

NASCIMENTO E QUEDA DO LEVIATÃ: DA CONGRUÊNCIA ENTRE ESTADO MODERNO, CRISE E DEMOCRACIA

THE EMERGENCE AND FALL OF LEVIATHAN: ON THE CONGRUENCE BETWEEN MODERN STATE, CRISIS AND DEMOCRACY

DOUGLAS CARVALHO RIBEIRO¹

RESUMO: O objetivo do presente artigo é reconstruir a forma usual de relato acerca da transição moderna, considerando o Estado como *magnum opus* do projeto moderno. Tal reconstrução se dará em dois momentos. Primeiramente, analisar-se-á as diversas possibilidades semânticas que se associam ao principal símbolo do Estado – o Leviatã -, a partir da análise feita pelo publicista alemão Carl Schmitt em sua obra *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes*, para, posteriormente, dada a escolha feita pelo filósofo de Malmesbury, compreender quais são as consequências dessa escolha, tanto no âmbito da história das ideias quanto para a relação entre Estado e sociedade, tendo como referencial a obra *Crítica e Crise* de Reinhart Koselleck. Ao final, seguindo o pensamento político de Claude Lefort, tentar-se-á demonstrar que o pensamento hobbesiano contem em si os pressupostos do regime democrático.

PALAVRAS-CHAVE: Estado Moderno. Modernidade. Leviatã. Crise.

ABSTRACT: The present article aims to reconstruct the usual form of the description from the modern transition, considering the state as the magnum opus of the modern project. This reconstruction will be developed in two different moments. First, it will be analyzed the various semantic possibilities related to the main symbol of the State – the Leviathan -, based on Carl Schmitt's essay *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* and then, given the choi-

1 Aluno do Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: douglascarvalhoribeiro@gmail.com.

ce made by Hobbes, the consequences of this act will be examined, in what concerns the History of Ideas and the concrete relationship between State and Society. The second moment is based on Reinhart Koselleck's book *Critique and Crisis*. Finally, following the political thought of Claude Lefort, it will be tried to demonstrate that Hobbes' thought contains in itself the premises of the democratic regime.

KEYWORDS: Modern State. Modernity. Leviathan. Crisis.

*"metum tantum concepit tunc mea mater, ut paretet geminos, méque mé-
túmque simul"*

Thomas Hobbes

I. INTRODUÇÃO

Como é construído um relato acerca do advento da modernidade? Pode parecer uma pergunta de difícil solução; porém, quando se descortina aquilo que é constitutivo de um movimento que ocorre no âmbito da cultura, tem-se um indício. Segundo Carl Schmitt:

Todo movimento é baseado, antes de tudo, em uma atitude específica em relação ao mundo; e em segundo lugar, em uma ideia específica, mesmo quando inconsciente, acerca de uma autoridade última, de um centro absoluto².

Um relato acerca da modernidade envolve, de certo modo, uma descrição de uma atitude perante o mundo, i.e., da própria transição e de suas consequências, guiada por uma ideia central, ressaltada por aquele que enuncia. Vejamos um exemplo:

Na introdução de seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber apresenta uma descrição das peculiaridades das sociedades ocidentais nos diversos âmbitos da cultura. Especificamente em relação ao Estado, ele afirma:

Mas, país e tempo algum experimentaram jamais, no mesmo sentido que o moderno Ocidente, a absoluta e completa dependência de toda a sua existência, das condições políticas, técnicas e econômicas de sua vida, de uma organização de funcionários especialmente treinados, funcionários,

2 SCHMITT, Carl. *Political Romanticism*. Cambridge: The MIT Press, 1986, p.16: "Every movement is based, first of all, on a specific characteristic attitude toward the world; and second, on a specific idea, even if it is not always conscious, of an ultimate authority, an absolute center".

técnica, comercial e, acima de tudo, juridicamente treinados, detentores das mais importantes funções cotidianas na vida social³.

Percebe-se claramente que a passagem descreve o processo de burocratização que ocorre no seio do Estado moderno. Para Weber, a burocracia e o capitalismo seriam os maiores promotores do processo de racionalização – processo esse marcado pelo realce da ação racional com respeito a fins em detrimento aos outros tipos de ação⁴. Se por um lado, o capitalismo seria caracterizado por estar assentado em uma forma livre de trabalho⁵, por outro, a relação mutualista entre capitalismo e burocracia provocaria, segundo ele, um engessamento social que teria como consequência a supressão da livre iniciativa⁶. É essa a versão de Weber, quando este busca explicar o processo de transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas e o consequente desenvolvimento dos imperativos que regeriam essa passagem. Destaca-se aqui que não é o surgimento do Estado moderno, mas sim a institucionalização da ação racional com respeito a fins, que seria o motor dessa passagem.

Quando se desloca o foco de um determinado tipo de ação para o surgimento de uma estrutura política como centro do processo de transição, tem-se uma nova versão para o relato da empreitada moderna - não mais correta do que aquela apresentada por Weber, mas com tipo de enfoque diverso. O objetivo do presente artigo é, nesse sentido, reconstruir essa forma outra de relato acerca da transição moderna, considerando o Estado como *magnum opus* da Modernidade. Tal reconstrução se dará em dois momentos. Primeiramente, analisar-se-á as diversas possibilidades semânticas que se associam ao principal símbolo do Estado – o Leviatã -, para, posteriormente, dada a escolha feita por Thomas Hobbes, compreender quais são as consequências desta, tanto no âmbito da história das ideias quanto para a relação entre Estado e sociedade. Duas obras estão no cerne da análise: *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes*, de Carl Schmitt e o texto *Crítica e Crise*, de Reinhart Koselleck.

Em relação à obra schmittiana, pode-se afirmar que o autor busca investigar o papel que o Leviatã assume na obra de Hobbes e as conse-

3 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1999, p.3.

4 HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de L. Sérgio Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.3.

5 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, op. cit., p.7.

6 MOMMSEN, Wolfgang J. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p.109.

quências que advém dessa função estruturante. Para isso, o Carl Schmitt busca os possíveis sentidos que o termo “Leviatã” poderia assumir na teoria de Hobbes, desde sua origem judaico-cristã até os significados que são depreendidos da capa, para, então, concluir que o termo foi utilizado por Hobbes em um sentido não-mítico e não-demoníaco⁷ e que esse malogro semântico conduziria a própria falência daquilo que a figura sustenta. Mais do que uma interpretação não convencional, este livro marca uma ruptura dentro do pensamento do próprio autor. Vejamos o que o publicista alemão afirma em um texto de 1922 acerca de Hobbes:

“O representante do tipo “decisionista” (se me for permitido criar essa palavra) é Hobbes. Das particularidades desse tipo conclui-se que foi este, e não o outro tipo que exprimiu a formulação clássica da antítese: “Autoritas, non veritas facit legem” [...]. Hobbes também apresentou um argumento decisivo que contém a relação desse “decisionismo” com o personalismo e rejeita todas as tentativas de implantar uma ordem abstrata no lugar da soberania concreta do Estado⁸”.

De acordo com o texto *Teologia Política*, Hobbes se apresenta como o maior representante do decisionismo e primeiro pensador dessa corrente teórica, onde figurariam, também, de Maistre, Bonald, Donoso-Cortés⁹ e o próprio Carl Schmitt. Quando se compara aquilo escrito pelo autor em 1922 e em 1938, depara-se com interpretações distintas acerca do legado do hobbesianismo – i.e., com uma verdadeira ruptura no pensamento de Carl Schmitt. Apesar de pouco discutida, tal ruptura é menos controversa do que a suposta mudança ocorrida em 1933¹⁰ e marca não só uma mudança da relação do autor com o texto hobbesiano, mas uma mudança de atitude de toda uma geração desde então.

Herdeiro direto do legado schmittiano, Reinhart Koselleck busca, em sua obra *Crítica e Crise*, apresentar a relação entre Estado moderno e Iluminismo. Assevera o autor que o Estado absoluto é condição de possibilidade para o surgimento do movimento iluminista; mas esse surgimento seria o início do fim da estrutura política absolutista, visto que certas estru-

7 SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2008, p. 25.

8 SCHMITT, Carl. Teologia política. In: _____. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução de. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996, p. 107.

9 SCHMITT, Carl. “Teologia política”, op. cit., p. 121.

10 Ver MAUS, Ingeborg. “The 1933 ‘break’ in Carl Schmitt’s theory”. In: DYZENHAUS, David (org.). *Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, Durham: Duke University Press, 1998, pp. 196-197.

turas sociais, como as repúblicas das letras e as lojas maçônicas, atentaram contra a soberania desse Estado absoluto¹¹.

Podemos dizer que Koselleck parte do ponto onde parou Schmitt. Ao traçarmos uma ligação entre um malogro simbólico e a crise institucional vivida pelo Estado, tem-se que o recuo do estatal em prol do indivíduo já estava inscrito na simbologia que sustenta o Estado moderno desde sua criação. Tem-se, portanto, uma crise não-forânea ao Estado – desde a simbologia até os pressupostos necessários para a sua fundação levam ao caminho de uma suposta crise. Tem-se, então, que o momento de sua gestação pode ser traduzido como o advento da própria modernidade. Antes de nos determos às consequências do surgimento do Estado moderno, vejamos primeiro qual é o contexto desse surgimento – i.e., o contexto das guerras civis.

2. NO INÍCIO ERA A GUERRA CIVIL...

O surgimento do Estado moderno é considerado uma resposta às guerras civis que assolaram o continente europeu – tanto na parte insular quanto no continente. Na Alemanha, por exemplo, dado ao profundo impacto produzido pelo movimento reformista liderado por Lutero, o que se viu foi um conflito com 30 anos de duração entre protestantes e católicos. Tal conflito se findou somente com a chamada Paz de Westfália e a afirmação do princípio “*cuius regio, eius religio*” - a afirmação de que o príncipe soberano determina a confissão de seu povo¹². Já na França, a Guerra dos Huguenotes assolou o país de 1562 até 1598. De um lado estavam os católicos adeptos de Guisen e do outro as classes e cidades de cunho huguenotista. O confronto chega ao ápice com a chamada Noite de São Bartolomeu, em 1572:

A rainha Catarina convidou os líderes dos huguenotes para as festividades do casamento de sua filha Margarida com o rei protestante Henrique de Navarra em Paris, deixando que estes fossem atacados durante as festividades. Ao mesmo tempo, ela permitiu que os outros tantos mil hugue-

11 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 2009, pp. 12-13.

12 KRIELE, Martin. *Introdução à teoria do Estado - os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático*. Trad. Urbano Carvelli. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2009, p. 70.

notes fossem assassinados, os quais estavam despreparados mediante a confiança na sua promessa de tolerância¹³.

Posteriormente o Rei Henrique IV proclamou o Édito de Nantes, que se fundamentava na tolerância confessional e na Doutrina da Soberania elaborada pelos chamados *politiques*¹⁴. Contudo, já em 1685, o Édito de Nantes é revogado pelo Édito de Revogação de *Fontainebleau*, de modo que a confissão evangélica foi novamente criminalizada: templos protestantes foram destruídos, o culto doméstico foi proibido e os huguenotes foram perseguidos pelas autoridades católicas¹⁵.

Na Inglaterra, a guerra civil foi travada entre os partidários da Monarquia e os adeptos do sistema parlamentar, entre os anos de 1642 e 1651. Foi justamente ao final do conflito que Thomas Hobbes publica sua maior obra – *O Leviatã* –, que, juntamente com a figura de um gigante, trazia em sua capa uma citação do livro de Jó: “*Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*”¹⁶. O livro foi considerado extremamente inovador à época, visto que o filósofo inglês rompe de forma radical com as concepções aristotélicas de ética e política¹⁷. Vejamos como isso ocorre:

Hobbes se afasta radicalmente do pensamento de Aristóteles quando pressupõe que os homens, reduzidos ao binômio desejo e medo¹⁸, são seres não-sociais por natureza¹⁹. Isso implica que a sociabilidade entre eles é um produto humano, formulado em um momento de clarão racional entre os indivíduos atomizados: o medo da morte violenta é tão grande entre eles que a realização de um contrato para fazer cessar a guerra civil e para transferir seus direitos a um soberano, que não é parte deste contrato, mas sim originado a partir dessa convenção, aparece como o melhor a

13 Idem, *Ibidem*, p. 71.

14 Idem, *Ibidem*, p. 73: O maior expoente desse grupo de teóricos é Jean Bodin.

15 Idem, *Ibidem*, p. 76.

16 Livro de Jó, 41:24: Não há poder na Terra que se compare a ele.

17 SORREL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 216.

18 KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**, op. cit., p. 27.

19 Cf. HOBBS, Thomas. **The Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.113: “It is true, that certain living creatures, as bees, and ants, live sociably one with another, (which are therefore by Aristotle numbered amongst political creatures;) and yet have no other direction, than their particular judgments and appetites; nor speech, whereby one of them can signify to another, what he thinks expedient for the common benefit: and therefore some man may perhaps desire to know, why mankind cannot do the same. To which I answer. First, that men are continually in competition for honour and dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men there ariseth on that ground, envy and hatred, and finally war”.

ser feito. É o sumo mal – a morte violenta – que se torna a força motriz para a vida em conjunto e a decisão política de ceder todos os direitos ao soberano que fora criado coincide com a escolha mais racional a ser feita no âmbito do estado de natureza.

O primeiro ponto a ser ressaltado é que, apesar da ahistoricidade da situação original, Hobbes a concebeu tendo em vista os horrores da guerra civil que assolou a Europa nos séculos XVI e XVII²⁰. Além disso, segundo Hobbes, somente o desejo de atingir a paz não é suficiente para atingi-la, uma vez que a consciência sem amparo externo “não é juiz do bem e do mal, mas a própria fonte do mal²¹”. Nesse sentido, a consciência é menos uma *causa pacis* do que uma *causa belli civilis*. A única *causa pacis* concebível é o surgimento de um soberano capaz que suprimir a eficácia da consciência no âmbito externo: aquilo que ele ordena deve ser seguido independentemente do que afirma o foro íntimo do súdito. É nesse ponto que reside o surgimento da lei positiva. Pode-se afirmar que ela se fundamenta em uma separação entre moral-política, de modo que o que ela exige é apenas uma conduta, independente do que o indivíduo traz consigo em seu foro íntimo; desse modo, para ressaltar a ideia de ação, Hobbes a torna distinta da consciência, para eliminar a força desta na esfera civil.

“A consciência da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada²²”, afirma Koselleck. A relação entre súdito soberano se relaciona apenas ao âmbito exterior, já que os indivíduos cedem ao soberano o direito de agirem conforme a consciência. O Estado protege o indivíduo, dando ensejo para que este não tema mais a morte violenta, ao passo que o aparato estatal se impõe de forma absoluta no que diz respeito à conformidade do indivíduo aos comandos emitidos pelo soberano - “O *protego ergo obligo* é o *cogito ergo sum* do Estado²³”.

20 SORREL, Tom (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., p. 218.

21 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*, op. cit., p. 30.

22 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*, op. cit., p. 31.

23 SCHMITT, Carl. *The concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p 52.

3. ESCOLHAS E CONSEQUÊNCIAS

3.1 Possibilidades semânticas em torno do Leviatã

Como visto anteriormente, a passagem do estado de natureza para o estado se dá por meio de um contrato, por meio do qual o súdito transfere o seu direito de agir conforme a consciência para um sujeito soberano – o Leviatã. Segundo Schmitt, “nenhuma figura ou citação ligada à Teoria do Estado engendrou uma imagem tão provocativa quanto o Leviatã; ele se tornou muito mais um símbolo mítico recheado com um sentido tácito²⁴”. Sua origem remonta à saga da deidade babilônica Tiamat²⁵; contudo, é no Antigo Testamento, especificamente no livro de Jó, que o Leviatã aparece descrito como o mais feroz e mais poderoso monstro do mar, ao lado de outra criatura mítica terrestre – o Behemoth. Até o momento anterior à concepção de *O Leviatã*, duas correntes interpretativas podem ser destacadas: uma ligada ao cristianismo e outra ao judaísmo. Em relação à interpretação cristã, afirma-se que, após ter perdido a batalha contra Deus, o demônio – aqui caracterizado como um animal marinho – tenta devorar o deus-homem crucificado, mas é enganado e acaba pescado por Deus²⁶. Já a interpretação cabalística dos judeus em relação ao Leviatã se relaciona ao fato de que este juntamente com a outra figura mítica terrestre, o Behemoth, indicariam as forças pagãs que se confrontam no mundo ao longo da história, contemplada pelos membros da comunidade judia²⁷. Acerca da importância do paganismo para a escolha do símbolo do Leviatã, Schmitt afirma que “a distinção entre poder secular e poder político era, de acordo com Hobbes, estranha aos pagãos, uma vez que religião era para eles parte da política²⁸”. O Leviatã representaria, de acordo com essas duas grandes correntes, uma unidade entre o político e o religioso. Seria essa a escolha feita por Hobbes?

Ao analisar a capa da obra *O Leviatã*, poderia se afirmar que esse foi o sentido escolhido por Hobbes ao forjar o símbolo de sua Teoria do Estado – a união entre o político e o religioso que conceberia novamente

24 SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 5: “No illustration of or quotation about a theory of state has engendered so provocative an image as that of the leviathan; it has become more like a mythical symbol fraught with inscrutable meaning”.

25 Idem, *Ibidem*, p. 6.

26 Idem, *Ibidem*, p. 7.

27 Idem, *Ibidem*, pp. 9-10.

28 Idem, *Ibidem*, p. 10.

uma unidade ao modo como os homens tem acesso ao mundo. Na capa o leitor se depara com um gigante constituído de homens e que segura em uma das mãos uma espada e na outra um bastão episcopal – um braço secular e outro espiritual. Ao analisar detidamente a capa da maior obra de Hobbes, Schmitt assevera:

Abaixo de cada membro, um secular e outro espiritual, há uma coluna que contém cinco ilustrações: abaixo da espada, um castelo, uma coroa, um canhão; então rifles, lanças, bandeiras e, finalmente, uma batalha; a essas figuras correspondem no braço espiritual: uma igreja, uma mitra, trovões; símbolos de evidentes distinções, silogismos e dilemas; e, finalmente, um concílio²⁹.

Contudo, apesar da vitalidade expressa na capa, o leitor se decepiona, segundo o publicista alemão, ao se deparar com as três referências expressas de Hobbes à sua figura mítica³⁰. A primeira referência se encontra logo no início da obra, quando este afirma que a comunidade política pode ser descrita como uma *maquina*, um *animal artificial*, um *homem artificial*³¹. A segunda referência ocorre no livro II, “Do Estado”, no capítulo 17: “Feito isso, o grupo de pessoas unidas em uma só é chamado de Estado, em latim *civitas*. Isso é a criação do grande Leviatã, ou melhor (falando de forma mais reverente), daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa³²”. Soma-se então a ideia de um Deus mortal ao grupo de definições anteriormente citado – máquina, animal e homem. Com isso, poderia se afirmar que Hobbes alcançou a totalidade mítica ao construir a figura de seu leviatã: homem, máquina, animal e Deus estariam unidos em uma só figura, representante do compromisso político entre os homens.

A última referência ao Leviatã aparece no mesmo livro II, quando o filósofo inglês se detém na tarefa de explicar o porquê da utilização do Leviatã como símbolo de sua teoria do Estado: ele relaciona este sím-

29 Idem, *Ibidem*, p. 18: “Under each arm, the secular as well as the spiritual, there is a column of five drawings: under the sword a castle, a crown, a cannon; then rifles, lances, and banners, and finally a battle; to these correspond, under the spiritual arm: a church, a mitre, thunderbolts; symbols for sharpened distinctions, syllogisms, and dilemmas; and finally a council.”

30 Idem, *Ibidem*, pp. 18-19.

31 HOBBS, Thomas. *The Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.7.

32 Idem, *Ibidem*, p.114: “This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence”.

bolo ao sistema de punições e recompensas que influenciariam os homens, quando estes são vistos sob a lógica do binômio medo-desejo. O Soberano seria constituído como o detentor do monopólio do medo dentro da comunidade política³³ - “ele é feito de maneira a nunca ter medo”, afirma o livro de Jó, e por consequência ele é o único que consegue infundir o medo dentre os homens. Uma análise do texto hobbesiano indica que o conceito do Leviatã poderia se relacionar a um grande poder semântico, que seria capaz de unir novamente a experiência do secular e do religioso e resistir aos poderes indiretos que atentam contra sua supremacia.

Entretanto, o que Schmitt busca mostrar é que a figura do Leviatã sofre um processo de satirização e de desmitificação no contexto inglês entre 1500 e 1600, de modo que foi essa a herança histórico-semântica que Hobbes recebeu quando lançou mão de seu símbolo³⁴. A escolha dessa última acepção – não-mítica e não-demoníaca - em detrimento de uma corrente interpretativa marcada pela possibilidade de reunificação do espiritual e do terreno se mostra na distinção que Hobbes traça entre fé interior e confissão externa. Como já tratado anteriormente, a transposição do estado de natureza para aquele marcado pela civilidade se relaciona a um processo de eliminação da eficácia externa da consciência. Em relação ao milagre, o Estado deteria o monopólio de sua ocorrência, como *vigário* de Deus; contudo esse monopólio se dá no âmbito externo à consciência, não devendo o súdito acreditar que o milagre ocorreu, mas apenas devendo se comportar como se tivesse ocorrido:

Por exemplo, se alguém pretender que, depois de pronunciar algumas palavras sobre um pedaço de pão, Deus imediatamente fez que ele deixasse de ser pão, passando a ser um Deus, ou um homem, ou ambos, e não obstante ele continuar como sempre com a aparência de pão, não há razão para qualquer pessoa acreditar que isso se tenha realizado, nem consequentemente para ter temor a esse alguém, até perguntar a Deus, através de seu vigário ou tenente, se isso foi feito ou não³⁵.

O Estado hobbesiano é marcado, portanto, por uma estrutura dual: no âmbito externo, impera a obediência do súdito ao soberano, re-

33 Idem, *Ibidem*, p. 212.

34 SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 25.

35 HOBBS, Thomas. *The Leviathan*, op. cit., p.296: “For example; if a man pretend, after certain words spoken over a piece of bread, that presently God hath made it not bread, but a god, or a man, or both, and nevertheless it looketh still as like bread as ever it did; there is no reason for any man to think it really done; nor consequently to fear him, till he enquire of God, by his vicar, or lieutenant, whether it be done, or not”.

lacionada à lógica proteção-obediência; já no âmbito da consciência, a estrutura política concebida por Hobbes é marcada pela tolerância, pois, ao renunciar o direito de agir conforme ao foro íntimo, é facultado ao súdito um espaço de liberdade consigo mesmo. É nesse espaço moral intocável pelo soberano que Spinoza afirma tanto a liberdade religiosa quanto a liberdade de pensamento³⁶; é também ali que Koselleck inicia a investigação genealógica do que ele afirma ser a “atual crise mundial³⁷”.

3.2 Da liberdade moral à crise

Dada a escolha feita por Hobbes – i.e., de lançar mão de um Leviatã não-mítico e não-demoníaco, incapaz de efetuar a unidade entre espiritual e terreno – devemos agora investigar as consequências dessa escolha, para além da liberdade religiosa e liberdade de expressão, afirmada por Spinoza, dado o sistema político erigido por Hobbes.

Em sua obra *Crítica e Crise*, Reinhart Koselleck procura investigar como a relação entre moral e política se altera após o estabelecimento do Estado moderno: de âmbito tolerado pelo sistema absolutista, a moral passa a ser a instância questionadora deste.

O movimento que vai da ineficácia completa até a derrubada de uma forma de organização do poder se inicia, segundo Koselleck, com John Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ele distingue três espécies de leis que deveriam orientar a vida dos cidadãos: a) a *Lei divina*, que regulamenta o que é pecado e o que é dever; b) a *Lei civil*, que regulamente o crime e a inocência; e c) a *Lei especificamente moral*, que é a medida do vício e da virtude. Esta última lei se origina no poder que a sociedade possui de censurar as condutas alheias. Se em Hobbes, a consciência se submetia ao soberano, a fim de prorrogar sua existência garantida pelo corpo político estatal, em Locke, a consciência coletiva possui a prerrogativa de delimitar aquilo que seria o virtuoso e o não-virtuoso. Interessante ressaltar aqui que Locke não concebia essa função judicante paralela da sociedade civil como algo contraposto às leis civis; contudo, ele já afirmava que a eficácia do juízo de reprovação é muito maior se comparada à eficácia das leis civis, uma vez que ninguém poderia escapar do juízo moral³⁸.

Locke dá o primeiro passo para que a opinião pública surja como

36 SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 57.

37 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*, op. cit., p.9.

38 Idem, *Ibidem*, p.55.

um poder indireto, tolerado pelo Estado na medida em que esta opinião não entre em colisão abertamente com os interesses estatais. Surgem então os “guetos apolíticos”: as lojas maçônicas e a república das letras³⁹. Em relação à primeira formação social, pode-se afirmar que a loja maçônica se estrutura a partir da ideia de *segredo*, que cumpriria três funções: a) ocultar a atividade maçônica do Estado para que esta continuasse a ser tolerada; b) unir os iniciados e estabelecer uma hierarquia que variava de acordo com a iniciação ao *segredo*; e c) dissimular o caráter indiretamente político da agremiação maçônica⁴⁰. Ressalta-se aqui que o conteúdo do segredo não era importante, mas sim suas funções de *proteger* e *permitir* a atividade maçônica e, ao mesmo tempo, *dissimulava* o aspecto político de tal atividade. Como maior exemplo do empenho político dos maçons, tem-se o os Iluminados – loja maçônica fundada em 1776 na Baviera⁴¹. Teoricamente, eles só exerciam uma ameaça moral ao Estado, oriunda da reprovação como instrumento de ação da lei especificamente moral, tendo em vista a divisão traçada por Locke; contudo, os maçons bávaros tinham planos concretos de minar a soberania do Estado através da ocupação dos postos públicos importantes:

No grêmio dirigente dos “regentes” esboçava-se o “plano de operação”, pelo qual se deveria combater o reino do mal. Este programa de ação política consistia na ocupação tácita e indireta do Estado. Tentava-se ocupar “pouco a pouco os conselhos dos príncipes com membros zelosos da ordem”, isto é, absorver o Estado a partir de seu interior. Assim agindo, os iluminados seriam capazes de alcançar “ainda mais” seus objetivos do que ‘se o próprio príncipe pertencesse à ordem⁴².

Já em relação à república das letras, Koselleck associa este espaço supostamente apolítico com o fortalecimento da atividade crítica. Foi por volta do ano de 1600 que o grupo de palavras que se associa ao conceito de crítica foi incorporado do latim às línguas francesa e inglesa⁴³. Neste período a ideia de crítica se associou ao exercício filológico no que diz respeito à exegese das escrituras sagradas – a crítica, em Richard Simon, por exemplo, ligava-se a comparação filológica do texto e as traduções do Ve-

39 Idem, *Ibidem*, p.56.

40 Idem, *Ibidem*, p.79.

41 Idem, *Ibidem*, p.82.

42 Idem, *Ibidem*, p.83.

43 Idem, *Ibidem*, p.93.

lho Testamento⁴⁴; contudo, após encerradas as guerras confessionais dos séculos XVII, a ideia de crítica racional também se estendeu ao Estado.

Essa expansão se inicia com Bayle, que entendia a crítica como “trabalho textual necessário ao esclarecimento da forma autêntica e do conteúdo verdadeiro⁴⁵”. O permanente exercício da contradição, sempre norteado pela ideia de “*pour et contre*” era a essência do trabalho do crítico⁴⁶. Contudo, apesar da noção de crítica em Bayle se ligar a noção de autenticidade e legitimidade, o pensador concebia o âmbito da política como inalcançável pela crítica – “é preciso haver cabeças progressistas, mas elas devem limitar-se ao espírito e à ciência⁴⁷”, afirmava Bayle. Por ser consciente dessa divisão entre “reino da crítica” e “reino do Estado”, ele traça uma divisão estrita entre crítica, sátiras e libelos difamatórios, para afirmar que os críticos não podem provocar a morte civil de um homem - somente o soberano possui essa capacidade - e, nesse sentido, a sátira e o libelo difamatório não se confundiriam com o produto final trazido à lume pelo crítico⁴⁸. Voltaire, então, supera a divisão estabelecida por Bayle e dá ao crítico uma prerrogativa que era exclusiva do soberano – a da morte civil – e, com isso, tem-se iniciado o confronto entre críticos e o *Ancien Régime*⁴⁹.

A oposição ao regime absolutista não era a única característica que une a república das letras e as lojas maçônicas: por trás de uma filosofia da história, escondeu-se, uma decisão política contra a ordem absolutista em ambos os casos. No caso maçom, por exemplo, o “Grande Plano” era composto a partir de ideias rousseauianas da natureza, de um cristianismo moralizado e de ideias correntes acerca do progresso, operando assim uma secularização no âmbito do “plano de salvação divino”. Com base nessa filosofia da história, os maçons podiam afirmar que a ordem vigente iria cair, não por obra de uma força social específica, mas pelo cumprimento dos desígnios da história - i.e., a vitória não violenta da moral sobre a política. O Estado absolutista aparece como uma mera contingência no plano maior de realização da moral, de modo que o sucesso do plano é garantido por um futuro criado pelos por seus próprios executores. Em relação à crítica, a moral usurpa o lugar de Deus no Juízo Final:

44 Idem, *Ibidem*, p.94.

45 Idem, *Ibidem*, p.94.

46 Idem, *Ibidem*, p.96.

47 Idem, *Ibidem*, p.99.

48 Idem, *Ibidem*, p.100.

49 Idem, *Ibidem*, p.102.

o crítico submete tudo aos seus vereditos, até mesmo a soberania do rei. O exercício crítico representaria não a expressão de um juízo particular, mas sim a própria Razão que se materializaria naqueles vereditos – “a crítica supera seu motivo inicial, torna-se o motor da justiça em causa própria⁵⁰”.

O Estado absolutista é então derrubado - por puro acidente, por pura contingência do progresso que colocou tal estrutura social no caminho da evolução moral. A crise política então se deflagra, afirma Koselleck; mas a consciência de tal crise, como guerra civil, foi ocultada por uma filosofia da história que retira o aspecto volitivo da decisão política e o substitui pela certeza do progresso em decorrência do paulatino desmascaramento da realidade por parte da crítica. Não era necessária uma decisão: o próprio progresso indicaria que ao final da crise momentânea o indivíduo poderia realizar-se de forma emancipada em detrimento de todo poder imoral da velha ordem que antes o prendia.

O que se segue a essa derrubada é o surgimento de uma ditadura soberana⁵¹, fundamentada na ideia de *volonté générale*. A busca pela forma legítima de governo traz consigo o jacobinismo, que se diferenciaria do regime monárquico apenas no que diz respeito ao ponto de legitimidade onde repousa o pensar a política – no lugar do rei, tem-se a nação. Na perspectiva de Koselleck, estaríamos condenados à crise desde o momento em que o pensamento burguês, na tentativa de um novo início, lança um olhar deturpado sobre as bases escatológicas que sustentavam o Antigo Regime e, portanto, condenados à total indeterminação no que diz respeito à questão sobre quem possui o poder político de fato – seria a Nação, o Povo ou o Direito? Este seria, segundo o autor, o *pathos* da indeterminabilidade que se arrasta até os dias de hoje. Estaria ele certo?

4. CRISE OU DEMOCRACIA?

Diante desse movimento de queda do antigo regime, encontra-se o intérprete, aparentemente, diante de uma via bifurcada: “Pode a era moderna se estabilizar na consciência de extrair de si mesma suas orientações normativas, ou como produto inconsistente de uma secularização destrutiva, tem ela que se deixar novamente evocar ao horizonte da história da

50 Idem, *Ibidem*, p.102.

51 SCHMITT, Carl. *La ditadura*: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta la lucha de clases proletárias. Madrid: Revista de Occidente, 1968, pp. 173-198.

salvação e da cosmologia⁵²”?

Contar o relato acerca da transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas pressupõe, de algum modo, a afirmação de que tal transição efetivamente ocorreu; significa, portanto, inclinar-se a adotar a primeira das alternativas. A revolução, afirma Lefort,

pertence à imagem da passagem de Cristo na Terra. Atesta uma plenitude do tempo, segundo a fórmula de São Paulo, e, simultaneamente, uma abolição no tempo. Inaugura uma era, mas se subtrai a toda determinação temporal para se afigurar numa unidade espiritual, que proporciona à humanidade um acesso a ela mesmo⁵³.

Contudo, adverte o filósofo francês, com base no pensamento de Tocqueville, acerca da ilusão afirmar ao se afirmar que a Revolução instaura um começo radical, desligado da temporalidade⁵⁴. Seria necessária, então, uma terceira via: a afirmação de uma mudança ancorada na história. Tentar-se-á demonstrar aqui que tal via é plausível e que a teologia política, longe de implicar em uma visão deteriorada acerca do moderno, pode ser utilizada como um método de análise da relação entre teológico e político a partir do processo de secularização.

Em um curto trecho, Schmitt descreve o que seria a teologia política:

Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados. Não só pela sua evolução histórica, por terem sido transferidos da teologia à doutrina do Estado, na qual, por exemplo, o Deus todo-poderoso tornou-se um legislador onipotente, mas também em sua estrutura sistemática, cuja compreensão necessária para um enfoque sociológico desses conceitos⁵⁵ (grifos nossos).

É possível notar que, segundo o publicista alemão, o processo de secularização se relacionaria a dois problemas distintos: a) os conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados, uma vez que, historicamente, se desenvolvem a partir destes e b) conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados porque ambos possuem

52 HABERMAS, Jürgen. “Liquidando os danos - Os Horrores da Autonomia” in SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político & Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. XVI.

53 LEFORT, Claude. *Pensando o político: Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p.278.

54 Idem, *Ibidem*, p.294.

55 SCHMITT, Carl. “Teologia política”, op. cit., p.109.

uma posição análoga no que diz respeito à estruturação do social⁵⁶. A secularização não seria um instrumento para deslegitimar a empreitada moderna – como faz Koselleck –, mas sim para a construção de uma terceira via interpretativa, que não aquela do início radical ou de uma visão deturpada do escatológico. Se, por um lado, os conceitos políticos cunhados pela modernidade possuiriam uma ligação com os conceitos teológicos da antiga ordem, por outro, ocorre uma mudança substancial no que tange ao ponto último de legitimidade das práticas políticas – não é mais Deus, mas sim algo construído pela engenhosidade humana. Mantem-se a forma, mas a substância se altera. Mas a continuidade do formal atesta outro fato: tanto o político quanto o religioso são formas simbólicas que os homens se utilizam para ter um acesso ao mundo⁵⁷.

Tanto o pensamento político quanto o religioso são articuladores dos homens e suas práticas, o que indicaria uma inclinação do homem a não viver na pura imanência. A ruptura revolucionária não se relacionaria ao fim do transcendente no âmbito político, mas sim a mundanização da transcendência e, conseqüentemente, o esvaziamento substancial do ponto de legitimidade do poder político. O avanço do âmbito moral sobre o político, descrito por Koselleck como uma crise, poderia ser interpretado como o processo de surgimento da democracia moderna quando o véu da escatologia é suspenso e a democracia aparece como o avesso da crise.

Para Lefort, duas características seriam fundamentais na distinção da democracia moderna em relação a outros regimes existentes, como, por exemplo, a monarquia ou o totalitarismo: a) a democracia seria o único regime onde a representação do poder aparece como um *lugar vazio*, isto é, quem o exerce não o encarna⁵⁸ e b) dada a separação ocorrida entre Saber, Poder e Direito, fruto do advento da modernidade, a democracia seria o regime em que esse lugar vazio se relacionaria a um espaço legitimamente constituído para se discutir acerca do legítimo e ilegítimo⁵⁹, ou seja, de um saber acerca do poder. O que seria uma genealogia da crise aparece, retirado o fundamento escatológico da argumentação, como uma genealogia da própria democracia – longe de se apresentar como um *pathos*, a

56 SIRCZUK, Matías. “Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional”. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/130198433/TEOLOGIA-politica-de-Carl-Schmitt>>. Acesso em 01 jun. 2013.

57 LEFORT, Claude. *Pensando o político*, op. cit., p.259.

58 Idem, *Ibidem*, p.262.

59 Idem, *Ibidem*, p.57.

ação buguesa na república das letras e nas lojas maçônicas desencadeia a origem do processo que possibilitou a formação desse espaço vazio como forma de representação do poder democrático e, conseqüentemente, da discussão acerca da legitimidade de seu exercício. Utilizada enquanto método para analisar as mudanças ocorridas com o advento da modernidade, a teologia política não conduz, necessariamente, a uma negação radical de toda a originalidade do moderno; ao contrário, ela indica uma mudança na substância do ponto último de legitimação do poder político – transposto de Deus para o Povo, a substância que sustenta o pensar político se dissolve, mas a mediação entre homens e suas práticas se mantém enquanto *pura forma*, já que a substância do Povo é sempre indeterminada⁶⁰.

Chegamos então ao desfecho de nosso relato: o modelo construído por Hobbes se torna condição de possibilidade para o surgimento da democracia em seu sentido moderno, que se concretiza justamente com a queda do modelo esboçado pelo autor inglês. Hobbes, portanto, seria mais do que apenas pai do decisionismo - uma análise genealógica aponta uma relação íntima entre a teoria hobbesiana e o regime democrático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HABERMAS, Jürgen. “Liquidando os danos – Os Horrores da Autonomia”. In: SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político & Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de L. Sérgio Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBS, Thomas. **The Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

KOSSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 2009.

KRIELE, Martin. **Introdução à teoria do Estado: os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático**. Trad. Urbano Carvelli. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2009.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

MAUS, Ingeborg. “The 1933 ‘break’ in Carl Schmitt’s theory”. In: DYZEN-

60 Idem, *Ibidem*, p.263.

HAUS, David (org.). **Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Durham: Duke University Press, 1998.

MOMMSEN, Wolfgang J. **The Political and Social Theory of Max Weber**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

SCHMITT, Carl. **La ditadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletárias**. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

_____. **Political Romanticism**. Cambridge: The MIT Press, 1986.

_____. "Teologia política". In: _____. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. **The concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

_____. **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2008.

SIRCZUK, Matías. "Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional". Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/130198433/TEOLOGIA-politica-de-Carl-Schmitt>>. Acesso em 01 jun. 2013.

SORREL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1999.

RECEBIDO EM: 19/10/2013

APROVADO EM: 22/04/2014