às regras de caráter geral, notadamente àquelas que defendem os direitos individuais. Daí decorre os seguintes princípios: da Legalidade e o da Supremacia da Lei. Na visão iluminista, o Direito traduz-se numa realidade posta, num positivismo

avaliativo, estatal e legalista, equiparando o direito à lei, considerada como uma realidade humana e racional, que se reveste do atributo de poder fazer todos os homens em seres iguais, mesmo que seja somente no plano da legalidade.

Não podemos deixar de considerar, porém, que o movimento iluminista inspirou reformas sociais, proporcionou a revisão dos códigos criminais drásticos e pugnou por tratamento mais generoso aos prisioneiros. Entre os defensores de um tratamento mais humanitário aos presos, destaca-se Cesare Beccaria (1738-1794), jurista de Milão, profundamente influenciado pelas obras dos filósofos racionalistas franceses, e que em 1764 publicou a obra *Dos delitos e das penas*, na qual repudiava a teoria de que as punições deveriam ser as mais severas possíveis a fim de dissuadir o criminoso em potencial.

O espírito humanitário do Iluminismo também encontrou expressão ao condenar a escravidão, fenômeno que se verificava em grande escala nas colônias européias, representando um entrave ao desenvolvimento do capitalismo. De fato, só com o fim da Guerra da Secessão (1865), considerada a maior guerra civil do século XIX, ocorrida mais de 70 anos após a Revolução Francesa, é que foi abolida a escravidão nos Estados Unidos, fato de vital importância ao desenvolvimento capitalista e, ao mesmo tempo, fundamental para a afirmação do Estado Democrático Liberal em todo o Ocidente, pois o fim da escravidão permitiu que a maior potência industrial e capitalista se desenvolvesse baseada num mercado unificado e constituído de homens livres, isto é, em que todos eram igualmente consumidores, havendo diferenças apenas no tocante à capacidade aquisitiva de cada um.

As idéias iluministas pretendiam libertar o homem da história e do medo do sobrenatural, e elevá-lo, por meio do conhecimento e da ciência, à condição de dominador em lugar de escravo, no afã de construir um novo mundo, livre e feliz, pautado em reformas sociais e econômicas amparadas em novas legislações e num sistema de educação coletiva, na esperança de um crescimento geral de bem-estar. Tudo isso vem ao encontro dos interesses que dominam o Estado moderno, agora travestido numa roupagem cerzada pelas idéias do liberalismo, termo de difícil definição, mas que, nas palavras de Bobbio, deve ser compreendido como um fato histórico, isto é, um conjunto de ações e de pensamentos, ocorridos num determinado momento da história européia e americana e que tem sido contemporaneamente utilizado em níveis de indagação bastante diversos, que se

relacionam com diferentes disciplinas: para descrever as orientações dos movimentos e dos partidos políticos que se definem liberais, para catalogar numa história do pensamento político as idéias liberais, para caracterizar do ponto de vista tipológico o Estado liberal entre as outras formas de Estado, para perceber, no aspecto filosófico, o caráter peculiar da civilização ocidental.

A história do liberalismo<sup>59</sup> está ligada à história dos movimentos sociais que promoveram a transformação do Estado ao longo dos séculos XV e XVIII e fortaleceram a democracia no Ocidente, visando a instauração de governos dispostos a valorizar e reconhecer o desenvolvimento comercial e industrial, respeitando a livre iniciativa e protegendo-a por meio do ordenamento jurídico, defendendo o indivíduo do poder estatal, ressaltando o valor moral e intrínseco de cada homem, pregando o seu desenvolvimento e seu bem-estar social, criando mecanismos jurídicos para que, ao menos no plano formal, seja conferido ao indivíduo um rosário de garantias suficientes para atingir a liberdade plena.

Essa valorização do indivíduo está presente em Locke, que atribui à comunidade a sede do valor moral que deve traçar os rumos a serem seguidos pelo Estado. É também encontrada em Tocqueville, quando, ao fazer profundas reflexões sobre a sociedade e as instituições americanas, confere ao associacionismo a qualidade de instrumento único para a afirmação da liberdade política individual, cuja expressão jurídica encontra-se nas várias Cartas e Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, por meio das quais se afirmam as liberdades políticas, os direitos e a tutela jurídica do homem. Essas liberdades, tanto para Hobbes, Locke, Spinoza ou Rousseau, só existirão no Estado (absoluto ou democrático), posto que somente dentro de uma ordem estatal haverá meios possíveis para assegurar as condições necessárias à existência da liberdade, uma vez que o Estado é ente que se faz portador de um valor ético capaz de impor a ordem, abafar o egoísmo individual e livrar o homem do flagelo da guerra.

---

<sup>59</sup> “A história do Liberalismo acha-se intimamente ligada à história da democracia; é, pois, difícil chegar a um consenso acerca do que existe de liberal e do que existe de democrático nas atuais democracias liberais: se faturalmente uma distinção se torna difícil, visto a democracia ter realizado uma transformação mais quantitativa do que qualitativa do Estado liberal, do ponto de vista lógico essa distinção permanece necessária, porque o Liberalismo é justamente o critério que distingue a democracia liberal das democracias não-liberais (plebiscitária, populista, totalitária). O liberalismo se manifesta nos diferentes países em tempos históricos bastante diversos, conforme seu grau de desenvolvimento; daí ser difícil individuar, no plano sincrônico, o momento liberal capaz de unificar histórias diferentes.” (Bobbio, *Dicionário de Política*, Vol. 2, p. 686).

Além dos autores mencionados, essa idéia de valor ético e racional conferida ao Estado encontra ressonância no pensamento de outros autores, como salienta Bobbio:

Para Locke, somente na sociedade civil ou política existem as condições para a observância das leis naturais que são as leis da razão. Para Kant, a saída do estado de natureza é para o homem algo mais do que o produto de um cálculo de interesse: é um dever moral. Apenas no Estado podem ser garantidas as condições de existência da liberdade e por isso o Estado tem um valor moral, tanto que, em uma história ideal da humanidade, a instituição do Estado é uma idéia reguladora para o projeto daquela futura sociedade jurídica universal que sozinha pode garantir a paz perpétua, e pode, portanto, libertar o homem do flagelado da guerra.

A idéia do Estado-razão vai bem além do jusnaturalismo e chega a Hegel, que define o Estado como o “racional em si e por si”. Deste ponto de vista, o autor, não obstante o seu declarado antijusnaturalismo, leva às últimas conseqüências a idéia do Estado-razão que, enquanto tal, é também o Estado-potência. Não diferente de Hobbes, Hegel é o intérprete do mesmo processo histórico, a formação do Estado territorial moderno, que unifica em um só corpo orgânico os esparsos membros da sociedade medieval. O Estado da Restauração que ele tem diante de si é um Estado que se recompõe depois da laceração da Revolução Francesa, e é a continuação daquele mesmo Estado que, no início da era moderna, impôs a própria unidade a um mundo dilacerado pelas guerras religiosas. Hegel, o mestre de Marx (que Marx irreverentemente subverte), é aquele que escreveu: “Somente no Estado o homem tem existência racional.” (*Teoria Geral de Política*, p. 120).

Com o advento da Revolução Francesa, as idéias liberais propagaram-se por todo o mundo ocidental e encontraram no pensamento de importantes filósofos do século XVIII a defesa do Estado erguido sobre os pilares das idéias iluministas. Assim é que, inspirado nos ideais revolucionários, Kant estabelece uma doutrina do Estado e do poder voltada à defesa das liberdades individuais, valorizando a “responsabilidade individual” e “capacidade para realizar essa responsabilidade individual”. Efetivamente, a liberdade é elemento primordial na filosofia Kantiana, sobretudo a liberdade moral, isto é, de pensamento e de publicação desses mesmos pensamentos:

Sua doutrina do Estado e do poder circunscreve-se nos limites do próprio anseio de liberdade alardeado por seus escritos, nos quais se encontram idéias que propugnam a máxima liberdade individual, assim como também a máxima responsabilidade individual, bem como a máxima capacidade para realizar essa responsabilidade individual. Os reflexos e as crenças da Revolução Francesa ainda eram muito recentes para serem esquecidos, de modo que foram encampados e absorvidos sutilmente pela doutrina filosófica Kantiana, que vislumbrava novos ares de autonomia e racionalismo para a era moderna. A esperança de ventos novos e por modificações trouxe para dentro da filosofia Kantiana o otimismo a ser depositado no que é novo e no que é propulsor de novas políticas. Em momento peculiar da história é que nasce a obra Kantiana, momento de contestação de dogmas e de criação de referências teóricas, de purificação de dívidas ancestrais de uns para com os outros e de decantação dos modelos de ação (Bittar, 2005, p. 205).

E Kant, na esteira do pensamento de Hobbes, concebe o Estado como ente necessário à pacificação entre os homens e de presença indispensável à defesa de suas liberdades, pois entre os homens vigora um estado potencial de hostilidades:

*“O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (status naturalis), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, instaurar-se o estado de paz; pois a comissão de hostilidade não é ainda a garantia da paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança” (Kant, A paz perpétua e outros opúsculos, 1995, p. 126)” (Bittar, 2005, p. 208.*

Convém salientar que Immanuel Kant considera que o Povo deve obediência irrestrita ao Poder Supremo ao qual está submetido, não possuindo qualquer direito de rebelião ou sedição contra atos abusivos, muito embora possa apresentar suas *queixas e objeções* a eventuais injustiças, jamais opor-lhe resistência ativa. Para Kant, “É dever do povo suportar qualquer abuso do Poder Supremo, mesmo quando ele seja considerado insuportável”<sup>60</sup>. Essa visão kantiana de submissão ao abuso do poder estatal se assenta na idéia de que, sem ela, não é possível uma condição de lei e ordem entre os homens. Kant, nesse ponto, reproduz o discurso ideológico de o *Leviatã*.

Hegel é outro nome importante no campo da filosofia pós-Revolução Francesa. Também inspirado em 1789, numa ótica distinta da de Kant, constrói seu pensamento na busca de um ideal de justiça, que se realizará por meio do Estado, ente que não resulta das vontades individuais e existe não para a defesa do indivíduo, mas para o alcance da liberdade plena e geral dos homens, e somente dentro dessa realidade estatal, protegida de depredações pessoais por suas leis e costumes, é que poderiam os homens e mulheres gozar de liberdade, que Hegel definia não como a ausência de restrições, mas como a ausência de desordem social. Somente no Estado será possível a concretização do reino do direito justo e racional. O Estado concebido por Hegel não se ajusta aos contornos típicos do Estado liberal, em que há uma supervalorização do indivíduo. Nesse aspecto, não nos parece inexato afirmar que o pensamento de Hegel está mais próximo de Hobbes do que de Locke.

---

<sup>60</sup> *Os Grandes Filósofos do Direito*, p. 255.

Em sua obra intitulada *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel assim define o Estado:

*“O Estado é a realidade da Idéia ética. É a mente ética na qualidade de vontade substancial manifesta e revelada para si mesma, conhecendo-se e pensando-se, realizando o que sabe e na medida em que sabe. O Estado existe de forma imediata no costume; de forma mediata, na autoconsciência individual, no conhecimento e na atividade, ao passo que a autoconsciência, em virtude de seu sentimento para com o Estado, encontra no Estado, como sua essência e fim e produto de sua atividade, sua liberdade substantiva...”*

Em outra passagem da obra, faz as seguintes considerações:

*“O Estado é absolutamente racional, visto que é a realidade da vontade substancial que ele possui na autoconsciência particular, uma vez que a consciência foi elevada à consciência de sua universalidade. Essa unidade substancial é um fim absoluto e inabalável em si, em que a liberdade adquire seu direito supremo. Por outro lado, esse objetivo final tem direito supremo em relação ao indivíduo, cujo dever supremo é ser um membro do Estado.”*

Quanto ao Estado e a Sociedade Civil, Hegel afirma:

*“Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se seu fim específico é estabelecido como a segurança e a proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos indivíduos como tal torna-se o fim derradeiro de sua associação, e conclui-se que ser membro do Estado é algo facultativo. Mas a relação do Estado como o indivíduo é bastante diferente disso. Com o Estado é o espírito objetivado, é apenas na condição de um de seus membros que o próprio indivíduo tem objetividade, genuína individualidade e uma vida ética. A unificação pura e simples é o verdadeiro conteúdo e meta do indivíduo, e o destino do indivíduo é viver uma vida universal...”*

Quanto a relação entre Estado e liberdade, Hegel declara:

*“O Estado é a realidade da liberdade concreta. Mas liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares não apenas alcancem seu desenvolvimento completo e ganhem reconhecimento explícito para seu direito (como ocorre na esfera da família e da sociedade civil), mas, em primeiro lugar, que também passem de sua própria vontade para o interesse do universal e, em segundo lugar, conheçam e queiram o universal; que o reconheçam inclusive como sua própria mente substantiva; que o considerem como seu fim e meta e sejam ativos nessa busca”.*

O Estado como espírito da nação:

*“O Estado, na condição de espírito de uma nação, tanto é a lei que permeia todas as relações dentro do Estado como também, ao mesmo tempo, os costumes e a consciência de seus cidadãos. Conclui-se, portanto, que a constituição de qualquer nação dada depende, em geral, do caráter e do desenvolvimento de sua autoconsciência...  
A constituição é racional na medida em que o Estado diferencia internamente e determina sua atividade de acordo com a natureza do conceito...”*

Em relação à Soberania:

*“...A soberania repousa no fato de que as funções particulares e os poderes do Estado não são auto-subsistentes nem firmemente fundamentos, seja por si sós ou na vontade particular dos funcionários individuais, mas têm raízes, basicamente, na unidade do Estado enquanto seu eu único... O fato de que a soberania do Estado é a idealidade de todas as autoridades particulares dentro dele dá origem ao equívoco fácil, e também muito comum, de que essa realidade é apenas arbitrariedade pura e poderosa, enquanto “soberania” é sinônimo de “despotismo”. Mas despotismo significa aquele estado de coisas em que a lei desapareceu e a vontade particular como tal, seja de um monarca, seja do populacho..., vale como lei ou, antes, toma o lugar da lei; ao passo que é precisamente no governo legal e constitucional que a soberania deve ser encontrada como... a idealidade das funções e esferas particulares. Quer dizer, a soberania faz com que cada uma dessas esferas não seja algo independente... mas que, em vez disso, mesmo nessas metas e modos de operar, cada qual seja determinado pela meta do conjunto e dependente dela.”*

Para Hegel, o Estado funda-se em si mesmo, em sua própria substancialidade, não é um resultado do acordo de vontades dos indivíduos. Assim, Hegel rejeita a idéia de contrato social encontrada em Hobbes, Locke Rousseau, pois, para ele, os homens sempre haviam vivido em determinados tipos de sociedades. O Estado é um produto histórico-natural, um organismo constituído de instituições políticas que se desenvolvem e se modificam ao longo da história; uma vez cumprido o papel social dessas instituições, surgem outras em seu lugar. As mudanças, contudo, ocorrem num processo “dialético”. O novo não surge para substituir inteiramente o antigo, uma vez que, nesse processo modificativo, existe um choque decorrente das diferenças entre a “tese” (o antigo) e a antítese (o novo), disso decorrendo a “síntese”, uma nova realidade social que preserva elementos do passado, os quais se adaptam às necessidades do presente, com a possibilidade de modificações inevitáveis no futuro. Enfim, o Estado é um ente que sofre no curso da história constantes modificações, em decorrência desse processo “dialético”.

Esses teóricos do século XVIII conferem ao Estado a condição de entidade essencial à vida humana, e, em muitos pontos, reafirmam as idéias de Maquiavel, Hobbes e Locke, visto que projetam a existência do Estado como uma realidade poderosa, guiada pela razão humana e afastada de qualquer fundamentação religiosa, separando o político do sagrado, conferindo ao homem a capacidade única para conduzir as questões que se movem dentro da sociedade civil, bem como para defender as liberdades individuais inerentes à pessoa humana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é possível a compreensão desse mundo em que estamos imersos sem que se estabeleçam as necessárias relações com as estruturas políticas e jurídicas do passado e suas inevitáveis transformações, cujos reflexos se propagaram pelos fios condutores da história.

Efetivamente, para bem compreender esse agitado começo do terceiro milênio, um olhar atento sobre as forças poderosas e as instituições antecedentes é de suma importância. Do contrário, é optar pelo desprezo aos acontecimentos que promoveram as mais relevantes e variadas modificações nas estruturas do poder político e desenharam formas diferentes de dominação que percorreram e percorrem, até os nossos dias, a vida e o cotidiano dos povos ocidentais.

Nessa linha, o trabalho centrou-se no estudo das causas e dos movimentos que fizeram surgir no mundo ocidental o chamado Estado moderno, ou, como querem alguns, o Estado “burguês”. Por isso, um mergulho indispensável teve de ser feito — ainda que pouco profundo — nas águas agitadas do Império Romano, cujo fim agonizante originou a turbidez característica das idéias que embalaram o pensamento político da Idade Média, período, é bom que se diga, de grande importância para a transformação e reorganização da ordem estatal.

De fato, o esfacelamento do poder político do Império Romano proporcionou o surgimento, na Europa Ocidental, de um modo peculiar de organização social, atravessado por inúmeras contradições, cujo comando político, jurídico e ideológico se achava nas mãos da Igreja e dos nobres, grandes proprietários de terras, patrocinadores de um sistema avesso à mobilidade social, baseado na rígida estratificação social imposta pelo privilégio de nascimento, pretendendo seus integrantes privilegiados a dominação e o controle

exclusivos das mais diversas atividades sociais, desse modo contrariando uma gama de interesses, especialmente de uma nova classe social emergente, a dos mercadores.

A partir do século XV, com a ascensão da burguesia (mercadores) no plano econômico, tornou-se necessária a construção de uma ordem política forte e centralizadora, capaz de por fim aos inúmeros conflitos travados entre as mais diversas aristocracias e suficientemente legítima para impor um novo ordenamento jurídico, político, econômico, científico, artístico e filosófico, compatível com os interesses da classe em ascensão; fez-se necessário o surgimento de um Estado forte, antifeudal, soberano e centralizador, erguido pela vontade racional do homem, livre das amarras teológicas que antes o prendiam. Exigiu-se a construção de um Estado que não fosse comandado pela Igreja, mas que pudesse comandá-la ou, pelo menos, que pudesse tê-la como integrante de suas estruturas, exercendo o papel genuíno que lhe cabe, isto é, o papel voltado à coesão social.

Nesse contexto, o Ocidente vivenciou importantes movimentos responsáveis pela inauguração de uma nova era: Renascimento; Reformas Religiosas; Descobrimentos; e Centralização do poder.

Na esfera política, Maquiavel, Hobbes e Locke, cada um a seu modo, constroem toda uma teoria que dá embasamento a esse novo ente estatal, lançando as bases e as estruturas do Estado moderno, satisfazendo a um só tempo o interesse do Príncipe e o interesse da classe burguesa insurgente, posto que entre essas duas categorias de interesses, do Príncipe e da burguesia, ao menos do século XV até final do século XVIII, na maioria dos países da Europa Ocidental, havia nítida simbiose entre seus ideais. De fato, o absolutismo reinou ancorado nos interesses da burguesia mercantil.

No entanto, contra essa ordem centralizadora e absolutista, surgiram forças democráticas que circulavam dentro dela. Tais forças, geradas pela insatisfação com os detentores do poder político (realeza e aristocracia), impulsionadas pelos interesses de dominação das classes burguesas, não só contestaram o poder político exercido pela monarquia, mas dele se apropriaram e promoveram, em momentos específicos da história, rupturas na ordem vigente, depois de fazer rolar pelo cadafalso a cabeça do soberano. Assim, fundaram-se na Inglaterra (1649) e na França (1789), após o regicídio, um modelo de Estado cujo fortalecimento e transformação se estendem aos nossos dias.

E foi o pensamento político inovador, erigido no século XVI, um dos mais importantes elementos a permitir uma visão de mundo diferente daquela que dominava a Idade Média (600 e 1500, datas aproximadas do início e do fim da Idade Média) e cuja transformação, ainda que demorada, fez surgir uma outra forma de organização política,

que se convencionou chamar Estado moderno, que tem sua matriz genética fixada naquele período da história tão denegrido pelos *Iluministas* com a expressão pejorativa “Dark Ages”. Entretanto, mesmo os *Iluministas* — e tudo o mais que apareceu depois deles — são filhos genuínos das convulsões e variadas relações sociais ocorridas na Idade Média, o que faz, até hoje, do homem ocidental e das complexas instituições que o servem, fenômenos tributários da herança medieval.

Essa nova ordem política gerada no ocaso da Idade Média vem se propagando ao longo da história, revelando-se ao mundo de formas variadas até os dias atuais:

O Estado moderno foi fruto da Era Moderna. Sua criação ocorreu junto com a do ideal de civilização: um avanço em relação ao barbarismo. Foi uma resposta aos conflitos de diversas aristocracias, durante o século XV, e às guerras religiosas ainda mais lesivas do século XVI, ou um resultado de todos eles. A consequência foi o Estado forte, centralizado e soberano na maior parte da Europa Ocidental e na Inglaterra, criado por monarcas absolutistas ou quase absolutistas cujo governo era apreciado especialmente pelas classes burguesas, uma vez que assegurava sua relativa segurança. Assim, o absolutismo monárquico e centralizado, sobretudo em seus primórdios, foi um fenômeno antiaristocrático e antifeudal - até certo ponto, até democrático. Aos poucos, o componente democrático - nesse caso, a burguesia - voltou-se contra o poder da realeza e da aristocracia: na Inglaterra, no século XVII; na França, na segunda metade do século XVIII. Entrementes, como Tocqueville foi o primeiro a assinalar, o poder e a autoridade do Estado soberano e centralizado continuaram a se fortalecer, independentemente de sua soberania ser representada por um monarca ou por um governo burguês. E, graças à democracia em crescimento, a autoridade do Estado aumentou ainda mais no século XX, pretendendo garantir o bem-estar material da maior parte de seus habitantes. A existência de ditaduras "totalitaristas" no século XX obscureceu essa questão. Seus adversários temeram, justificadamente, o poder ilimitado e amiúde brutal do Estado Totalitário. No entanto, Hitler e Mussolini não depararam com a oposição da grande maioria de seus súditos: em suma, foram representantes da soberania popular. O próprio Hitler disse que o conceito de Estado estava ultrapassado: ele era líder de um povo, de um Volk, o qual, em suas palavras, tinha primazia sobre o Estado. Na segunda metade do século XX, o princípio quase universal de governo era o da soberania popular, e não do Estado; na verdade, o poder e a autoridade do Estado, assim como o respeito por ele, entraram em declínio. O exemplo mais evidente disso é a Rússia, onde, depois da queda da União Soviética, o problema não foi mais o poder esmagador do Estado, mas, ao contrário, sua fraqueza. Também em outros lugares teve início a desintegração de Estados inteiros, da qual a "privatização" de algumas antigas funções e serviços estatais, ou a formação de instituições supranacionais como a União Européia, são apenas aspectos superficiais - talvez até transitórios -, bem como o visível enfraquecimento da autoridade do Estado. O ressentimento popular contra o "governo" só faz mascarar a essência desse fenômeno, do qual os Estados Unidos não estão isentos, de modo algum. Exemplo disso é o aumento da criminalidade, alguns de cujos sintomas sugerem um novo tipo de feudalismo. Outro exemplo mais expressivo é que, embora os adversários do "governo forte" sejam as próprias pessoas que apóiam todos os gastos com a "defesa" e a sua criação (como se as forças armadas não fizessem parte do "governo"), sucessivas administrações dos Estados Unidos têm-se mostrado sem capacidade e disposição de proteger as próprias fronteiras do Estado norte-americano, pelas quais entram milhões de imigrantes ilegais aos borbotões (Lukacs, 2005, p 22-23).

Os movimentos sócio-políticos inspirados nos ideais do liberalismo atravessaram os tempos, patrocinados pelas concepções individualistas<sup>61</sup> da burguesia, e forjaram ao longo dos séculos XVI e XVIII o modelo de Estado liberal moderno que se firmou no Ocidente, sofreu — e vem sofrendo — agitações e mutações no curso da história, desdobrando-se e adaptando-se aos mais distintos modelos políticos, atropelando o Estado total, sobrevivendo às novas ideologias, para chegar aos dias atuais em nova roupagem, não faltando na engrenagem transnacional de suas estruturas a frieza secular dos elementos artificiais herdados da onipotência do *Leviatã*, monstro marinho que se fez poderoso e dono do próprio mar; ser invisível cuja sustentação se faz, desde os primeiros tempos, pela seiva extraída do domínio que exerce sobre os homens, dominação essa que se manifesta nas entranhas do “corpo artificial” numa variação de textura, de teor e de qualidade ideológicas, cujas diferentes formas que se apresentam ao mundo jamais deixaram de fazer do Estado, desde sempre, *o mais frio de todos os monstros frios*.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup>“Concepção individualista significa que antes vem o indivíduo, notem, o indivíduo isolado, que tem valor em si mesmo, e depois vem o *Estado*, e não o contrário; que o Estado é feito pelo indivíduo e não o indivíduo pelo Estado; aliás, para citar o famoso artigo 2 da Declaração de 89, a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem é “o objetivo de qualquer associação política”. Nessa inversão da relação entre indivíduo e Estado, inverte-se também a relação tradicional entre direito e dever. No que concerne aos indivíduos, vêm de agora em diante antes os direitos e depois os deveres; no que concerne ao Estado, antes os deveres e depois os direitos. A mesma inversão ocorre em relação ao fim do Estado, que é, para o organicismo, a *concordia* ciceroniana (*omónoia* dos gregos), vale dizer, a luta contra as facções que, lacerando o corpo político, matam-no, e, para o individualismo, o crescimento do indivíduo o quanto mais possível livre de condicionamentos externos. O mesmo ocorre em relação ao tema da justiça: em uma concepção orgânica, a definição mais apropriada do justo é a concepção platônica, na qual cada uma das partes das quais é composto o corpo social deve desempenhar a função que lhe é própria, enquanto na concepção individualista é justo que cada um seja tratado de modo a poder satisfazer suas próprias necessidades e alcançar seus próprios fins, o primeiro entre todos aquele da felicidade, que é um fim individual por excelência.” (Bobbio. 2000, p.480).

<sup>62</sup> Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, p. 65

## BIBLIOGRAFIA

ALIGHIERI, Dante. **Da Monarquia, Vida Nova**. Trad. Jean Melville, São Paulo: Martin Claret, 2003.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 5.ed. Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury, 4.ed. Brasília: UNB, 2001.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Torrieri Guimarães, São Paulo: Martin Claret, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: UFMG, 2004.

BARRUFINI, José Carlos Toseti. **Revolução e Poder Constituinte**. São Paulo: RT, 1976.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. Trad. Marcelo Rede, São Paulo: Globo, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV –XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 32.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Política**. 2.ed. São Paulo: Atlas, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 2000.

\_\_\_\_\_. **Estado Governo e Sociedade: Para uma teoria geral da política**. 8.ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Política**. 2 vols., 5.ed. Brasília: UNB, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10 ed. Trad. Maria Celeste C. J. Santos. Brasília: UNB, 1999.

BOURGEOIS, Bernard. **El pensamiento político de Hegel**. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

BURNS, Edward MCNALL, Robert E. Lener, STANDISH Meachem. **História da Civilização Ocidental: do homem das cavernas às naves espaciais**. Trad. Donaldson M. Garshagen, 2 vol., 43.ed. São Paulo: Globo, 2005.

BURRUFINI, José Carlos Toseti. **Revolução e Poder Constituinte**. São Paulo: RT, 1976.

CARPEAUX, Otto Maria. **O Livro de Ouro da História da Música da Idade Média ao Século XX**. 6.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

CARVALHO, Olavo de. **O Jardim das Aflições**. 2.ed., É Realizações Ltda, São Paulo: 2000.

CHALITA, Gabriel. **Vivendo a Filosofia**. São Paulo: Atual, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As Grandes Obras Políticas: de Maquiavel a nossos dias**. 3.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1982.

CÍCERO, Antônio. **O Mundo desde o Fim**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

COELHO, Fábio Ulhoa. **Direito e Poder: ensaio de epistemologia jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1992.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro, BANDEIRA, MENEZES, Marilde Loiola de (orgs). **Política, ciência e cultura em Max Weber**. Brasília: UNB, 2000.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca São Paulo: HEMUS, 1975.

CRESCENZO, Luciano De. **História da Filosofia Medieval**. Trad. Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 2.ed., São Paulo, Saraiva, 1973.

DEL VECCHIO, Giorgio. **História da Filosofia do Direito**. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2003.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 19.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FARIA, José Eduardo. **Poder e Legitimidade: uma introdução à Política do Direito**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. (org). **Direito e Justiça: a Função Social do Judiciário**. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Direito na Economia Globalizada**. São Paulo: Malheiros, 2004.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Aristóteles: Plenitude como Horizonte do Ser**. São Paulo: Moderna, 1994.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. 2.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GALBRAITH, J. Kenneth. **Anatomia do Poder**. Trad. Hilário Torlone. São Paulo: Pioneira, 1984.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. Trad. José Paulo Paes, ed. abrev. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRAU, Eros Roberto. **O Direito Posto e o Direito Pressuposto**. 5.ed São Paulo: Malheiros, 2003.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Teoria da Ciência Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2001.

HARDT, Michael, Antônio Negri. **Império**. Trad. Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2005.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo, 350-750, a Conversão da Europa Ocidental**. Trad. Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. Alexis Marins. São Paulo, Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. **Do Cidadão**. Trad. Franz Mars Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2004.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era dos Impérios 1875-1914**. 9.ed. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Stidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

IHERING, Rodolf von. **A Luta pelo Direito**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KERSTING, Wolfgang. **Filosofia política del contractualismo moderno**. Trad. Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, Instituto Goethe, 2001.

LIMA, Lana Lage da Gama, (et.all) **História & Religião**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. 4.ed. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

LUKACS, John. **O Fim de Uma Era**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

LUTERO, Martinho. **Do Cativo Babilônico da Igreja**. Trad. Martin N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore (org). **A Idéia de Justiça de Platão a Rawls**. Trad. Karina Jannini . São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 1998.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **A Ciência do Direito: conceito, objeto, método**. 2.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

MARTIN, Roderick. **Sociologia do Poder**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MARX & ENGELS. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmovisões Materialista e Idealista**. Trad. Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MASCARO, Alysson Leandro. **Introdução à filosofia do direito: dos modernos aos contemporâneos**. São Paulo, Atlas: 2002.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do direito e filosofia política: a justiça é possível**. São Paulo: Atlas, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica da legalidade do direito brasileiro**. São Paulo: Quartier Latin, 2003.

MEZZAROBBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Sevilha. **Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito**. São Paulo: Saraiva, 2003.

MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MORE, Thomas. **A Utopia**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MORRIS, Clarence (org). **Os Grandes Filósofos do Direito: Leituras escolhidas em direito**. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim Falou Zaratrusta**. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro. [s.d.]

OSTRENSKY, Eunice. **As Revoluções do Poder**. São Paulo: Alameda, 2006.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lógica jurídica: nova retórica**. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PIERONI, Geraldo. **Os Excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia**. Brasília: UNB, 2000.

PUGLIESI, Márcio. **Por Uma Teoria do Direito: Aspectos Micro-sistêmicos**. São Paulo: RCS, 2005.

\_\_\_\_\_. **Conflito, Estratégia, Negociação: o direito e sua teoria**. São Paulo: WVC, 2001.

\_\_\_\_\_. **Por Uma Teoria do Direito: Aspectos Macro-sistêmicos**. (Tese apresentada para obtenção do título de Livre Docente ao Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da USP/SP), 2006.

ROMERO, José Luis. **Crise e Ordem no Mundo Feudoburguês**. Trad. Zilda Hutshinson Schild Silva. São Paulo: Palíndromo, 2005.

RÓNAI, Paulo. **Não Perca o Seu Latim**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. 2.ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANTOS, Aricê Moacyr Amaral Santos. **O Poder Constituinte: a Natureza e Titularidade do Poder Constituinte Originário**. São Paulo: Sugestões Literárias, 1980.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2001.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas**. v. 2 São Paulo: Nova Cultural, 1985.

SOUZA, Jessé (org). **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: UNB, 2000.

STRATHERN, Paul. **Marx (1818-1884) em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SZPACENKOPF, Maria Izabel. **O Olhar do Poder: a montagem branca e a violência no espetáculo telejornal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TOCQUEVILLE, Aléxis. **Igualdade Social e Liberdade Política**. Pierre Gilbert (org). Trad. Cícero Araújo. São Paulo: Editora Nerman, 1988.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Trad. Elia Ferreira Edel. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2002.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. **A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville**. São Paulo: Mandarim, 1998.

VIANA DA SILVA, Eduardo Augusto. **O poder, a sociedade e o Estado, o poder no desporto**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamento da sociologia compreensiva**. 2.v. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Org. e introd. H.H. Gerth e C. Wright Mills, trad. Waltensir Dutra. 3.ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1974.

\_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Marins Claret, 2006.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Ideologia Estado e Direito**. 3.ed. São Paulo: RT, 2000.