

# SOBERANIA: CONCEITUAÇÃO E EXERCÍCIO DURANTE O DECURSO DA HISTÓRIA

Paulo Paiva\*

**Resumo:** O texto que o leitor tem em mãos versa sobre as condições de possibilidade que a soberania, enquanto conceito e prática, teve durante os três grandes períodos da história. Quanto ao estudo da estruturação do Estado soberano nacional moderno, fomos movidos pelo intuito de destacar as notas distintivas dos dois grandes modelos político-estruturais, o hobbesiano e o caracterizado pelos *checks-and-balances*.

**Palavras-chave:** soberania, jusnaturalismo, positivismo jurídico, absolutismo, filosofia política.

## Introdução

O presente artigo tem como *meta optata* a reflexão sobre alguns momentos históricos pelos quais passou o conceito e o exercício da soberania, doravante entendida como exercício coercitivo e regulador da autoridade constituída em determinado território.<sup>1</sup>

Todo o corpo do texto escapa ao campo propriamente jurídico para abrigar-se na história, tanto empírica quanto das idéias políticas, tarefa que só pode ser intentada por meio de uma dupla vertente metodológica, que requer aqui um esclarecimento em separado.

Temos a pretensão de abordar, em linhas gerais, três períodos históricos, com o intuito de tornar acessível a percepção da importância, em cada um deles, do conceito e exercício da soberania. Velando sempre por evitar o vício do anacronismo, nossa exposição tomará como viés três questões. O que os gregos entendiam por soberania?<sup>2</sup> Quais transformações o exercício e o conceito de soberania sofreram durante a Idade Média e na transição para a modernidade? E, finalmente, como terminou por se solidificar depois dos sécs. XVII e XVIII? Tal abordagem exige, sem dúvida, o imperativo historicista. Por outro lado, ao ler as obras dos filósofos que

---

\* Historiador, Bioeticista e Especializando em Filosofia.

<sup>1</sup> A conceituação que propusemos aqui nos acompanhará enquanto tratarmos dos períodos antigo e medieval, quando da parte do artigo concernente ao período moderno discorreremos sobre as diversas conceituações de soberania nascentes nos sécs. XVII e XVIII.

<sup>2</sup> Estamos cômicos que implica certo reducionismo histórico tratar os gregos como um só povo grego, porém o artigo tem um cunho informativo e não comporta as minudências de um tratado helenista.

escreveram sobre o conceito de soberania somos levados a uma perspectiva analítica, pois ao proceder de forma diversa estaríamos sob pena de realizar leituras que não atenderiam a especificidade do pensamento de cada autor. Como ensina Norberto Bobbio (1991):

No estudo dos clássicos da filosofia, o método analítico – orientado principalmente para a reconstrução conceitual de um texto e para a comparação de diferentes textos do mesmo autor – contrapõe-se ao método histórico, que tende a situar um texto nos debates da época, no objetivo de explicar suas origens e seus efeitos. Na realidade, os dois métodos não são incompatíveis. Podem ser facilmente integrados. Uma polêmica entre os defensores de um e de outro, tal como ocorrida recentemente, parece-me ociosa.<sup>3</sup>

Na primeira parte do artigo, nossa intenção é mostrar se e como o conceito de soberania fazia pensar os homens da política grega, tal como é encontrado no pensamento de Aristóteles, além de recorrer aos intérpretes que versam sobre ao assunto.

Na parte seguinte, buscamos verificar as condições de possibilidade da soberania dentro do *status quo* medieval, ou seja, a possibilidade que os homens tinham de raciocinar sobre este conceito e a possibilidade de se estabelecer um poder de fato estável e soberano naqueles séculos.

A terceira parte será dedicada ao esclarecimento das transformações ocorridas no pensamento político na transição para a idade moderna, transformações tratadas pela literatura especializada como “estruturação do Estado Nacional Moderno”.

A quarta e mais extensa parte do artigo será dedicada especialmente a Thomas Hobbes, principalmente no que concerne ao seu entendimento das relações entre “as cidades”.<sup>4</sup> Sem prejuízo, no entanto, do estudo de sua soberania absolutista e dos contrastes que revelava quando em cotejo com a posição doutrinária dos demais filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII.

---

<sup>3</sup> Terceira página da *Premissa*, que não traz numeração.

<sup>4</sup> Cabe lembrar que o termo “cidades” no vocabulário político da época de Hobbes referia-se a qualquer tipo do que chamamos hoje de Estado, sem alusão a limites geográficos. No *Leviatã*, o termo correspondente é *Commonweath*s, ou seja, Repúblicas, o que podia significar tanto uma monarquia como um regime em que se elegiam (de alguma forma) os governantes. Para maiores detalhes desta questão pode-se recorrer a nota de número dois colocada por Renato Janine Ribeiro na Epístola Dedicatória do *De Cive*. Em: HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 3 e 355.

## I - O conceito de soberania na Antiguidade helênica

Caberia, aqui, estabelecermos um paralelo conceitual que elucidaria a questão da possibilidade de o conceito de soberania ser pensado na política antiga. Fato é que a soberania moderna, tal como a entende Hobbes<sup>5</sup> ou Rousseau, Spinoza ou Kant, baseia-se na existência de um outro conceito igualmente moderno: sociedade. Tanto a vontade geral de Rousseau quanto o contrato de associação e cessão de poderes de Hobbes supõem um agrupamento humano que vê a si próprio como um corpo. Não obstante, a Antiguidade não seguia o sistema contratual, não havia no pensamento de Aristóteles um agrupamento de homens iguais que entram em acordo sobre a instituição de um governo com poder supremo (seja na pessoa do soberano ou na de uma assembléia ou corte).

O que reflete a *pólis* grega é um conjunto de cidadãos políticos (logo, soberanos no lar) que decidiam as questões em votação direta; pais de família que tinham em mãos a sorte da cidade, ou seja, dos seus. Tão fundamental é esta idéia que ela vem enunciada claramente logo no início da *Política*, escreve Aristóteles (2001, p. 15) que “bem conhecidas, agora, as partes componentes de um Estado, é preciso falar, primeiramente, da economia do lar, já que o Estado é formado pela reunião de famílias.” Hanna Arendt (2003, p. 37) traça clara distinção na composição e atuação do corpo político antigo e moderno:

A distinção entre as esferas de vida privada e esfera da vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional. O que nos interessa neste contexto é a extraordinária dificuldade que, devido a esse fato novo, experimentamos em compreender a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da

---

<sup>5</sup> Embora a teoria hobbesiana comporte todos os elementos do sistema (como o chamou Norberto Bobbio), Hobbes não pode ser considerado propriamente um jusnaturalista, uma vez que em seu estado civil é da boca artificial do soberano que sai toda lei, só então existe justo e injusto, não existe um homem natural hobbesiano provido de sociabilidade inata. Além disso, Hobbes pode ser alocado em um seleto grupo de filósofos que a tradição nomeou nominalistas, do qual fazem parte, entre outros, Ockham e Nietzsche.

*pólis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma.

Soberano em sua propriedade, com escravos, mulher e filhos sob suas ordens, o cidadão grego dispunha de condições suficientes para se preocupar com os assuntos da cidade, ou seja, tinha a indispensável liberdade e ócio para uma existência verdadeiramente política. Sobre este tema temos as palavras lapidares de Reale (2002, p. 208):

Para ser cidadão, é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das assembleias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma comunidade conquistada podiam ser “cidadãos”. E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque faltava-lhes o “tempo livre” necessário para participar da administração da coisa pública.

Arendt (2003, p. 40) torna límpida a distinção entre a política moderna e a antiga.

A esfera da *pólis* (...) era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *pólis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade – uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todos estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberalidade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo.

O que todos os filósofos gregos tinham por certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política, que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios para vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos.

De outra forma não pode entender a liberdade o *zoon politikon* aristotélico, sendo certo que em suas priscas eras agrupava-se em grupos

familiares nos quais um homem coordenava a luta pela sobrevivência, tal homem, chefe de família, por ser soberano não era livre (uma vez que tinha por obrigação comandar); é livre desta obrigação - na cidade estado madura - que o cidadão grego torna-se político. Trata-se, aqui, de uma liberdade conquistada através do estabelecimento da igualdade, impensável em uma situação em que reina como movente a necessidade, o homem político grego é a superação de situações anteriores, assim expostas por Chauí (2003, p. 464):

As duas formas cronologicamente anteriores à comunidade política são, em primeiro lugar, a família e o lar (*oïkos*), isto é, a comunidade doméstica, constituída pela relação conjugal ou pelo poder marital do homem sobre a mulher, pela relação entre senhor e escravo ou pelo poder despótico do senhor sobre o escravo, e pela relação parental ou o poder paterno do pai sobre seus filhos. E, em segundo, a aldeia ou o vilarejo, organizado em lares ou famílias e linhagens, preenchendo duas funções, a da administração da justiça (ou arbitragem) e das cerimônias religiosas (ou organização dos cultos comuns).

A soberania pressupõe, nos séculos XVII e XVIII, a instituição consentida da desigualdade entre os indivíduos, visto que é da igualdade que nasce a possibilidade de guerra generalizada. Ao contrário, a *pólis* “diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’”,<sup>6</sup> e que não se entenda indivíduos iguais, mas cidadãos iguais, iguais em suas condições materiais e na prioridade que davam aos assuntos da coletividade. De trato privado em Aristóteles, o indivíduo passa, na modernidade, a ser solo onde a legitimidade do Estado faz pilares. Tem-se, então, uma inversão na hierarquia entre indivíduo e *pólis*. Se Aristóteles “concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo”,<sup>7</sup> a modernidade está encampada sobre preocupação contrária, individualista; “liberdade, hoje, é a do indivíduo, não pode ser a da *pólis* sobre os indivíduos”.<sup>8</sup>

Não dizemos, com isso, que não houvesse soberania nas decisões da cidade em relação aos cidadãos, mas que ela não se funda, como na modernidade, nos indivíduos, mas respeitando uma hierarquia entre poderes

---

<sup>6</sup> ARENDT (2003, p. 41).

<sup>7</sup> REALE (2002, p. 208).

<sup>8</sup> RIBEIRO (1993, p. 118).

privados e públicos. Aqui, participação direta dos cidadãos, lá, o artifício que representa cada indivíduo que cede seu direito natural em benefício do poder soberano regulador.

A pergunta que se mostra oportuna ao objetivo deste artigo, Aristóteles fez a si mesmo,<sup>9</sup> respondendo a ela de forma direta:

Não cabe apenas ao arquiteto que construiu uma casa apreciar-lhe o conforto, porém aquele que dela se serve o julgará ainda melhor; esse é o chefe de família (...) o soberano não é um juiz, um senador, ou um componente da assembléia, porém o tribunal, o senado e o povo. Cada indivíduo não é senão uma parcela desses três corpos; compreendo por uma parte cada senador, cada cidadão, cada magistrado. É justo, portanto, que a multidão tenha um poder maior, visto que é ela quem constitui o povo, o senado e o tribunal. Além disso, a renda de todos é superior à de cada indivíduo tomado à parte, ou de um pequeno número dos que exercem as grandes magistraturas.<sup>10</sup>

Na verdade, ambos os governos são soberanos, o do Estado moderno e da Cidade grega, porém as bases em que se apoiam tais poderes soberanos não poderiam ser mais diferentes. Em Aristóteles, o governo da Cidade é soberano, pois é exercício direto dos cidadãos baseado na igualdade, na pluralidade de opiniões. Nos modernos, é soberano o governo que implanta um certo nível de desigualdade que regula o estado de natureza (regulando com isso as opiniões apaixonadas dos indivíduos aos quais serve de direção), onde todos a tudo têm direito “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”.<sup>11</sup>

Antes que encerremos tão breve comentário sobre os possíveis entendimentos que o termo soberania poderia encontrar na antiguidade, resta tratar não da soberania do governo em relação aos seus súditos ou cidadãos, mas da possibilidade (e, nesse caso, ausência dela) do conceito de soberania estatal relacionado ao que está para além das suas fronteiras geográficas, ou seja, soberania no âmbito das “relações internacionais”. Nesse sentido, o conceito de soberania só se encontra em Grócio, a quem Miguel Reale (2002, p. 56) chamou de “consolidador do Direito Internacional”.

---

<sup>9</sup> “Qual será, porém, o soberano do Estado?” ARISTÓTELES (2001: 94).

<sup>10</sup> ARISTÓTELES (2001: 97-98).

<sup>11</sup> HOBBS (1974: 80).

A questão da vinculação entre soberania e relações internacionais revela mais uma dicotomia entre a política antiga e a moderna. Aristóteles, ao contrário do paradigma mercantilista que marcaria a política moderna, vê a soberania da Cidade embasada em sua auto-suficiência, e não em relação ao poder de barganha (entenda-se coerção) entre os Estados. O trecho transcrito abaixo é indicativo neste sentido:

A sociedade formada por inúmeros pequenos burgos constitui-se uma cidade completa, com todos os meios para se prover a si mesma, e tendo alcançado, por assim dizer, a finalidade que se tinha proposto. Existindo, sobretudo, pela necessidade mesma de viver, ela subsiste para uma existência feliz. Esta a razão pela qual toda a Cidade se integra na natureza, visto que foi a natureza que formou as primeiras sociedades; ora, a natureza era a finalidade de tais sociedades; é a natureza o real fim de todas as coisas. A respeito dos diversos seres, dizemos então que eles estão integrados na natureza assim que atinjam o completo desenvolvimento que lhes é próprio. Além disso, a finalidade para a qual cada ser foi criado é de cada qual ser bastante a si mesmo; ora, a condição de bastar-se a si mesmo é o ideal a que todo indivíduo aspira, e o que de melhor pode haver para ele.<sup>12</sup>

Confrontando esta concepção isolacionista da soberania aristotélica com a moderna visão que, nos séculos XVII e XVIII, os filósofos tinham das necessidades de um Estado soberano, verifica-se mais uma ruptura radical. Embora o mercantilismo e a progressiva unificação do poder dentro dos Estados europeus sejam fenômenos indissociáveis e, portanto, imperativo teórico para todos os pensadores do período, a atenção, aqui, recairá especificamente sobre o pensamento de Thomas Hobbes, por ser ele paradigmático em relação à postura estatal com relação aos outros *Commonweaths*. Em passagem parcialmente<sup>13</sup> conhecida, Hobbes dá ao leitor as condições para o entendimento de como, para ele, se devem estruturar as relações entre as Cidades:

Para ser imparcial, ambos os ditos estão certos – que o homem é um Deus para o homem, e que é lobo do homem. O primeiro é verdade, se compararmos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a Divindade, através da justiça e da caridade, irmãs gêmeas da paz;

<sup>12</sup> ARISTÓTELES (2001, p. 13-4).

<sup>13</sup> Parcialmente porque dela sempre se destacou o infame *o homem é lobo do homem*, postura que Renato Janine explica da seguinte forma: “Hobbes tem fama tão ruim que desta imagem sempre se repete a segunda parte e se omite a primeira”. In: RIBEIRO (1999, p. 258).

no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência – ou seja, falando sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras.<sup>14</sup>

Hobbes alude aqui ao estado civil, onde os homens já dispendo de leis que definem o justo e o injusto (uma vez que no estado de natureza a justiça confunde-se com as necessidades infinitas), tendem à “Justiça e a Caridade” por terem seus desejos incessantemente administrados pela instituição soberana e absoluta, tornando-se, assim, homens civis. Não obstante, no mesmo trecho, Hobbes deixa claro o seu ceticismo em relação a se obter o mesmo estado relacional nascido do contrato em um âmbito internacional. Ou seja, não há contrato entre as nações, apenas choques de interesses mercantilistas. Tal digressão foi colocada aqui não como vislumbre antecipado do pensamento hobbesiano, mas como uma sinalização para a ruptura com o modelo político tradicional. Se na antiguidade só se deseja do estrangeiro a distância, na modernidade, o Estado deve desejar também os seus bens:

Compete ao governante, no quadro mercantilista que Hobbes define no capítulo XXIV do *Leviathan*, dirigir os negócios econômicos; embora os indivíduos sejam livres para as operações comerciais (XXI, p. 264), é o Estado que regula as relações econômicas de troca, especialmente as internacionais (XXIV, p. 299), que, permitindo a acumulação de metais preciosos, transferem riqueza de uma nação para outra.<sup>15</sup>

## II - O conceito de soberania na Idade Média

Uma idéia-chave medieval é a da *iustitia* como valor supremo – nem mesmo o rei, senhor mais alto, pode violá-la; e inversamente qualquer indivíduo ou, pelo menos, qualquer magistrado, qualquer *governour*, ainda que inferior, tem legitimidade para agir em nome da *iustitia*, e mesmo legislar, caso falte uma lei justa. Não há um portador exclusivo do poder legítimo, e o Estado concebe-se como composto de diversas ordens: cada uma tem o que a distingue, e não pode dele ser privada sem seu consentimento. É esta ordem, que se pretende harmônica, a *iustitia*.<sup>16</sup>

Na passagem acima é possível constatar até que ponto afigura-se turva a tarefa de entendermos o conceito de soberania em face do *status quo*

---

<sup>14</sup> HOBBS (2000, p. 4-5).

<sup>15</sup> RIBEIRO (1999, p. 101).

<sup>16</sup> RIBEIRO (1993, p. 112-113).

medieval. Não obstante, não mais se aceita que pululem as interpretações maniqueístas sobre a Idade Média, do tipo: sendo o poder político fragmentado entre papas, imperadores e senhores feudais, esse período não poderia conformar um Estado soberano; por isso, não seria possível que se raciocinasse sobre o conceito de soberania. Tais interpretações - que impõem a contingência sobre as possibilidades ideais - não encontram continente no presente artigo, uma vez que o que se procura é entender quem, nas diversas épocas da história, detinha o poder de escrever as leis, quem foi pensado como o legislador que impunha aos homens um determinado comportar-se. Se é fato que na Idade Média o poder era reivindicado por mais de um, também não se deve esquecer que existia uma idéia de autoridade muito enraizada e que esta idéia foi base para que os contendores apresentassem-se aos seus oponentes como legítimos detentores do poder. Em suma, tratar o tema do poder soberano no âmbito medieval demanda cautela e, principalmente, a constante consciência de que as transformações no pensamento (fenômeno cultural) processam-se lentamente, por uma via cheia de avanços e retrocessos, e mesmo o que chamamos de ruptura (como a realizada pelos filósofos modernos em relação ao pensamento escolástico) tem ocorrência mais bem abarcada por séculos que por décadas. Por isso, não seria sensata a premissa de que o poder soberano, depois de ter sido entregue por Aristóteles aos cidadãos, permanecesse sem mãos a detê-lo por séculos a fio até que Maquiavel o colocasse nas mãos do seu *Príncipe*.

Se o Estado soberano no sentido moderno do termo era instável, certamente havia um mito de soberania que, ao contrário do que vai acontecer com a soberania moderna, sustentava ambições que iam muito além de fronteiras geográficas e culturais. Vindo de Deus, o poder de um poderia, sem erro lógico, ser natural a todos os homens de um continente.

Deus era movente do mundo medieval, tanto na política quanto na judicatura. Assim, julgar o direito de um monarca ao seu trono remetia diretamente aos mandamentos advindos do supremo poder medieval. No pensamento medieval, a soberania passa pela relação com o divino. É o que ensina Ribeiro (1993, p. 116):

Se se pôde confiar a decisão de certas questões judiciárias, na Idade Média, a alguma forma de juízo de Deus, foi porque se acreditava que um desígnio estivesse presente em cada uma de suas manifestações ou, pelo menos, naquelas que sucedessem a uma série de orações, invocações e bênçãos.

Foi por ignorar este mito em sua construção conceitual, que Hobbes tornou-se um espúrio em seu tempo. Considerava, em seu juspositivismo, que a autoridade política não podia se assentar em uma base teológica, não por ele ser ateu (como muito já se disse), mas porque tal tipo de legitimidade dá vazão às lutas pelo poder, uma vez que são de caráter subjetivo a concepção de Deus, os poderes que ele outorga e o destinatário de tal delegação. Em suma, “a política moral, a que Hobbes critica, realiza a obediência, mas sem poder assegurar a quem: este o seu ponto debilíssimo, por onde reingressa a guerra na sociedade”.<sup>17</sup> Ao afastar-se do mito que, ao mesmo tempo, fundava a soberania e a fazia passível de contestação, Hobbes condenou-se ao limbo, esta foi sua falha: “Hobbes falhou ao retirar do Estado a sustentação no mito, que seria necessária para que pudesse conquistar os súditos pelo coração e a mente”.<sup>18</sup>

Não há, por isso, que se condenar como ilusória a idéia de soberania no pensamento político medieval, embora não se possa, de fato, relatar a fatuidade de um poder exercido com soberania plena na era escolástica. Tudo o que foi dito até aqui, poderia, sem grande perda, ser sintetizado pelo título do esclarecedor artigo de Pissarra - *Soberania pré-estatal: as raízes medievais da noção moderna de soberania*.

Tal como o encontramos em Bobbio: “o poder de mando de última instância numa sociedade política”,<sup>19</sup> o conceito de soberania, não resta dúvida, é gêmeo do Estado Moderno. Sem o negar, Pissarra (2003, p. 50) busca revelar que o conceito teve “suas raízes algum tempo antes – mais precisamente na crise desencadeada no séc. XIII”. Sobre tal “soberania pré-estatal”, Pissarra (2003, p. 59) ensina que

ao final da Idade Média, já encontramos uma sólida discussão, embora não restrita a uma única teoria, sobre a autoridade do poder

---

<sup>17</sup> RIBEIRO (1993. p. 115).

<sup>18</sup> Idem, ibidem.

<sup>19</sup> BOBBIO (1983: s.v. Soberania).

secular e sua legitimidade e seu objetivo principal: o bem da comunidade por ele governada.

É a Ockham que a autora recorre para fundar o início da transformação descrita no trecho acima. No franciscano, podemos ler que o poder antes fundado unicamente na autoridade divina e no direito costumeiro, agora, deve responder também a um fim, “o bem da comunidade por ele governada”. Reale (2002, p. 629-630) tece um esclarecimento sobre a oposição categórica de Ockham em relação às “duas figuras teocráticas” que se revela em consonância com o pensamento da autora retromencionada:

Ockham foi um dos mais inteligentes intérpretes da decadência, na consciência coletiva, dos ideais e dos poderes universais encarnados pelas duas figuras teocráticas: o Imperador e o Pontífice romano. A defesa intransigente do “indivíduo” como única realidade concreta, a tendência a basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja. Trata-se do projeto que, pelo que se pode ver destes últimos elementos, atinge todos os fundamentos da cultura medieval, lançando os pressupostos da cultura humanista-renascentista. Envolvido no conflito entre o papado e o império, Ockham pretende redimensionar o poder do Pontífice e demitificar o caráter sagrado do império.

Do alto de seu estoicismo franciscano, Ockham não via com bons olhos as pretensões de poder desmesuradas dos papas, geradoras - junto com o caráter divino do imperador romano - de contendas freqüentes com os detentores efetivos do poder (ou melhor, concretos do ponto de vista geográfico), os senhores feudais. Ockham inaugura a separação da esfera civil em relação às considerações de base teológica, limita a soberania do papa - que pretendia mostrar-se absoluta - aos contornos da especificidade eclesiástica. Entende o nominalista medieval que “a autoridade do papado deve ser apenas a defesa da fé livre de seus membros”.<sup>20</sup>

Mais que estabelecer certezas sobre a relação de Ockham com a política moderna, dever-se-á atentar para uma questão importante. Existiu na Idade Média o conceito de autoridade soberana? São as palavras de Ockham que nos mostrarão o caminho que leva até a resposta:

Começarei por essa plenitude de poderes, de vez que alguns consideram que o Papa recebeu de Cristo tal plenitude de poderes a ponto de ter o direito de dispor de qualquer coisa, tanto na ordem espiritual como na temporal.<sup>21</sup>

Uma tal concepção de poder soberano nunca cessou de confrontar-se com resistências, porém, é certo que a descrição que Ockham faz da *plenitudo potestatis* encontrava ecos de concordância, pelo menos em “alguns”. Fato é, a idéia de soberania existia, não mais derivada da vontade dos cidadãos (como em Aristóteles), mas da de Deus.

Mais uma vez, como na Antiguidade, o conceito de soberania encontra-se livre da implicação externa, não denota equilíbrio entre forças circunscritas territorialmente, mas um embate entre reivindicações ao poder que emana de Deus e que deve ser exercido em conformidade com a vontade do seu representante no campo político temporal.

### **III - O conceito de soberania na transição para a Modernidade**

Na Antiguidade, o poder político era o que se exercia na *pólis*, sendo os assuntos coletivos decididos pelos cidadãos, era deles o poder soberano. A definição de soberania dos antigos não requer a transposição dos muros da cidade-estado, a “sociedade política” supracitada por Bobbio, na Grécia antiga, denota o corpo de cidadãos partícipes das decisões sobre as coisas públicas (homens, nascidos na cidade...).

Em verdade, este conceito de “sociedade política”, que propôs Bobbio com relação à época atual, ajuda-nos na tarefa de observar as transformações que sofreu o conceito de soberania. Que se esqueça, neste sentido, por alguns instantes, o rigor conceitual que descreve o termo sociedade como reunião de indivíduos iguais e, para efeito de raciocínio, se entenda por sociedade apenas o agrupamento de homens a ser regulado. Soberano então, é o homem ou grupo de homens responsável por estabelecer tal regulação. O que se transforma na passagem da Antiguidade para a Idade Média é a idéia em torno da qual os homens se agrupam. Na Antiguidade, o que unia os cidadãos gregos era o seu solo pátrio e uma condição de vida específica,

---

<sup>20</sup> *Apud*, REALE (2002, p. 630).

<sup>21</sup> *Idem*, *ibidem*.

eram esses os critérios da “sociedade política grega”. Com o advento da primazia do direito divino, não mais uniam os homens os critérios geográficos ou uma identificação social, estavam agora unidos na filiação ao Deus cristão. Daí os autores repetirem que o que falta na Idade Média não é a concepção de obrigatória obediência ao poder soberano (naqueles tempos, derivado de Deus), mas a possibilidade de estabelecer de forma incontestada o detentor do poder soberano. É, em suma, uma questão jurisdicional, o papa, entendendo-se como detentor direto do poder outorgado por Deus, ligava a extensão de sua autoridade diretamente a todas as terras em que pisassem pés cristãos. Terras do imperador, dos reis e dos senhores feudais, por onde, por exemplo, a Santa Inquisição transitava julgando e punindo respaldada pelo direito divino da autoridade pontifícia.

É exatamente na questão jurisdicional onde se encontram o conceito de soberania e a estruturação do Estado Nacional Moderno. Antes, porém, de adentrar propriamente na questão da instauração do Estado Nacional, seria conveniente que buscássemos, ao menos, vislumbrar as forças que moveram a conceituação de soberania para mais perto do ponto em que está hoje.

O séc. XIII já foi aqui destacado como o marco para a crise da escolástica e do direito divino (Ockham), e é na intenção de entender as tensões dos dois séculos seguintes, que germinariam nas posições propriamente modernas (Maquiavel e Hobbes), que se inscreve aqui o presente tópico. Neste sentido, ensina Reale (2002, p. 611-612):

Com efeito, o dissídio ou a tensão religiosa do século XIII, que se expressara nas muitas formas de vida religiosa, algumas perseguidas como heréticas, outras acolhidas e favorecidas, estava se reduzindo, revolvendo-se em parte por uma espécie de afastamento dos ideais religiosos, que se revestiam agora de formas exasperadas de ascetismo, da parte dos ideais de vida leiga. Estes últimos, embora conservando íntima religiosidade própria, foram se configurando na forma das novas exigências da vida social, tanto econômicas como políticas.

Além disso, começava a se afirmar uma ruptura radical entre a Igreja e os nascentes Estados nacionais, com tentativas de desforra e predominância de uma e outra parte.

Esses conflitos constituíam os sinais do iminente crepúsculo de uma política e de uma concepção de poder. Os ideais e o poder que encarnavam nas duas figuras teocráticas, do Pontífice romano e do Imperador germânico, entraram em decadência na consciência dos mais atentos aos novos fenômenos sociais. Em consequência do desenvolvimento econômico e, portanto, da ascensão da burguesia,

os grandes Estados nacionais independentes, que consolidavam suas estruturas financeiras e seus instrumentos militares, tornavam-se os verdadeiros protagonistas da história européia. Apesar das disputas e lutas, Petrarca com toda a razão define o império como “vão nome sem sujeito” e a Igreja, no “cativeiro de Avignon”, como um cômodo instrumento nas mãos dos monarcas franceses. A época da teocracia secular e espiritual estava em vias de extinção.

Segundo Reale (2002, p. 613), os séculos XIV e XV mostram-se palco para uma crescente consciência da

dissolução da concepção unitária da sociedade humana, que se dividia sempre mais em temporal e espiritual – e, no que se refere ao espiritual, evidenciando queda do seu caráter popular e coletivo, porque sempre mais interior e individual.

Mostra-se oportuna a introdução de um outro tema que perpassa as transformações que aconteceram no pensamento político do período: a ascensão do individualismo. É da consciência de si mesmo como unidade e não mais como parte do corpo de Deus, que o homem europeu parte para estabelecer, segundo Pissarra (2003, p. 54), “o direito individual acima de qualquer outro porque é absoluto, e o levará posteriormente à idéia de *res pública*, de Estado”.

Desta consciência nasce o Estado moderno, o nominalismo estabelece uma ponte que vai de Ockham até Hobbes e que permite a refutação do direito divino, daí a autora deitar no franciscano as “raízes da soberania moderna”:

Torna-se mais clara a influência de Ockham na modernidade, se atentemos para a marcante presença de sua filosofia na reflexão jurídica, ou seja, como só as *res positivae* singulares podem ser objeto do conhecimento, a fonte do direito só pode ser a vontade individual e não a ordem natural. Nesse sentido é que se pode aproximar o positivismo moderno do nominalismo.<sup>22</sup>

Todo o sistema social passa gradativamente a ser ordenado pela razão, a razão do indivíduo, consciente e responsável. Na lição de Ribeiro (1993, p. 22-23):

O homem mais recente – e talvez devêssemos dizer ‘o burguês’ – define-se por responder por aquilo que sua individualidade designou como sendo ação sua. (...) essa tentativa de definir práticas, mais até, sentimentos e personalidade em torno da

---

<sup>22</sup> PISSARRA (2003, p. 57).

responsabilidade pessoal (...) parece constituir o grande esforço dos tempos modernos.

Agora, é em função da sua vida que este homem concebe o Estado, não mais se aflige em relação ao poder divino emanado do papa. As transformações práticas da vida nos séculos finais do medievo exigiam um poder soberano dinâmico e que trabalhasse pela realização dos indivíduos e não pela observância de parâmetros valorativos e metafísicos. Tal estado de coisas pode ser mais bem compreendido por meio de uma sucinta enumeração dos principais fatos que conformaram a transição para a Idade Moderna no tocante à economia. As trocas entre pequenos mercadores, representativas da fragmentada economia medieval começaram a ceder espaço para as navegações e para o mercantilismo, ou seja, cria-se uma estrutura onde vive o homem econômico, a estrutura capitalista. Uma expressão tem de estar associada ao processo mercantil: estabilidade estatal. Expressão que se concretizou na figura de um soberano que, com tropas mercenárias, garantiria os interesses de seu Estado e, logo, dos indivíduos que ele representa. Ribeiro (1993, p. 113) mostra como a indefinição do detentor do poder soberano não mais se sustentava ante o novo caráter individualista e economicista do pensamento vigente no período em tela:

Com efeito, na Idade Média a ação do governo é bastante restrita, e podia-se facilmente engendrar o consenso em torno de um conjunto de valores, ainda que em sua aplicação ocorressem divergências, e que estas levassem a conflitos e mesmo guerras; mas, quando o Estado se torna o *locus* por excelência da ação e intervenção políticas, não é mais admissível que cada ator proceda a seu arbítrio. As divergências, que nos últimos séculos do medievo já se tornavam insuportáveis (como o longo Cisma, e a tendência, de que dá mostra a Guerra dos Cem Anos, a constituir-se para cada papa, rei ou grande do reino um oponente que alega ser ele o verdadeiro pontífice, monarca ou duque), chegam modernamente a um ponto em que têm que ser resolvidas em definitivo. Não é possível, porém, resolvê-las pelo recurso a valores, e o grande mérito de Hobbes consiste em, além de perceber essa impossibilidade, também constatar que é precisamente o recurso aos valores, aos princípios, à velha *iustitia* uma das causas mais fortes da guerra civil.

Procuramos mostrar que a transição para modernidade trouxe elementos inéditos para a concepção de poder soberano. Primeiro, pela primeira vez, o poder soberano tem como função principal prover o

indivíduo (não mais a *pólis* como em Aristóteles, nem a vontade divina como no medievo). Segundo, e talvez o traço característico do conceito de soberania aplicado ao mundo moderno dos Estados nacionais: no mercantilismo, o poder soberano não é mais definido apenas em relação à sua legitimação doméstica, é também em relação a outros Estados soberanos que o Estado moderno deve se afirmar. Nasce, aqui, a concepção internacionalista para a definição de um Estado Soberano. Lalande a define como “independência absoluta, em direito, de um Estado em relação a qualquer outro Estado”,<sup>23</sup> concepção, hoje, indispensável ao tratar-se de soberania.

#### **IV – A soberania interna e o direito das gentes: as duas dimensões da soberania moderna e a especificidade da filosofia de Thomas Hobbes**

Thomas Hobbes não foi o precursor teórico de nenhuma das duas dimensões da soberania moderna, porém, o entendemos como o filósofo político que marca de forma mais incisiva a modernidade,<sup>24</sup> o primeiro a afastar-se definitivamente do plano valorativo e teológico enquanto solo fundador do direito. Com o intuito de marcar a especificidade de sua filosofia, tomemos, em primeiro lugar, a dimensão externa da soberania ou o direito das gentes (hoje, direito internacional). Segundo Ferrajoli (2002, p. 5) as primeiras formulações da ordem jurídica internacional

remontam, junto com o nascimento do direito internacional moderno e bem antes das doutrinas da soberania interna de Bodin e Hobbes, aos teólogos espanhóis do século XVI: primeiramente, a Francisco de Vitória, depois a Gabriel Vasquez de Menchaca, a Balthazar de Ayala e a Francisco Suarez, que anteciparam a reflexão mais tardia de Hugo Grotius. E ligam suas origens a uma exigência eminentemente prática: a de oferecer um fundamento jurídico à conquista do Novo Mundo, logo após seu descobrimento.

Vitória define o direito internacional como “o que constitui regra natural entre todas as gentes.”<sup>25</sup> Ao individualismo e mecanicismo radical de Hobbes - que dos indivíduos é transposto ao soberano pelo contrato -, o modelo anterior representado por Vitória contrapõe um ideal de harmonia

<sup>23</sup> LALANDE (1999: s. v. Soberania).

<sup>24</sup> Apenas Maquiavel estaria, como Hobbes, já livre da influência medieval do direito divino.

<sup>25</sup> FERRAJOLI (2002, p. 10).

entre os Estados fundamentado na idéia abstrata da *universalis respublica*. Voltando a tese aristotélica de um homem eminentemente social, Vitoria expande as fronteiras do contrato jusnaturalista para que abarque não só um Estado e os direitos fundamentais de seus cidadãos, mas *totus orbis* e todo o gênero humano. Ferrajoli (2002, p. 9-10) escreve ainda que para

Vitoria, o direito das gentes vincula os Estados em suas relações externas, não somente como *ius dispositivum* (direito dispositivo) com a força própria dos pactos, mas também como *ius cogens* (direito coagente) com força de lei: *ius gentium non solum habet vim ex pacto et condito inter homines, sed etiam habet vim legis* (o direito das gentes não retira sua força apenas do pacto e do acordo entre os homens, mas também tem a força da lei). Por fim, Vitoria chega a conceber não só a *universalis respublica* (a república universal) das gentes, mas também a humanidade como um novo sujeito de direito: *Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestate ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium... Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum totus orbis auctoritate* (O mundo inteiro, que de alguma forma é uma república, detém o poder de fazer leis justas e convenientes para todos, como o são as do direito das gentes... E não é lícito que um único reino recuse ser regido pelo direito das gentes: pois esse direito adveio da *autoridade do mundo inteiro*).

Em Hobbes, as relações internacionais são um meio, não um fim como na dimensão interna da soberania que teorizou. Não se está à procura da cristalização positiva da lei natural, mas de uma postura racionalmente dirigida, onde as relações internacionais (sejam elas pacíficas ou belicosas) são mais um instrumento para que o soberano mantenha estável sua autoridade interna. Deste prisma, portanto, as relações internacionais não só são fundamentais para a soberania e prosperidade dos cidadãos (e em Hobbes estes dois conceitos não se separam) de uma Cidade, como é provável que a levem ao choque com uma outra Cidade. Por isso, escreve Ribeiro (1993, p. 97) que a “invasão predatória do território inimigo – que poupa o povo das calamidades da guerra é a única a capacitar o ‘homem artificial’ à expansão que é a sua vida”.<sup>26</sup> Assiste-se, no plano externo, a nada mais que a consequência lógica advinda da estrutura que Hobbes deu ao seu Estado, a expansão de seu Leviatã é fruto exclusivo e necessário dos pressupostos físicos e antropológicos do sistema filosófico de Hobbes. Se os

---

<sup>26</sup> RIBEIRO (1993, p. 97).

desejos humanos são infinitos, e o soberano deve administrá-los, ou seja, em parte reprimi-los e em parte saciá-los, as expansões territorial e econômica são conclusões lógicas, pois, segundo Ribeiro (1993, p. 53), “Hobbes insiste em que o soberano é racional até malgrado seu: a ambição, vício num homem privado, nele beneficia o Estado”. Também existem palavras do próprio Hobbes que autorizam o entendimento das relações internacionais entre os Leviatãs enquanto pautadas no egoísmo nacional extremo, a relação entre os Estados é estado de natureza irrevogável, é assim que o autor se expressa no capítulo XXI do *Leviatã*:

A liberdade do Estado; a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem qualquer espécie de Estado. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque tal como entre os homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável aos seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda a volta.<sup>27</sup>

Há ainda uma outra característica da concepção de soberania que encontramos em Vitoria que, em Hobbes não se encontra, a saber, o eurocentrismo. O autor não define o seu Estado contrapondo-o (como faz Montesquieu) ao tipo de organização estatal que se observa em outros lugares e está mais longe ainda de discutir quais são as melhores ou mais adequadas normas de convívio para os diferentes estágios de evolução dos grupos humanos. Em verdade, o que, em Hobbes (1974, p. 80), distingue a civilização européia dos “povos selvagens de muitos lugares da América” é o contrato que leva o homem ao estado civil. Para que seu soberano explore nativos de terras distantes, Hobbes não necessita de uma legitimação religiosa ou jurídica, a expansão do homem artificial em prol dos cidadãos que o instituíram é parâmetro único das “relações internacionais hobbesianas”.

---

<sup>27</sup> HOBBS (1974, p. 135-136).

A diferença entre os dois modelos é mais bem compreendida ao se atentar para o contexto histórico. Hobbes não pensava o todo europeu, pensava o Estado Nacional que se tinha que afirmar contra as dissensões religiosas internas e contra as nações mercantilistas e suas armadas. Os objetivos históricos do entendimento jusnaturalista de soberania (no que este toca a dimensão externa) são absolutamente distintos, alinhando-se com a época, o século XVI, o século dos descobrimentos, século das discussões em torno do direito e legitimidade da posse e exploração de outros seres humanos. Nas palavras de Ferrajoli (2002, p. 11-12):

A idéia de soberania estatal externa, identificada como um conjunto de direitos naturais dos povos, que permite, de um lado, oferecer uma nova legitimação à conquista e, de outro, fornecer o alicerce ideológico do caráter eurocêntrico do direito internacional, dos seus valores colonialistas e até mesmo das suas vocações belicistas. Revelam-se aqui, bem antes das grandes teorizações jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, as origens não luminosas dos direitos naturais e o seu papel de legitimação ideológica não só dos valores, mas também dos interesses políticos e econômicos do mundo ocidental. (...) Existe, portanto, uma sociedade e uma comunhão natural entre os povos, cada um dos quais tem direito de entrar em relação com os outros. Pareceria uma concepção da ordem jurídica mundial, informada não apenas pela igualdade, mas também pela fraternidade universal. Só que dessa concepção Vitoria faz derivar uma longa série de outros direitos das gentes, cuja aparente universalidade é desmentida pelo seu caráter ostensivamente assimétrico: antes de tudo, o *ius peregrinandi* (direito de viajar) e *degenendi* (de permanecer), e, portanto, o direito de trânsito e a liberdade dos mares, que serão posteriormente teorizados de maneira bem mais explícita e articulada por Alberico Gentili e por Hugo Grotius; em segundo lugar, o *ius commercii* (direito de comércio) e, conseqüentemente, a consagração jurídica de um grande mercado mundial unificado; em terceiro lugar, o *ius occupationis* (direito de ocupação) sobre as terras incultas e sobre as coisas que os índios não coletam, a começar pelo ouro e a prata; em quarto lugar, o *ius migrandi* (direito de migrar), ou seja, de transferir-se ao Novo Mundo e nele adquirir cidadania. Fica claro o caráter concretamente desigual de todos estes direitos abstratamente universais: de fato, somente os espanhóis podem exercê-los – transferindo-se, ocupando, ditando as leis do escambo desigual -, enquanto os índios são unicamente as partes passivas e as vítimas.

A esses direitos humanos, Vitoria alia mais quatro direitos divinos, não menos assimétricos e ainda mais falsamente liberais: o *ius praedicandi et annuntiandi Evangelium* (o direito de anunciar e pregar o Evangelho) e o dever dos índios de não obstar-lhe o exercício; o direito-dever da *correctio fraterna* (censura fraternal) dos bárbaros; o direito-dever de proteger os convertidos de seus caciques; o de substituir estes por seus soberanos cristãos em caso

de conversão da maior parte dos súditos. Por fim, o direito mais importante, que equivale a uma espécie de norma conclusiva: o direito dos espanhóis, onde os índios não se persuadissem destas suas boas razões, de defender seus direitos e sua segurança até mesmo com a medida extrema da guerra.

É consenso entre os doutos que, em sua feição interna, a soberania enquanto característica fundamental do Estado foi inaugurada por Jean Bodin, em seu livro *Six livres de la république* (1576). Bodin escreveu sombreado, de um lado, pelo realismo implacável de Maquiavel e, por outro, pela *Utopia* do discípulo de Erasmo, Tomás More. O primeiro pensador é mais prolífico quando tentamos perceber os rumos que tomou a conceituação que Bodin deu ao seu Estado soberano. Embora absolutista, Bodin evidentemente resgata a tradição medieval de cunho aristotélico como forma de se opor aos métodos recomendados pelo florentino. Para Bodin, a nota distintiva do poder soberano é a autoridade para dar aos súditos leis ao largo de seu consentimento, não obstante, tal autoridade legislativa estava limitada ao norte pelo conceito de justiça, ao sul pelas leis de natureza e em seus outros flancos pelas leis divinas. A definição de Estado oferecida por Bodin nos lega clara a dimensão de suas raízes medievais: “Por Estado se entende o governo justo, que se exerce com poder soberano sobre as diversas famílias e em tudo o que elas têm em comum entre si.”<sup>28</sup> Fora de tais limites, o soberano seria tachado com a insígnia aristotélica e polibiana daquele que usa o poder contra os súditos: o tirano. Assim, embora não nos levantemos contra o fato cronológico da conceituação primeira de Bodin, preferimos considerá-lo, antes de o primeiro moderno, como o último dos medievais.

O caminho para uma teoria política estritamente moderna ainda seguiria sendo desenhado pela pena de jusnaturalistas como Alberico Gentile (1552-1611), Hugo Grotius (1583-1645) e Samuel Pufendorf (1632-1694) até que ganhasse contornos definitivos no positivismo de Hobbes e nos jusnaturalistas do séc. XVIII, como Rousseau e Locke. Tentaremos expor, em seguida, o ponto de ruptura entre Hobbes e seus contemporâneos como forma de expor as raízes do positivismo jurídico que, com posteriores

---

<sup>28</sup> *Apud* REALE (2003, p. 136).

desenvolvimentos, nos legou aquele que é, em nossa opinião, o mais eminente filósofo do direito moderno, Hans Kelsen.

A “instituição artificial de um poder comum” (que é o Estado) figura como tema da maioria dos filósofos dos séculos XVII e XVIII, não é, portanto, por esta via que melhor se percebe as idiossincrasias da soberania tal como foi pensada por Hobbes. A soberania de Hobbes não prezava pela vida do cidadão por meio da garantia de seus direitos naturais inalienáveis: em Locke, a propriedade; em Rousseau, a liberdade (*Contrat social*, I, 7). Ao contrário, primava pelo estabelecimento de um direito positivo de base absolutamente racional e que não necessitaria de referendo nem divino e menos ainda vindo da multidão. É, portanto, radical a soberania de Hobbes, radicada na indivisibilidade, o poder será absoluto ou não será. É na separação radical entre *Lex* e *Jus* onde está ancorado o contraponto de Hobbes em relação aos jusnaturalistas. Norberto Bobbio (1997, p. 107) ressalta que

Hobbes não aceita duas das teses que caracterizam durante séculos a teoria das formas de governo: a distinção entre as formas boas e más de governo e o governo misto. Nos dois casos a refutação deriva, com lógica férrea, dos dois atributos fundamentais da soberania: seu caráter absoluto e a indivisibilidade. Conforme veremos adiante, do caráter absoluto deriva a crítica à distinção entre formas boas ou más; da indivisibilidade, a crítica ao governo misto.

Hobbes não permite que os direitos naturais passem pela barreira racional do contrato (salvo o direito de se defender da morte violenta), o único a possuir direitos é o soberano, já que recebeu a tutela dos direitos naturais de todos e de cada um. O Estado hobbesiano não existe no sentido de ordenar racionalmente uma situação natural e pré-estatal (existente para Locke e perdida, pois deturpada pela sociedade moderna para Rousseau), mas no sentido de criar direitos artificiais (derivados do arbítrio do soberano) que regulem a guerra generalizada.

A soberania que Hobbes pensou não recorria à autoridade do direito divino, nem estava submetida ao abstrato conceito de *iustitia* como acontecia no medievo e, ainda, em Bodin. Autoridade una, o soberano ditava leis que não podiam ser contestadas nem pelos valores religiosos, nem pelos costumes. Neste sentido, Hobbes não apenas rompia radicalmente com o

modelo medieval, mas também opunha armas contra as *commonlaws* inglesas que regiam a judicatura e se afirmavam frente à autoridade do rei. Nesta mesma linha de entendimento, são germinais as palavras de Ribeiro (1993, p. 102), ao escrever que Hobbes foi o

filósofo que, senão constituiu, certamente consolidou no pensamento ocidental a idéia de soberania. Com a soberania, deixam de contar os “estados” (*états*, ordens, estamentos) enquanto sujeitos contratantes da política, para haver o Estado, no qual o poder supremo se aloca a alguém (indivíduo ou assembléia), que se diz soberano na medida exata em que tudo pode decidir e, portanto, não apenas julgar, não só interpretar – mas mudar tudo. A condição para a Revolução, para 1789, está na teoria da soberania: do *Leviatã* não sai apenas o Estado absoluto e o monarca absolutista, sai o poder revolucionário e jacobino.

É por esse radicalismo que Hobbes vem neste trabalho ornado como paradigma da soberania moderna, porque seu afastamento dos direitos naturais - quer fundados em Deus, quer nos costumes - dá à palavra soberania a significação que a ela imputa mais poder. No prosseguir de sua explanação, Ribeiro (1993, p. 105-106) deixa clara uma dicotomia no entendimento da soberania idealizada pelos modernos:

Nos tempos modernos, se a Hobbes e à Revolução Francesa devemos uma doutrina da soberania como capacitada a tudo modificar no Estado, constitui-se uma outra forma de pensar o político, que vem dos *checks-and-balances* teorizados na Inglaterra no século XVIII, celebrados por Montesquieu na mesma época e adaptados na Revolução Americana antes de terminar o século. Essa vertente, a dos contrapesos entre os poderes, obedece a problemas distintos dos da Revolução Francesa. A soberania pretende, antes de mais nada, resolver impasses que se tenham tornado definitivos, e para tanto constitui um órgão autorizado a tudo decidir, eventualmente até por maioria simples (é o caso, exemplar, da Convenção, entre 1793 e 1795). Supõe, portanto, que as tensões rasguem a sociedade, instalando nela uma cisão como a de uma guerra, que não se resolve por negociação ou compromisso. A soberania tem algo de *ultima ratio*, só que não referida às armas e sim a um órgão supremo, soberano, que pode ser um rei, uma assembléia ou o próprio corpo eleitoral.

Pra Hobbes, no entanto, entregar o poder soberano para uma assembléia constituía nada mais que colocar a “guerra de todos contra todos” dentro de um prédio. Nas mãos da multidão, certamente o poder resultaria em pilhagem e vazão das mais nefastas paixões do homem. Apenas no rei, por ser senhor absoluto de tudo o quanto exige uma vida humana satisfeita, o

poder soberano pode encontrar morada estável e uma lei justa, positiva e, acima de tudo, racional, por não expressar a vontade de um ente premido pelas necessidades e ambições e, logo, enganado pelos sentidos que tencionam os homens para a guerra. Assim, para Hobbes, das diversas formas que pode tomar o poder absoluto, a única que não conduz, mais cedo ou mais tarde, à guerra, é a soberania absolutista. O rei não é mais “cabeça”, mas a “alma” do corpo político, nas palavras de Ribeiro (1999, p. 54):

A soberania hobbesiana altera a imagem do corpo político; este se concebia como agregado de partes, cada uma com direitos próprios, não podendo a cabeça substituir um membro ou este supri-la; as teorias medievais do contrato reconheciam, ao príncipe e aos cidadãos, direitos distintos e inarredáveis. Hobbes, porém, não mais diz que é cabeça do *body politic* o rei; afirma que a soberania – resida num indivíduo ou numa assembleia – é sua alma, invisível sopro movendo o corpo todo.

### **Considerações finais**

Descrita a distância que separa Hobbes dos demais filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII, restaria dizer que este modelo de soberania dista também das formas de soberania que temos por mais avançadas, uma vez que existem, na esmagadora maioria das constituições do ocidente, cláusulas chamadas pétreas e que estão num plano humanista, ao qual não tem acesso um poder estatal instituído, mesmo se legítimo. O Estado ocidental de hoje tem, na verdade, como um dos seus principais baluartes, o limite imposto ao Estado com relação ao seu poder sobre o indivíduo. Em suma, seu grande feito foi limitar o Estado tal como pensado por Hobbes e posto em prática pelos revolucionários franceses.

**Bibliografia**

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1983.

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 33ª ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

FERRAJOLI, L. *A Soberania no Mundo Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PISSARRA, M. C. P. Soberania pré-estatal: as raízes medievais da noção moderna de soberania. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: UCG, vol. 13, out/2003.

REALE, G. *A História da Filosofia, vol. II*. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, M. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Última Razão dos Reis*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.