IESP/UERJ

Université de Paris 1

TESE DE DOUTORADO

Modos da Soberania e a Questão Contemporânea do Poder

Gustavo Cezar Ribeiro

Banca Examinadora:

Renato Lessa (orientador)

Jean-François Kervégan (co-orientador)

Bernardo Ferreira

Catherine Colliot-Thélène

Cesar Guimarães

Outubro / 2014

Introdução

Este trabalho, dividido em três grandes partes, é um esforço de recuperação intelectual do conceito de soberania. O ponto de partida teórico da tese reside na assertiva de que a possibilidade de se pensar a política na modernidade e na contemporaneidade passa pela necessidade da afirmação de um princípio de soberania. Reconheço, num primeiro momento, a importância de uma breve retomada do seu sentido histórico, revisitando as origens do pensamento político moderno e ali identificando os elementos constitutivos das noções de soberania que operam até hoje nas diversas teorias do poder.

O sentido maior desta recuperação deve ser entendido nos termos de um esforço de "reabilitação" da soberania. Este objetivo exige, portanto, dois movimentos paralelos: 1) a tentativa de reconhecer a presença da soberania ou de alguns dos seus elementos fundamentais no interior das teorias que a rechaçam, seja por razões políticas ou epistemológicas; 2) a indicação de novas possíveis articulações dos elementos componentes da soberania, de modo tal que ela possa retomar seu potencial analítico e explicativo acerca da realidade do poder. De um modo geral, o trabalho procura não exatamente recuperar o conceito em sua história, mas os operadores cognitivos da soberania que foram a ela atribuídos ao longo do tempo e constituíram um conjunto de noções que nos permitem pensá-la e manipulá-la para além das circunstâncias particulares. A partir da identificação destes operadores, quero reconhecer sua presença nas formulações aparentemente adversas à ideia do soberano.

Este argumento exigiu, numa primeira parte, uma volta aos grandes formuladores deste tema, que foram tomados para análise com alguma dose de arbítrio – uma vez que as referências históricas ao conceito são múltiplas -, mas respeitando o cânone da filosofia política em sua virada moderna. De volta aos pensadores dos séculos XVI e XVII, destaquei as contribuições de Jean Bodin, Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes na constituição de referenciais originários para o tema, trazendo ao contexto do Estado moderno um conceito-chave que passaria a orientar o pensamento posterior sobre a questão do poder. Em cada um deles procurei reconhecer a presença da ideia de soberania, independentemente da sua formulação explícita ou da admissão implícita de elementos que são próprios da consolidação moderna do conceito.

A soberania inclui no seu campo semântico a ideia de poder supremo, racionalização jurídica, princípio de ordem ou de legitimidade do poder. Suas fundamentações são variadas, mas todas incluem uma referência geral à autoridade suprema, o cume da estrutura de poder. Refletir sobre a soberania exige a inquirição sobre sua forma (como ela se expressa?) e substância (o que ela expressa?), bem como a imaginação da interação entre elas. O esforço aqui está em desvendar a necessidade da autoridade suprema que, sendo um princípio sem forma fixa, pode materializar-se tanto como um homem concreto quanto como uma ideia abstrata. Neste caso, abre-se a possibilidade de articulá-la com as instâncias da soberania capazes de atuar como mediadoras entre uma abstração e atos concretos de poder. O complexo que busca articular o princípio de autoridade com suas diversas maneiras de materialização concreta foi algumas vezes definido por mim como "aparelho de soberania", termo que busquei utilizar para diferenciar a estrutura multidimensional do poder supremo com relação ao conceito próprio de soberania tal como este aparece em cada autor.

Na segunda parte do trabalho optei por investigar a presença da soberania nos meios intelectuais que lhe parecem mais hostis ou refratários. A partir da leitura de autores como Michael Polanyi, Karl Popper e Friedrich Hayek (em sua continuidade com Ludwig von Mises), busco identificar um sentido de soberania que se articula em torno de conceitos bastante próprios, compondo uma dimensão da filosofia política que enfatiza a ordem fundada na organização espontânea das forças sociais. Neste campo, a ênfase no fundamento imanente da ordem pública, aquele que incorpora as interações intersubjetivas, esconde um modo de soberania que articula uma ênfase às dimensões imateriais da ordem – a liberdade individual, o direito de propriedade, etc.,– em detrimento da redução do seu elemento voluntarista-transcendental, que procuram associar diretamente, sem êxito, ao princípio da soberania.

Neste campo, seja na formulação da sociedade aberta popperiana, seja na ordem espontânea hayekiana ou polanyiana, procuro reconhecer as marcas da soberania e da precipitação da transcendência imaterial das definições da razão sobre a ordem pública. Aqui a soberania aparece como um "aparelho" fundamentalmente imaterial e abstrato, confiando à contingência da sociedade civil as possibilidades de sua concretização. Se a soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito, a soberania comparece ao pensamento acrático dos liberais radicais sob a forma do direito natural, cuja mediação com a realidade é proporcionada pelos seus próprios formuladores.

A terceira parte dedica-se a discutir o comparecimento teórico da soberania nas filosofias políticas que a admitem, mas propõem uma reforma da sua compreensão. Se é verdade que o conceito de soberania esteve sempre sob reformulações e reelaborações que se efetivaram ao sabor dos ventos históricos, no decurso das revoluções, guerras e crises diversas dos últimos séculos, também é verdade que para um esforço de reabilitação conceitual, hoje, é preciso que a observemos na produção teórica mais recente, onde os desafios da superação da forma-Estado e as questões impostas pela crise da democracia contemporânea ocupam o centro do debate. A partir de formulações que foram marcantes ao longo do séxulo XX, recupero alguns elementos para uma discussão do que possa vir a ser a soberania diante da crise contemporânea da política e do Estado. A soberania que, ao longo de sua história conceitual, viu-se tão atrelada ao conceito de Estado, passa a ser formulada a partir de sua potencialidade extra-estatal ou, se quisermos, pós-estatal.

Diante das inúmeras transformações sofridas pela ideia de soberania, talvez a mais relevante e passível de identificação no tempo tenha ocorrido no ano de 1789, quando do advento da ideia de poder constituinte. A partir de então, a soberania passa a dividir-se entre a composição com a ideia de poder constituinte e a oposição a ele. De um lado, a soberania sobrevive na forma do poder constituinte, enquanto que, do outro lado, parece operar como uma força de resistência às forças democráticas.

Em Carl Schmitt e Antonio Negri identificamos a presença destas duas percepções opostas. No filósofo alemão vemos, se não uma identificação imediata, a aproximação histórica entre a soberania como princípio do político e o poder constituinte como uma expressão possível e historicamente condicionada do fundamento soberano. Em Negri vemos o antagonismo entre poder constituinte e soberania. Neste caso, coerente com a proposta inicial do trabalho, procuro buscar os elementos de soberania que se escondem sob o signo da potência que nega o poder, e da multidão que nega o Estado e as formas constituídas. Tanto em um quanto no outro, proponho uma linha secreta de convergência: a declaração de Negri a respeito da justa compreensão do sentido da soberania por parte de Schmitt indica um caminho que ambos percorrem em sintonia.

O jogo de antíteses pode ser perturbador, mas é justamente no polêmico texto schmittiano de 1933 que vemos o anúncio de uma estrutura de soberania de novo tipo. O “movimento” aparece na história do pensamento político como elemento inquietante para as velhas concepções dualistas da soberania. Sua radicalização aparecerá nas

formulações negrianas da multidão que, assumindo um caráter propriamente político – certamente uma inovação, posto que a *multitudo* da filosofia política clássica era negativamente associada ao pré-político, ao amorfismo popular – protagonizará a sublevação contra a "soberania". O puro movimento, o elemento propriamente político do aparelho de soberania schmittiano passa a assumir vida própria na atividade constante e perene na forma do poder constituinte de Negri. Talvez seja o caso de entendermos de que modo os antigos elementos da soberania clássica comparecem hoje, através das linhagens intelectuais que a formularam, ao anarquismo anti-soberania. De que modo, afinal, as cruzadas de Negri contra a soberania, em vez de o aproximaem, o distanciam das perspectivas acráticas de adesão ao universo antipolítico da *taxis* liberal? Vejo que a resposta para esta pergunta está na capacidade de cada um dos autores em afirmar ou esconder seus princípios de soberania.

A grande operação conceitual apresentada pela proposta do poder constituinte reside, num primeiro momento, em deslocar o titular primário da soberania através da invenção do conceito de povo/nação. Este movimento de Sieyès "devolve" a precedência da ordem pública ao *demos*, o que implica uma série de modificações da relação entre este e a instância concreta de decisão – afinal, quando a soberania pertencia ao monarca, o soberano confundia-se com o executor dos atos de soberania. O que vemos em seguida é uma cisão das apropriações do conceito de poder constituinte. Em certos momentos ele irá operar como a base da estrutura jurídica, funcionando como fonte de legitimidade de uma ordem que pressupõe sua institucionalização e formas de mediação de sua expressão. Em outros momentos veremos a tentativa negriana de definir o poder constituinte como uma permanência do "movimento" fundador-destruidor da ordem. Se em Sieyès o poder constituinte tinha uma finalidade definida - a constituição dos franceses -, aqui ele tem como finalidade a continuidade da sua expressão.

No primeiro campo reconheço a presença de Carl Schmitt pois, apesar das contradições, parece prevalecer em seu pensamento uma distinção entre *a soberania* e o *poder constituinte*. A convivência entre duas noções que na filosofia política remetem ao absoluto convivem harmoniosamente no engenho teórico de Schmitt. Do outro lado, na promessa de um princípio de ordem absolutamente fundada na imanência da atividade produtiva social, vemos uma polêmica reaproximação das teses negrianas da democracia radical com relação ao princípio liberal da *taxis*. De um modo ou de outro, se a definição schmittiana de democracia é sumária e normativamente irrelevante –

trata-se da identidade entre governante e governado, quase um truísmo -, a democracia em alta voltagem contida no poder constituinte negriano aponta para um mundo regulado pelas forças materiais que constituem a imanência do ser social, tal como advogavam, dentro de seu próprio vocabulário, os filósofos da economia de mercado que comparecem no capítulo segundo deste trabalho.

Primeiro Capítulo:
A soberania como condição fundamental da política

1.1 Soberania, Estado, Governo

A ideia de soberania - assim como qualquer outro conceito, na proporção da sua complexidade e polissemia - não foi constituída de uma hora pra outra ou por fruto do pensamento ou engenho de um homem ou grupo de homens. Vemos ao longo do desenvolvimento do pensamento político-filósófico, da antiguidade aos nossos dias, sentidos e conteúdos que podem se expressar mais ou menos de acordo com um ou outro emprego específico do termo "soberania". Segundo Alberto Ribeiro de Barros (2001; 12), o conceito, elaborado ao longo de séculos de lutas, enfrentamentos armados e disputas legais, amadureceu ao lado de um outro conceito, o de Estado moderno. A singularidade de Bodin – que deve ser reconhecida sem negligência do contexto e da história que a possibilitou, inscrevendo o homem nas circunstâncias - está na capacidade de expandir o sentido latente na ideia de soberania, capaz de nos trazer elementos mais sólidos para a elaboração teórica acerca do fundamento das leis e, sobretudo, da ordem política e social. Ribeiro nos alerta para dois valores do termo que apontam para distintas linhas de reflexão: a soberania como "palavra de combate" que, em seu sentido normativo, revela "as pretensões do poder estatal"; a soberania como conceito descritivo, reveladora da natureza do poder que emerge em seu tempo. (2001; 12). Em linguajar jurídico, as correspondentes faces do "dever ser" e do "ser" da soberania.

A contiguidade, se não a parcial sobreposição, de elementos que definem os conteúdos dos termos "soberania" e "Estado" são evocadas com frequência não só em Bodin, mas na quase totalidade dos autores aqui envolvidos. Ainda segundo Ribeiro, "podemos dizer que a soberania não é somente mais um atributo do Estado, mas sua essência" (2001; 15). Mais do que isso, a noção de soberania desempenha tão notável centralidade no âmbito do pensamento político moderno que é por seu intermédio que podemos formular o tema da obrigação política a uma instância de poder centralizada e territorialmente estabelecida, comumente associada à noção de Estado. A ideia de soberania traz consigo a exigência de uma instância última de decisão que reside no

centro[1] (ou na base, a depender da sua elaboração) da ordem pública. Ainda segundo Ribeiro, a soberania teria tornado-se uma referência obrigatória em teoria política por ser uma noção organizadora em torno da qual as principais questões do pensamento político moderno parecem orbitar. A partir do seu advento, a teoria política passa a designar a soberania – ou o soberano – segundo os sentidos mais ou menos afiliados à reflexão mais propriamente jurídica.

Recuperando o aspecto *normativo* do conceito, parece que a soberania pode revestir-se de um potencial mais propriamente jurídico (a soberania como orientação de *dever ser*); alinhada ao seu elemento *descritivo* ela ganha em potencial analítico, próprio das reflexões mais sociológicas (a soberania como fundamento do *ser* social). Este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político e, podendo ser expresso tanto a partir de um viés normativo quanto de um elemento descritivo, frequentemente veremos que parte da sua enorme importância está na capacidade de sintetizar esses dois "lados" da estrutura jurídico-política, tornando complementares as noções de *ser* e *dever ser*, fazendo por vezes indistintas as fronteiras entre a instância que detém o poder de definir concretamente a ordem pública (ser) e seu próprio horizonte normativo presente nas leis (dever ser).

A partir da emergência do conceito de soberania, passa a ser possível sintetizar os elementos jurídico e político da ordem pública, o que não impede a exploração dos sentidos da soberania com uma ênfase ora propriamente jurídica, ora política. Conforme veremos adiante, não é difícil aproximar a soberania bodiniana de uma compreensão mais propriamente jurídica do seu sentido – o soberano é o que dá as leis e esta caracterísica resume sua plenitude de poder -, ao passo que o soberano hobbesiano pertence ao momento executivo, é aquele que possui o privilégio do uso da espada para impor sua vontade. A soberania recebe seus atributos de ambas as fontes, ora trazendo em si a capacidade legislativa, ora expressando-se pelo uso da coerção física. Por esta razão, uma das dificuldades maiores de se pensar a soberania está na tênue conjugação destes dois aspectos que a compõem: talvez seja difícil identificar uma realidade ou

[1] Ora identificada ao cume da ordem pública, ora à sua base, a topologia da soberania, como veremos, será importante para suas distintas concepções. Aqui, para fins de simplificação, indico a compreensão da soberania como lugar (ou função) de elaboração das referências básicas da ordem pública, podendo esta manifestar-se tanto no âmito meramente jurídico como na realidade político-social mais concreta. Menciono, portanto, a soberania como elemento tão somente central, sem, desde já, distinguir concepções que a tomem como transcendente (situando-se acima) ou imanente (situando-se abaixo).

ordem social que se estruture apenas a partir do direito, sem necessidade do recurso à força; mas também é difícil imaginar o uso intensivo do poder e da violência sem qualquer conversão desta potencialidade em rotinas, normas, padrões; ou seja, em algum tipo de direito.

Conforme a cuidadosa e refletida definição de Nicola Matteucci no verbete *soberania* do Dicionário de Política (1998; 1179), "este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político, (...) pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito", ou, se quisermos, em poder concreto – ser – em poder normativo – dever ser. Retomando a relação manifesta entre *ser* e *dever ser* no interior do Estado, Matteucci também destaca o paralelo entre este e a soberania, cujas origens apontam para o mesmo período final do século XVI. Neste contexto, a referência cruzada entre os dois conceitos se deve ao fato do Estado moderno exigir para si o elemento de soberania que lhe difere da organização medieval do poder.

O Estado pré-moderno era marcado pela fragmentação e descentralização, elementos que ocasionaram uma infinidade de debates e controvérsias entre os juristas da época. As disputas eram frequentemente associadas às divergências quanto às atribuições e poderes dados aos membros do clero e às autoridades seculares pelas investiduras concedidas de uma parte à outra[2]. O problema de quem detinha o poder em última instância - que nada mais é do que uma das mais recorrentes formas de se compreender a soberania – estava presente nos debates medievais em razão da dupla jurisdição, frequentemente conflitante, entre os poderes seculares e eclesiásticos. "As duas grandes coordenadas universalistas - o papado e o império – disputavam territórios e populações (Matteucci; 1998; 1189), preparando as condições para a formulação bodiniana da república como a instância absoluta do poder, cuja supremacia ele chamará de *soberania*.

Apesar da continuidade que se observa na modernidade com o debate medieval sobre o poder - envolvendo controvérsias acerca das diferentes possibilidades de sua procedência e legitimidade -, o conceito de soberania, ao consolidar-se, representa uma inflexão importante na teoria política, pois ocorre, junto com sua emergência, a decadência das diferentes noções de "ordem natural" que até então, no medievo, mantinham sob severas limitações objetivas a compreensão da liberdade e autonomia do

[2] Ver Kritsch (2002), cap 1, *A Questão das Investiduras e seus desdobramentos*

poder político. Veremos posteriormente que a saída do medievo, marcada por Maquiavel, revela a emancipação do pensamento político das fortes amarras normativas de natureza extra-política. A nascente soberania sobrepunha-se às complexas estruturas medievais de organização do poder político: de um lado, às várias instâncias que multiplicavam entre si os laços de lealdade e obediência que se interpenetravam e atravessavam – tal como a concorrência entre o papado e o império, ou entre as magistraturas locais e o governante; de outro lado, os diversos organismos de mediação entre o poder do governante e dos súditos, como as corporações de ofício e suas hierarquias, as organizações e instâncias ligadas à ordem social estamental, etc.

Deste modo, a tematização do poder na Idade Média assumia sua condição de subordinação a instâncias que lhe seriam anteriores ou superiores. Mesmo em autores que se tornaram notáveis pela contribuição que prestaram à consolidação das modernas teorias da soberania, as marcas da compreensão tipiamente medieval do poder político inscrito na ordem objetiva do mundo encontram-se mais ou menos presentes. Na idade média, a crença no ordenamento objetivo do mundo era dominante diante da reflexão sobre a questão do poder – podendo tal ordenamento assumir um caráter declaradamente divino, natural ou mesmo societal. Desta compreensão do poder político fortemente subjugado a uma ordem que lhe antecede e limita não era possível a emergência de uma teoria política fundada no princípio da soberania, pois esta estaria desprovida de seu caráter normativo. A política era pensada dentro das limitações do *ser* social.

Posteriormente, a conjugação da filosofia do direito com a filosofia política modernas produziu soluções diversas para a reflexão sobre o poder a partir da consolidação do princípio da soberania – ainda que tais formulações não apontem apenas no sentido da admissão positiva da soberania, mas também se desenvolvam num rumo contrário à ideia da concentração e centraização do poder propostos pelo conceito. Podemos dizer que a invenção da moderna soberania permitiu que diversas compreensões sobre *quem manda* aludissem a soluções de controle do poder político. Se nem sempre cabe se falar em controle da soberania – pelas próprias características que a definem no nascedouro -, talvez seja possível falar em mecanismos de controle do poder político que se desdobraram em refutações das teorias da soberania. Tais posturas de resistência à ideia de soberania partem do pressuposto de que esta não é um índice objetivo para o entendimento da natureza do poder político, mas sim uma disposição normativa que parte de um interesse manifesto em favor da centralização e unidade do

poder político. Assim surgem as diversas compreensões liberais que indicam a pretensão de fragmentação do poder político. Tais iniciativas podem enveredar-se tanto pelo reconhecimento do pluralismo jazente na sociedade civil, identificando a necessidade de reconhecimento de diversas fontes de normatividade que não são necessariamente convergentes – mas exigem negociação e mediação para obtenção de acordos; como pela via tipicamente liberal da divisão dos poderes do Estado como solução para a possibilidade de sua tirania. ***

As soluções para as disputas de poder por parte das teorias modernas do Estado e da política, de uma maneira geral, apontam para o esvaziamento das instâncias intermediárias entre o poder governamental e os súditos, criando um distanciamento entre as duas pontas da estrutura política. O espaço criado entre o súdito e o soberano evidencia, de um lado, com clareza e simplificação, a invenção de um poder moderno que é absoluto e *ultima ratio* das relações de mando e obediência na república. Ao mesmo tempo que o faz, despolitiza a sociedade civil, até então extremamente complexa, funcionando como palco de disputas de sentidos compartilhados e de criação de normatividade, comportamento e coesão.

1.2 *Auctoritas, Potestas, Plenitudo Potestatis*: a elaboração da soberania no contexto do pensamento medieval

As condições históricas que permitem a emergência do conceito de soberania são as mesmas que possibilitam o surgimento do Estado moderno. A gênese e o sentido deste movimento foi interpretada com maestria por diversos autores, dentre os quais destaco Reinhart Koselleck, em seu *Crítica e Crise*, em que vemos a singularidade do conceito moderno de soberania como modalidade descritiva de um poder político que, nos primeiros séculos da modernidade, estatizava-se e centralizava-se na figura do soberano, ao mesmo tempo em que abandonava a sociedade civil como seu ambiente primário de desenvolvimento. A despolitização da sociedade civil que decorre deste processo acaba por produzir a noção de *arcana imperii*, ou de uma suposta coleção de saberes e motivações próprias ao Estado que, não disponíveis aos cidadãos comuns, justificam as ações e decisões do poder – desdobrando-se na ideia de razão de estado. A "patogênese" do Estado burguês – podemos aqui tomá-la como a patogênese do Estado moderno como um todo - reside na separação estrita entre público e privado. Vedado o

acesso do público (Estado) ao privado, este legitima-se como espaço de desenvolvimento da crítica. Contraditoriamente, vedado o acesso das doutrinas e ideologias (faço uso deliberado do termo) privadas ao Estado, o vazio que se produz entre este e a sociedade civil parece, ao fim, intransponível. O terreno do privado fica reduzido ao lugar do compartilhamento secreto de convicções. Abre-se oportunidade para a conspiração e a traição ao soberano. A Revolução Francesa, segundo Koselleck, corresponderia de algum modo à superação da instância de soberania jurídica pela concorrência do mundo privado emergente que passaria a desaguar na esfera pública, no mundo da política, suas concepções morais, as diversas morais privadas que se produziam em foro íntimo e se reproduziam como opinião.

O advento da soberania encerra em si, mais do que esta reconfiguração interna da noção de poder, um reposicionamento relativo entre a sociedade e o poder. Convertido em poder soberano, o poder central aparta-se da interferência potencialmente dirruptiva – pois eivada de moralidades privadas e conflitos de interesses - da sociedade civil. Antes da consolidação da noção de soberania o poder era descrito sob diversas outras denominações que indicavam sua inscrição numa complexa rede de mediações – em última análise, o poder pré-soberano encontrava-se circunscrito a uma ordem que lhe limitava e antecedia. Convivem aqui termos diversos que podiam redundar em sentidos próximos, tais como *summa potestas, summum imperium, maiestas* e *plenitudo potestatis* – este último, conforme desenvolvo mais adiante, ligado às concepções teológicas de Egídio Romano acerca da supremacia papal. Conforme Matteucci, a respeito de como o uso medieval da palavra *soberano* não é suficiente para detectar a antecipação da noção tipicamente moderna do termo, vemos o seguinte:

> A palavra soberano, na Idade Média, indicava apenas uma posição de proeminência, isto é, a posição daquele que era superior num bem definido sistema hierárquico; por isso até os barões eram soberanos em suas baronias. Na grande corrente da sociedade feudal, que unia em ordem vertical as diferentes categorias e as diversas classes, do rei passando por uma infinita série de mediações, até o mais humilde súdito, a cada grau correspondia um *status* bem definido, caracterizado por um conjunto de direitos e deveres, que não podia ser violado unilateralmente. Esta ordem hierárquica transcendia o próprio poder, uma vez que tinha como modelo a ordem cósmica: a ninguém era permitido violá-la, todos nela encontravam a garantia de seus direitos. A chegada do Estado soberano quebra esta longa corrente, esta série complexa de mediações em que se articula o poder, para deixar um espaço vazio entre o rei e o súdito (...) (MATTEUCCI, 1998; 1181)

Apesar da novidade trazida pela soberania moderna ao pensamento político, a continuidade entre a reflexão antiga e medieval é fundamental para a justa compreensão da inovação teórica aqui recuperada. Segundo Marcel David[3], a noção de soberania que amadurece ao longo do medievo mantém na modernidade, reunidas num só vocábulo, algumas de suas referências de sentido daquele período. Estou de acordo com a ideia de ausência de ruptura que indica a manutenção de conteúdos pré-modernos das diversas teorias do poder antigas e medievais. Concomitantemente, proponho que alguns traços importantes da compreensão moderna de soberania também já estavam anteriormente colocados, ainda que conceitualmente dispersos e desorganizados.

A análise de David contribui para a noção de continuidade, pois sua tese a respeito da moderna soberania a descreve como uma reunião de aspectos semânticos presentes nos vocábulos *potestas* e *auctoritas.* Este último exprimiria a autoridade suprema e a independência absoluta do seu titular em relação às outras instâncias de poder, ao passo que *potestas* significaria o poder público e suas atribuições próprias da manutenção da ordem. De algum modo a *auctoritas* associa-se à uma certa compreensão formal e abstrata de poder, ao passo que *potestas* parece revestir-se de um significado prático e concreto, próximo à ideia de *governo*.

Trata-se de duas noções distintas, mas que comparecem em alguma medida na compreensão moderna de soberania – seu sentido refere-se ao poder ilimitado e público. Trata-se de um poder distinto daquele praticado em espaço privado, tal como o do senhor sobre seus escravos – este expressa-se pelo termo *dominium*, ao passo que palavras como *auctoritas, potestas* e *imperium* seriam todas referentes a caracteres do poder público. David não deixa de reconhecer, entretanto, aproximações possíveis entre os dois termos em questão, o que torna ainda mais difícil a comparação entre os termos medievais e modernos.

Segundo David – e esta recuperação é proposta tanto por Alberto Ribeiro de Barros em seu livro sobre Jean Bodin, quanto por Raquel Kritsch em seu estudo sobre a soberania, duas referências importantes neste trabalho - , o imperador romano era possuidor da *auctoritas* e da *potestas,* tendo cedido esta última aos chefes bárbaros e mantido apenas a *auctoritas*. A reunião posterior desses dois sentidos de poder foi a partir de então promovida por juristas franceses em favor da elevação do status do seu

[3] Ver *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, *Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Politiques de Strasbourg*, I), Paris, Dalloz, 1954.

rei[4]. A *auctoritas* e a *potestas* que no Império Romano estavam concretamente sobrepostas na figura do imperador. Agora, unindo-se linguisticamente, passariam a integrar o termo *souveraineté.* Ribeiro de Barros (2001; 166) descreve-nos essa gênese:

> Essa passagem é identificada em dois momentos. O primeiro, no final do séclo XIII, quando os juristas franceses, preocupados em garantir para o seu rei tanto uma posição de igualdade frente ao imperador e ao papa quanto a hegemonia num território profundamente marcado pela estrutura de poder feudal, reivindicaram os atributos necessários para ele se impor como autoridade suprema no interior do reino e independente em relação aos poderes estrangeiros. Eles utilizaram então a palavra *souverain* – proveniente do termo latino *superanus,* cujo sentido mais amplo evocava a ideia de um grau de superioridade – para marcar essa primazia e essa independência do rei. O segundo momento, a partir da metade do século XIV, quando *souveraineté* começou a ser utilizada – num sentido equiavalente a *superioritas* – para diferenciar a autoridade real, superior e incondicional das outras autoridades do reino, responsáveis epenas pela administração imediata da coisa pública.

Apesar da exposição algo esquemática que visa organizar o campo semântico referente ao poder político na baixa idade média para uma melhor compreensão do comparecimento posterior destes dois sentidos no conceito moderno de soberania, Ribeiro de Barros sugere algumas indefinições neste mapa. Haveria, na prática, uma interpenetração de ambos os conceitos, sendo comum, em vários textos, o uso de termos como *auctoritas potestatis* ou *plenitudo potestatis*. Este último notabilizou-se já a partir do século V, no âmbito eclesiástico, a partir do movimento da igreja de Roma para consolidar o primado de seu bispo sobre toda a cristandade. O termo jurídico que designava o primado do bispo romano tornado papa – herdeiro do poder das chaves dadas a Pedro no Evangelho de Mateus[5] - era a *plenitudo potestatis*, a partir do qual o pontífice reivindicava o poder recebido diretamente de Deus para definir sobre assuntos espirituais e temporais.

---

[4] Talvez a primeira menção ao termo *souverain* seja datada de 1280, no famoso texto do jurista Filipe de Beaumanoir, entitulado *Coutumes de Beauvaisis*. Nesta obra o jurista define um princípio de hierarquização das normas, com afirmações como as que se seguem: "chacun baron est souverain en sa baronie (...) li rois est souverain par dessus tous (...) Et pour ce qu'il est souverain par dessus tous nous le nommons quand nous parlons d'aucune souveraineté qu'il appartient" (ROULAND, Norbert. L'État Français et le pluralisme : histoire politique des institutions publiques de 476 à 1792; Paris: Odile Jacob, Éditeur, 1995 ; p. 181)

[5] "Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; E eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus." (Mateus, 16:19-20)

Sob o instituto da *plenitudo potestatis* aproximamo-nos da noção mais absoluta possível de poder, ao menos segundo a interpretação dos chamados decretalistas, os juristas especialistas em direito canônico e favoráveis à ampliação dos poderes pontifícios. Na condição de único juíz competente para atribuir a ilegalidade a um ato, no pleno exercício de sua *potestas absoluta*, o papa podia julgar a todos e não ser julgado por nenhuma outra autoridade humana, estando subordinado somente a Deus. Apesar do forte elemento transcendental da *plenitudo potestatis*, capaz de colocar-se parcialmente fora do mundo secular, sua sustentação dependia fortemente desta mesma inscrição na realidade concreta das práticas da igreja. A liberdade do Papa, nominalmente tão vasta, era praticamente bastante restrita pelas práticas eclesiais. A imanência, mesmo nas concepções de poder mais absolutas, faz-se presente a partir do momento em que mesmo o Sumo Pontífice poderia ser deposto da sua condição caso cometesse um "erro doutrinal". Mesmo nas concepções mais fortes da soberania e seus correlatos, não vemos a liberdade dos mandatários associada à noção de arbítrio.[6] O papa pertence ao corpo da igreja. Está, portanto, inscrito numa ordem que lhe antecede e subordina.

1.3. Por que uma teoria da soberania é necessária à política. Novas formulações

Ao contrário de esperar da reflexão sobre a soberania uma padronização da sua compreensão e uma regularidade nas relações travadas entre o conceito e outros que lhe sejam correlatos ou conexos – conceitos tais como o de poder constituinte, constituição, governo, poder, etc. -, devemos, a partir de então, esclarecer algumas características que parecem compartilhadas entre as diferentes concepções de soberania e que, em alguma medida, fixam um referencial mais ou menos estável para que o conceito possa ser instrumentalizado para além da referência imediata a uma das suas formulações específicas. Sugiro que, por ora, tomemos o conceito de soberania como algo que dispõe de pelo menos uma característica fundamental – que pode, evidentemente, desdobrar-se em características corolárias: a soberania guarda, com relação à totalidade do corpo político, algum nível de exterioridade. Deste modo, pensar o soberano requer a consideração da dualidade estabelecida entre este e o todo social ou comunitário. Trata-

[6] Ver Ribeiro de Barros (2001; 177; nota 37) acerca das tentativas, por parte dos opositores do

se, aqui, de uma dualidade de fato, e não uma dualidade formal, pois há versões da soberania que a inscrevem no contexto da pressuposição de uma unidade substancial da comunidade política. Expressões correntes e frequentemente apropriadas pelo senso comum, tal como a de soberania popular, não parecem, neste caso, expressar esse caráter "mínimo" da compreensão da soberania como a dimensão própria do poder que estabelece com o corpo político uma relação de exterioridade e cujas expressões normativas, seus atos configuradores da ordem política e constitucional, se fazem por meio do uso de alguma forma de violência (frequentemente legítima). Observaremos que algumas formulações da soberania popular podem ser rigorosamente inscritas no conjunto das concepções tradicionais de soberania.[7]

Veremos aqui algumas referências clássicas para a concepção moderna de soberania. Estas referências não foram tomadas arbitrariamente, mas também não se pretendem exaustivas ou exclusivas. As escolhas de Bodin, Maquiavel e Hobbes como fundadores do moderno conceito em análise se justificam por algumas razões que, se não livres de controvérsia, não podem ser negligenciadas. São autores que, antes de tudo, atribuiram à reflexão sobre a soberania uma centralidade inegável, independentemente do uso expresso do vocábulo. Mas não só. Além de ressaltarem a importância cognitiva do elemento soberano para se pensar a política, enfatizando a exigência da sua existência *per se*, os três autores parecem conferir um lugar privilegiado, em suas respectivas obras, para aquilo que podemos vir a chamar de "momento da soberania", ou seja, são autores que não apenas se dedicaram a estabelecer teoricamente o lugar do soberano na configuração prática da ordem pública, mas também conferiram a ele uma posição de destaque neste processo. Se não podemos desde logo afirmar que estes são autores que trabalham com versões *fortes* de soberania, talvez faça mais sentido dizer que são analistas da política que reconheceram a necessidade de definição conceitual específica da soberania, são autores que reconheceram a impossibilidade de se conceber seu próprio objeto de análise, a política, sem que se afirme este seu atributo essencial.

---

papa, de submetê-lo ao julgamento dos concílios, "legítimos detentores do poder eclesiástico".

[7] Como bem aponta Antonio Horta Fernandes (2009; 139), *"mesmo as teses que na Idade Moderna não defendiam o absolutismo tinham dificuldade em lidar com o problema; ora acentuando a velha dissolução do poder soberano no corpo político, ora correndo o risco de celebrar novos despotismos, os da vontade geral omnipotente."* A exterioridade maior ou menor do soberano em relação ao corpo político não traduz de imediato uma compreensão necessariamente mais ou menos democrática, mais ou menos absolutista do poder.

Partindo do princípio da exterioridade relativa ou parcial da soberania - ou do soberano - com relação à ordem pública, deparamo-nos com a dificuldade de precisar a natureza desta exterioridade e as atribuições do soberano que tornam esta mesma exterioridade uma condição lógica para o exercício do poder político. Giorgio Agamben, no breve *Note liminaire sur le concept de démocratie*, parece contribuir para este entendimento do caráter dúplice do soberano como aquele que executa um movimento ambivalente com relação à ordem constitucional.

Ao recuperar um velho correlato aristotétlico da soberania, o *kyrion*, Agamben nos afirma que será este o termo responsável por resolver um problema que é próprio do político. Voltando em Aristóteles, o filósofo italiano nos sugere um lugar igualmente privilegiado para o soberano que opera nesta desarticulação entre as duas faces da ordem política: a constituição (*politeiai)* e o governo *(politeuma).* Para tornar a relação de dualidade entre o fundamento constitucional (*politeiai)* e os governos que dele derivam (*politeuma)* mais adequada a uma terminologia moderna, Agamben nos sugere o uso dos correlatos de poder constituinte e poder constituído. Interessante notar, aqui, que a ideia de poder constituinte é posta em paralelo à de constituição (*politeiai*), contrário à noção de poder constituído, ou de governo. Não haveria, portanto, diferença essencial entre constituição e poder constituinte. Esta concepção de constituição como algo que pode ser tomado como "em movimento", "em processo", *uma constituição que é, em realidade, constituinte*, faz sentido em autores que politizam a ordem constitucional e a submetem às vicissitudes próprias do processo de tornarem-se realidade concreta e efetiva. Entendendo o político como cindido entre esses dois princípios, o *kyrion* seria o responsável por torná-los articulados entre si, seria o agente da "sutura".

Esta mesma ênfase comparece ao papel central do soberano como articulador da ordem constitucional, como responsável tanto pela estabilização do movimento constituinte que se converte em ordem, como pela conexão da ordem com a substância constituinte. Citando o exemplo de Rousseau, Agamben nos mosta que, também no autor do *Contrato Social*, o soberano cumpre o papel de "suturador" - ainda que seja, ao mesmo tempo, parte envolvida. O soberano - identificado ao poder legislativo e à vontade geral -, opondo-se ao poder executivo e ao governo, é também o responsável por promover a ligação entre estes termos: *"Comme chez Aristote, la souveraineté, le kyrion, est à la fois un des termes de la distinction et ce qui lie dans un noeud indissoluble constituition et gouvernement"* (p. 11). É aqui que vemos a crítica de

Agamben a uma filosofia política, típica da reflexão ocidental, que tende a depositar seu esforço de reflexão sobre a questão abstrata da soberania (ou da soberania popular), ou sobre a questão da vontade geral, deixando de lado a ligação que esta mantém com as instâncias encarnadas do fenômeno político, com o poder executivo, com o governo propriamente dito e com o Estado. É esta a dimensão particularmente problemática do soberano, aquela que nos revela um nexo que pode ser facilmente reduzido a um hiato intelectualmente imperscrutável, mas que precisa ser ao menos levado em conta se nos propusermos um esforço para pensar o caminho exato que converte em tangibilidade a vaguidão demasiado abstrata de certas noções de soberania aqui apresentadas.

A ligação entre constituição e governo invocada pelo conceito de soberania e sugerida por Agamben é relembrada por Antonio Horta Fernandes (2009; 135):

> Esta máquina bipolar (reino e governo), e nisto Agamben segue de muito perto Schmitt,baseia-se na capacidade de impor o Estado de excepção, um Estado do mais puro poder,n em verdadeiramente fora nem verdadeiramente dentro da lei. Seja o soberano quem for, incluindo a soberania popular. (...) Em bom rigor, a excepcionalidade soberana representa para Agamben, uma vez mais em estreita sintonia com Schmitt, a forma mais pura se não primeva da lei. A *ex-ceptio* é literalmente captar o que está fora, uma exclusão inclusiva, pelo que o Estado de excepção corresponde à máxima vigência da lei, coincidindo com a realidade no seu todo. No Estado de excepção é verdadeiramente impossível distinguir entre vigência e transgressão da lei.

É possível supor que a soberania opera exatamente na passagem da exceção para a lei, ou na interseção da decisão com a constituição. O curto-circuito da "constituição consituinte" que politiza a ordem pública na medida em que a inscreve no regime da soberania alude para uma ideia de *constituinte permanente* fundada numa atualização constante da ordem pelo princípio que a funda a partir de relativa exterioridade. A "exclusão inclusiva" mencionada por Fernandes no trecho destacado diz respeito à busca do soberano pelos elementos exteriores ao ordenamento jurídico que são a ele progressivamente incorporados, pois estão latentes no âmbito da imanência, na materialidade imediata da vida social: "*o soberano coincide consigo mesmo no que a cinética definitória do poder concerne"*(2009; 136). Não há arbítrio na soberania, mas decisão e liberdade limitada pelas circunstâncias da imanência: "*a soberania é (...) o poder que ordena a norma jurídica que a sustenta, que lhe dá racionalidade e ao qual a norma está avocada, estando ao mesmo tempo dentro e fora dela"*.

1.4 – Soberania, poder constituinte e democracia

A relação de interdependência entre a *soberania* e o conceito de *poder constituinte* parece ter se tornado marca indelével do pensamento ocidental recente. Não há, apesar disto, uma estabilização em torno do que significa cada um deles e sua exata interação. Se em autores contemporâneos, como Antonio Negri, vemos uma relação de conflito lógico – a soberania como disposição que contraria as determinações do "movimento" do poder constituinte, fixando as instituições e a ordem pública -, em outros autores eles serão tomados como um duplo conceitual fundamental, não necessariamente em oposição, mas em complementariedade. Uma visão que parece sintetizar particularmente esta estratégia de compreensão é a de Jean-Luc Nancy. Segundo o filósofo francês, a existência de uma "anfibologia" em torno do conceito de *democracia* exige que a separemos em duas chaves distintas de compreensão: a jurídico-política, que se remete à constituição, ao fundamento da ordem pública; e o sentido econômico-administrativo, que se refere às técnicas de governo associadas à prática do poder popular.

Segundo Nancy, é nesta ambiguidade que se esconde a interdependência prática existente entre duas ideias que só podem ser pensadas em separado, ou em forte oposição, do ponto de vista teórico. Em seu *Démocratie finie et infinie* (p.79) ele nos afirma: *"C'est en effet d'une dualité ou d'une duplicité constitutives de la 'politique' que procède l'ambivalance mal discernée et mal réglée de la 'démocratie'. La politique n'a jamais cessé, des Grecs jusqu'à nous, de s'entretenir dans une disposition double: d'une part le seul règlement de l'existence commune, d'autre part l'assomption du sens ou de la vérité de cette existence.*" Deste modo, o autor nos sugere que a definião de política encerra em si um elemento de formalismo, de institucionalidade e método, mas exige, também, um lastro de verdade e fundamento. Por se tratar de uma manifestação específica do fenômeno político, a democracia trará em si essa duplicidade constitutiva. Há, aqui, uma constatação inquietante, a afirmação da necessidade de um elemento que distingua o limite entre o verdadeiro e o falso, que confira à ordem política uma realidade definida por este marcador.

Ao recuperar a etimologia que distingue a *arché* de *cratos*, vemos aqui uma interessante sugestão de Nancy. Apesar de constatar a inexistência do termo *demarquia [démarchie]*, ou seja, por não haver uma expressão "pura" que aluda ao *demos* e dê conta da manifestação do povo como princípio fundador, a democracia parece continuar

a apresentar-se diante de nós como um princípio – e não como um *cratos*. Deste modo, Nancy nos propõe que a democracia implica, por essência, algo de uma anarquia que poderíamos dizer ser de princípio (p. 84). Admitindo o paralelo que guarda a proximidade semântica entre democracia e anarquia, as teorias do direito natural também estariam descartadas, pois seriam referências transcendentais para a concepção da ordem: "*La démocratie en tant que politique, ne pouvant être fondée sur un principe transcendant, est nécessairement fondée, ou infondée, sur l'absence d'une nature humaine"* (p. 85).

A perspectiva aberta exposta por Nancy, de um fundamento da vida política e social que se põe em disputa, propõe-nos exatamente a necessidade de pensar a soberania. Ao afirmar a necessidade do caráter exterior da relação entre o poder e a sociedade, Nancy afirma o lugar do político como algo que figura para além de uma mera imanência. A articulação coerente, e portanto não excludente, entre o elemento de representação (a soberania) e a democracia (a abertura), fecham logicamente o sistema do político. Ainda que a democracia pareça sugerir a superação progressiva da instância específica e separada do poder, ela na realidade apenas desloca indefinidamente esta expectiva: *"C'est aussi pourquoi le pouvoir, en societé, semble retenir que les traits de la 'violence légitime', et plus rien d'une fonction symbolique qui serait liée à la vérité 'interne' du groupe"* (p. 87). Esta asserção nos remete a uma dupla conclusão, sem a qual parece inviabilizar-se a justa concepção da interação entre poder político e sociedade. Além da dimensão de violência legítima do poder político, seja ele democrático ou não, a sua própria existência deve-se à necessidade de afirmação do fundamento imanente da ordem pública, ou o que Nancy chama de "verdade interna do grupo".

Há aqui uma referência que aponta, inclusive, para uma possível insuficiência semântica do termo "democracia". O filósofo francês propõe o termo "comunismo" como aquele que consegue traduzir de maneira mais precisa o "desejo" de significado da palavra "democracia". O que está em jogo aqui, nesta proposta de substituição terminológica, é a impossibilidade de se pensar, do ponto de vista empírico, o cancelamento da dissociação entre o poder e a sociedade; ao mesmo tempo, destaca-se a necessidade de se pensar a democracia como algo que, convertido em comunismo, trazendo ao centro da reflexão a comunidade política, possa declarar a existência de uma "verdade simbólica" capaz de definir a ordem e demarcar os limites do funcionamento do poder. Por isso pode-se dizer que o comunismo não é ele mesmo

político, mas social. Ele define os limites do político, mas, dentre os muitos símbolos que define como lastro imaterial compartilhado pela comunidade, há também os referentes ao caráter e limitação do poder político. Importante pela sua atribuição de garantir a socialidade, o poder político também está sujeito à constante refundação. A própria ideia de bem é essencialmente não determinada (não *in*determinada) e só pode determinar-se no movimento que o inventa ou que o cria abrindo-o novamente e indefinidamente: "*le bien sans projet ni unité consiste dans l'invention toujours reprise des formes selon lesquelles du sens peut avoir lieu. Du* sens, *cela veut dire: du renvoi des uns aux autres, de la circulation, de l'échange ou du partage de possibilités d'experiénce, c'est-à-dire de rapport au dehors, à la possibilite d'une ouverture sur l'infini".* Deste modo, a política fica associada à ideia de transição, de uma constante reconfiguração do contexto institucional e dos limites que caracteriam a diversidade do comum. A democracia como forma de governo (e não como o "comunismo" de Nancy) é, assim, a forma de refletir constantemente sobre a questão do bem comum e do princípio de ordem (*arché*) que o estabelece.

1.5 - Modelos originários de soberania moderna

1.5.1 - Por uma primeira definição – Jean Bodin e a ciência da política

O esforço por definir o campo da política e as bases incontornáveis a partir das quais se torna possível a reflexão sobre a mesma parece semelhante àquele empreendido nas primeiras linhas de Bodin, em seu primeiro dos seis livros sobre a República, quando de uma definição absolutamente fundante sobre o domínio em questão. Num primeiro movimento por definir o que é e o que não é república (*république*), Bodin distingue o que é e o que não é uma ordem propriamente política, apontando assim o critério definidor do político. Esta definição está, contudo, nos próprios termos do autor, associada à definição própria de república. Vejamos, assim, a associação inicial que o autor empreende entre a ideia de república com a ideia própria de política, bem como com o seu domínio teórico e científico, o da "ciência política" (*science Politique*).

Em seu prefácio, ao queixar-se do fato de existirem somente "*três ou quatro livros sobre a República que, não obstante, é a princesa de todas as ciências*" (Bodin, p. 61), o autor confere à política *status* formal de domínio do saber. Em seguida, ao

elogiar os esforços iniciais de Platão e Aristóteles no campo da reflexão política, Bodin nos diz que todo o tempo transcorrido desde então "*nos fez ver com olhos e mãos que a ciência política estava ainda naquele tempo oculta em trevas bastante espessas*" (Bodin, p. 61)[8]. Havendo, portanto, uma razoável clareza de identificação entre a República ("princesa das ciências") e a ciência política, parece que não há dificuldades em estabelecermos uma identificação entre o próprio conceito de república, tal como aparece em Bodin, e o domínio da política. Sendo assim, a elaboração de um pensamento político contém necessariamente uma reflexão sobre a república, pois é nesta que a política se viabiliza.[9]

Além das questões envolvidas na definição da política como domínio teórico-científico próprio, soma-se a isto a dificuldade conceitual de tornar nítida a diferenciação entre o a soberania e seus termos correlatos a partir do próprio texto de Bodin. Proponho aqui, como disposição investigatória, a busca por estabelecer a necessidade lógica de se pensar a política como o conjunto de relações de poder que se organiza a partir da fixação de algum modelo de poder público – distinto do poder como *dominium*. O ponto de partida em Bodin deve, portanto, reconhecer em seu pensamento um somatório de elementos que comparecem, posterior e progressivamente, na gramática da teoria política de diversos outros autores modernos – e mesmo antes. A recuperação de Bodin como um autor fundacional da teoria política é importante para a disciplina porque identifica no pensamento do jurista francês o elemento de exclusividade do domínio do político ou, se quisermos, uma particularidade epistemológica que decorre da convenção acerca do seu objeto de estudo próprio.

Para ser pensada em seu domínio e a partir de seus critérios próprios, a política exige a compreensão do seu fundamento existencial, daquilo que a particulariza frente às outras formas de pensamento sobre a vida dos homens em coletividade. Proponho que o entendimento da política passe pelo reconhecimento do componente de poder que,

---

[8] "Et néanmoins, entre un million de livres que nous voyons en toutes sciences, à peine qu'il s'en trouve trois ou quatre de la République qui toutefois est la Princesse de toutes les sciences. Car Platon et Aristote ont tranché si court leurs discours Politiques, qu'ils ont plutôt laissé en appétit, que rassasié ceux qui les ont lus. [Ajoutons] aussi que l'expérience depuis deux mille ans ou environ qu'ils ont écrit, nous a fait connaître au doigt et à l'oeil, que la science Politique était encore de ce temps-là cachée en ténèbres fort épaisses." (Bodin, 1993; 47)

[9] Num segundo nível, é mesmo possível identificar a associação dos vocábulos "sociedade" (*societé)* e república (P. 73). Corrigindo a definição de Cícero e Aristóteles, mantendo elementos que caracterizam a república, acrescentando outros e retirando alguns tidos por desncecessários, Bodin nos afirma que a república é uma sociedade de homens reunidos para bem viver, havendo de existir em seu interior a unidade familiar e a soberania.

pode também comparecer no pensamento através da recusa retórica do conceito[10]. Deste modo, esclarecer os limites da soberania passa por um esforço precedente de demarcação dos seus contornos semânticos. Não tenho interesse em realizar aqui um exercício de história dos conceitos, reservando-me alguma liberdade para tecer aproximações um pouco menos rigorosas com o campo semântico a que se integra a soberania. Ainda assim, considero que não se pode ignorar a necessidade de esclarecer minimamente as fronteiras em litígio que o conceito mantém em relação a noções vizinhas. Como bem afirma Raquel Kritsch (p. 32), "de modo semelhante à noção de Estado moderno – e por vezes confudindo-se com ela - , também o conceito de soberania teve uma gênese demorada", o que nos sugere que, antes dele, outros termos eram empregados para designar noções próximas à de soberania, e nada nos impede de imaginar que, em parte, a teoria política contemporânea pode sobreviver sem o uso do termo, ainda que precise designar, de uma maneira ou de outra, através de outros vocábulos e conceitos, elementos-chave de cognição da política que estão em grande medida contidos no termo em questão.

Sem propor rigorosas semasiologias ou onomasiologias conceituais[11], pretendo tão somente esclarecer vínculos de sentido entre as primeiras formulações modernas do conceito de soberania com outras ideias e noções que estabeleciam com ela uma convergência de sentido relevante e suficiente para se identificar a composição geral do termo, admitindo sua complexidade e, acima de tudo, sua peremptória utilidade para se pensar a política. Ao mesmo tempo, por não me ater aqui apenas ao vocábulo *soberania*, mas aos sentidos contidos em termos circunvizinhos, parece que não fica descartada a possibilidade de estender a indispensabilidade da ideia de soberania no pensamento político para muito além dos limites históricos marcados pelo uso específico do termo. Para afirmar a primazia histórica de elementos que compõem o sentido da moderna soberania, tomarei novamente referência no trabalho de Raquel Kritsh, em especial no que tange a recuperação histórica de diversas passagens do pensamento político ocidental que indicam a presença de *operadores cognitivos* que contribuiram para a maturação do conceito moderno de soberania. Tomando de exemplo o tratado *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano, Kritsch (p.398) identifica já no século XIV a presença de tais operadores.

---

[10] No capítulo seguinte, esta modalidade de exposição negativa da soberania será explorada com mais detalhes.
[11] Koselleck

Ainda muito distantes de abrigarem-se sob a formulação moderna da *soberania*, os temas clássicos da reflexão política acerca da natureza do poder, sua origem, limitação e fundamento, estão todos presentes na antiguidade e no medievo. Essas indagações que dizem respeito ao poder (político) vão autorizar a ciência política moderna e contemporânea a reivindicarem sua origem na antiguidade, identificando num passado distante seu referencial epistemológico próprio. No exemplo citado a respeito de Egídio Romano, a afirmação de Kritsch sobre a permanência daqueles antigos referenciais é esclarecedora: *"[no tratado de Egídio Romano] o fundamento que guiava todo o seu raciocínio repousava na afirmação – que remonta a Platão e Aristóteles – de que todo o universo, e tudo o que nele se encontrava, se ordenava do inferior ao superior, estando por essa razão as coisas inferiores subordinadas às superiores".*

A transcendência aparece como argumento de justificação e edificação teórica do poder papal, apresentada aqui em sua frequente dualidade entre forma e substância – tal como poderemos observar em diversas outras versões teóricas da soberania. Seguindo o raciocínio da autora no exemplo em questão, Egídio Romano reivindicava a plenitude do poder papal a partir da afirmação de sua autoridade concreta (substancial), por sua vez subordinada à transcendência abstrata de Deus, elemento que, do ponto de vista formal, reside no cume do edifício piramidal do poder. Cito Kritsh (p. 399):

> A partir da identificação entre imperfeito, corpo, particular e poder temporal à ordem dos objetos inferiores, em oposição a perfeito, alma, universal e poder eclesiástico à ordem do superiores, Egídio Romano podia construir o edifício sobre o qual reivindicava a plenitude de poder do papa sobre todas as coisas, materias e espirituais, e a primazia do governo sacerdotal sobre o secular. Contudo, essas duas esferas – a superior, próxima da perfeição divina, e a inferior, lugar das imperfeições terrenas – não seriam mais descritas como dois âmbitos autônomos, cada qual contendo em si os princípios de seu próprio funcionamento, mas passariam a ser tratadas dentro de um único universo: a "cidade de Deus" deixava de ser um ideal situado numa outra esfera cósmica e passava a existir na mesma dimensão da "cidade dos homens", constituindo, ambas, partes de um todo hierárquico devidamente ordenado, no qual toda multiplicidade era reduzida à unidade, ao elemento uno, que era Deus.

A novidade apresentada por Bodin à história do pensamento político ao fundar o conceito moderno de soberania deve ser melhor compreendida como um movimento de formalização e organização de ideias e elementos teóricos que se encontravam dispersos no contexto da filosofia política medieval tardia. Não há quaisquer razões para

identificar em seu pioneirismo conceitual uma prioridade hermenêutica inconteste diante dos conceitos correlatos que eram gestados em paralelo ao seu, ou mesmo às formulações de soberania concorrentes. Neste sentido, proponho tomar a contribuição jurídica e filosófica de Bodin como uma das mais importantes, ainda que não possamos assumí-la como rigorosamente fundadora diante do pensamento político de Maquiavel ou da formulação de Thomas Hobbes sobre o tema da soberania - cada um destes em contextos distintos e a partir de bases epistemológicas de natureza diversa. Kritsch nos descreve este processo ao recuperar os debates medievais que trouxeram à tona a necessidade de um conceito jurídico que neutralizasse os problemas ocasionaods pelos casos de dupla jurisdição entre o poder dos papas e o poder dos príncipes – mas também que desse fim ao conflito de poder entre instâncias seculares.

O que estava em jogo entre as principais teorias que se projetaram entre os séculos XI e XIV era exatamente a fixação da instância suprema de poder – o que deixava aberto ao debate a sua natureza e limitação. Algumas teorias defendiam a supremacia das leis, outras defendiam o poder supremo do príncipe, e outras identificavam a fonte do poder na comunidade. As distintas concepções dividiam-se, de modo geral, entre aquelas afeitas ao absolutismo monárquico e as soluções em favor do governo constitucional – cujas diferenças mais imediatas parecem claras, mas muito mais apontam para distintas maneiras de fundamentar e legitimar a ordem do que exatamente para o choque entre concepções de governo diferentes – deslocando-se o debate para as reflexões acerca da vontade legisladora. Em todos os casos, a preocupação que conduz grande parte do esforço de reflexão teórica anterior a Bodin está orientada para a eliminação ou drástica redução de ordens concorrentes ao príncipe ou "soberano".

1.5.2. Os dois momentos da soberania bodiniana

As formulações de Jean Bodin que assumem proeminência na reflexão sobre a pedra fundamental da ordem jurídico-política não estão de modo algum livres de certas contradições e indefinições importantes. A teoria da soberania de Bodin apresenta-se diante de nós com a possibilidade de pelo menos duas grandes linhas de análise e interpretação. A primeira delas está ligada à novidade e à inventividade que o jurista francês representa na história do pensamento político-filosófico, suas referências

emblemáticas ao caráter ilimitado do poder soberano secular - ainda que controversas e nebulosas no contexto geral de seu pensamento, conforme pretendo demonstrar ao longo desta reflexão. Estas características ligadas à ruptura própria da ação soberana, particularmente importantes para o desenvolvimento da reflexão mais geral aqui proposta, serão exploradas com brilhantismo e profundidade por Fernando Gil, em alguns de seus ensaios sobre o tema que examinaremos ao longo desta exposição. Vemos, em interpretações como a de Gil, uma espécie de "soberenia teórica", pois desenraizada da análise política empírica, mas verificável no ambiente das referências cognitivas de que dispomos para pensar esta realidade. A soberania de Gil é um dispositivo do pensamento que se impõe ao analista da política, mas não é a única, pois precisa de sua contraparte imanente ou "sociológica". Por isso, ela não pode existir, mas deve ser pensada.

O outro aspecto da compreensão da soberania contribui para uma observação mais completa das distintas formas de apresentação do conceito na filosofia política contemporânea e exige a incorporação de leituras como a de Raquel Kritsch sobre o autor. Bodin, o artífice do conceito de soberania, também por vezes incorreu, se não intencionalmente, mas por razões possivelmente prudenciais, em algumas imprecisões. Certos influxos do mundo da vida pareciam desautorizá-lo, no terreno da prática, ao reconhecimento da possibilidade concreta de um poder que se apresente na cena pública ao modo da soberania "teórica". Mesmo Bodin reconhece em diversos momentos de seu texto a limitação concreta do soberano.

A tese de Kritsch (2002) compromete-se justamente a explorar os traços de continuidade do autor com a tradição, e não o elemento de ruptura-inovação supostamente representado por Bodin. Ao fazê-lo, reconhece seu pertencimento a uma série de autores que, fazendo uso intensivo das fontes históricas para pensar a natureza do poder, são obrigados a reconhecer suas demarcações práticas. Sua argumentação se alimenta das pistas históricas que indicam que há uma longa linhagem de reflexão sobre o tema do poder que não tem em Bodin sua virada ou cume, mas um dos seus momentos de desenvolvimento de longa duração. Neste aspecto, partilho da sua análise, compartilhando com ela, inclusive, a percepção de que outros autores de séculos e décadas vizinhas complementam de modo fundamental a construção da noção moderna de soberania.

Deste modo, em *Les Six Livres de La République* veremos um texto bipartido entre as formulações mais abstratas e as afetações concretas que o mundo sensível

imprimia em seu autor – e as duas vias de leitura vão afeiçoar-se melhor, respectivamente, às teses que enfatizam Bodin como uma ruptura inovadora e as leituras que o inscrevem num contexto mais geral da gênese da soberania. As teses de Bodin correspondentes ao primeiro tipo, "despreocupadas" com as consequências empíricas de seus postulados, lançarão as amplas bases da reflexão posterior sobre a natureza do poder político e serão o elemento propriamente inovador da sua teoria. Levado às últimas consequências, a soberania abstrata representará uma corrente filosófica que será identificada à teologia política. Por outro lado, em outros momentos, veremos que a soberania de Bodin pode, sim, reconhecer mediações ou eventuais limitações, compondo a derivação "sociológica" da reflexão sobre o poder. Raquel Kritsch parece reconhecer esta característica da formulação do autor (2002: 534): "*Em Bodin, houve redução, e não eliminação [da importância das normas não postas pelo soberano]*", numa referência, aqui, às leis naturais que até então eram entendidas como a organizadoras supremas do mundo social. Estas seriam limitações, ainda que formais, ao soberano. Em trecho talvez mais contundente, ela afirma que *"a aposta de Bodin num soberano absoluto, no entanto, não resolveu o problema posto pela afirmação de um poder inteiramente apoiado em raízes seculares. O pensador francês sabia que o príncipe, que formula leis e exige obediência, está ele mesmo sujeito às leis da natureza e aos comandos divinos*" (2002: 13).

Para se compreender a soberania apresentada por Bodin precisamos discutir também a natureza da limitação que nos é colocada em um conceito que frequentemente se remete à ilimitação. A necessidae de impor um freio à ilimitação pressuposta parece importante à própria natureza da realidade política, inerente à compreensão das relações de poder em suas manifestações empíricas. O que em Bodin se apresenta diante de nós como lei natural ou divina[12], como balizamentos morais ou naturais aos desejos do soberano, será posteriormente apresentado, na linguagem de outros autores, como o substrato objetivo, como o terreno concreto de atuação do soberano, como materialidade, como a natureza da *multitudo* ou das limitações empíricas impostas ao jogo político pela realidade que não está sujeita à legislação livre da vontade soberana. Como analisa Newton Bignotto, Kritsch não desenvolve, mas reconhece o ponto: "[Para

[12] Bodin não distingue com clareza lei natural e lei divina. Elas aparecem frequentemente associadas ou com sentidos equivalentes. Segundo Barros (2001; 247), "tomadas praticamente como sinônimas, elas parecem se distinguir apenas pela maneira de se manifestar: enquanto a lei divina é conhecida por meio da revelação, a lei natural se impõe à razão pela equidade que carrega. Ambas expressam a vontade de Deus, diante da qual o soberano está submetido".

Kritsch], *encontrar os limites da soberania e definir sua relação com a crença dos homens no poder transcendente de Deus passou a ser um desafio para quase todos os pensadores que iriam se ocupar da matéria depois dele* [Bodin]" (2002:14).

Um amplo aproveitamento do pensamento de Bodin deve residir exatamente nos interstícios dessa dualidade, entre a dimensão meramente formal do conceito de soberania – ligada à sua ilimitação fundamental– e à dimensão concreta do cerceamento do soberano, sua fundação – no texto de Bodin, ligada à lei natural. Assim como nos explica Kritsch, todo o empreendimento da modernidade ficou orientado para a criação de uma fonte de legitimidade do poder que, num primeiro momento sendo parte do domínio da divindade, passa progressivamente a pertencer ao domínio da natureza; e, num segundo momento, deixará de pertencer ao domínio da natureza (sob a versão da lei natural bodiniana, por exemplo), para ligar-se à noção de povo (as modernas concepções democráticas de poder político) ou de governante supremo (concepções absolutistas de poder). Um caso clássico e primoroso da compreensão desta propriedade dual da soberania está colocada, por exemplo, na contribuição hobbesiana ao tema, onde o problema precisa ser considerardo a partir dessa dupla (ou tripla) filiação do conceito[13]. Assim como sua ativação pela compreensão democrática poderá exigir o advento do soberano uno, do poder absoluto, sua compreensão pela via do absolutismo monárquico pode requerer a sua fundamentação num movimento da base ao topo, uma trajetória ascendente do poder.[14]

Apesar de adotar uma leitura de Bodin que o inscreve numa tradição maior, sem admití-lo como ruptura, como bem afirma Bignotto (2002:13), Kritsch reconhece que o autor francês "*abriu um campo de investigação*" ao elucidar o caráter humano da legislação, formulando os termos da soberania como "*potência absoluta e perpétua da república*" (Bodin, p.). Talvez seja esta afirmativa de Bodin - bem como todos os

[13] Dupla, se considerarmos a passagem da fonte divina (teológica) da soberania para a popular (secular) como sendo um *continuum* cujo termo médio é a lei natural (metafísica). A ideia de que "todo poder vem de Deus" perde capacidade explicativa e abre-se para formulações, primeiro, naturalistas/metafísicas, em seguida, substancialistas em relação ao caráter particular do povo que funda a ordem pública. A dualidade da soberania nos coloca, de um lado, a representação da ilimitação, da transcendência e da liberdade; do outro extremo, com sua fonte no povo, temos os elementos da limitação, da imanência e da necessidade. As diversas formulações de soberania em disputa aplicarão ênfases distintas a cada um desses lados, formulando teorias da soberania mais "autoritárias" ou mais "democráticas", sem, contudo, prescindir de elementos do lado oposto.

[14] "A doutrina do poder ascendente se desligava progressivamente da ideia da origem divina. Cada vez menos, o povo era um comissário e, cada vez mais, uma fonte original" (Kritsch, p. 535)

sentidos envolvidos numa compreensão teórica, voluntarista e transcendental da soberania – que o tenha autorizado o ocupar posição de tamanho destaque na história do pensamento. Segundo a autora (2002: 26),

> Quando se entende este *processo*, pode-se fazer a crítica da opinião corrente que nega haver a Idade Média conhecido o conceito de Estado e também o de soberania. Segundo essa opinião, as duas ideias só se afirmaram no século XVI, com o triunfo do absolutismo, isto é, das condições de poder descritas por Jean Bodin. Os tempos modernos (...) preencheram a palavra *soberania* de uma substância que, como 'fatalmente sucede às fórmulas definitórias', foi-se petrificando e assumindo o peso de um dogma (...)

Ou seja, o conceito de soberania, para figurar no vocabulário moderna da filosofia política, pressupôs o surgimento do Estado moderno e sua separação clara entre governantes e governados, ainda que a coleção de sentidos conexos à soberania já começasse a ser gerada de antes:

> A noção de soberania, por sua vez, aparece como um conceito em transformação desde pelo menos a difusão ideológica e prática do cristianismo na Europa, a partir do século X. Num primeiro momento, esse fenômeno que viria a ser nomeado de soberania indicava mais a atribuição da função de 'comissário de Deus' a este ou aquele agente[15]. Isto é, a determinação de *quem* fazia cumprir a lei em nome de Deus nesta ou naquela esfera de governo em circunstâncias determinadas. (2002: 30)

A origem teológico-política da soberania é o resultado da poderosa associação cristã entre comissão divina e poder político. A soberania moderna, pós-Bodin, é, em verdade, uma noção não exatamente inedita, mas o resultado da introdução de novas substâncias ao velho poder soberano. Ainda segundo a autora, tornaram-se conceitualmente confusas as noções modernas de Estado e soberania. Além de ambos não possuírem um marco fundacional rígido, houve um entrelaçamento entre a ideia moderna de Estado e a soberania. Não por outra razão veremos que, de fato, grande parte do esforço de elaboração conceitual e filosófica acerca da soberania terá seus impactos e reflexos no âmbito da reflexão mais institucional da ciência política.

Vejamos com mais cuidado, agora, o elemento que Kritsch reconhece como original em Bodin, e também as características que fizeram do pensamento do jurista

[15] O termo "Comissário de Deus" já pressupunha o convívio da dualidade própria do conceito: abstração (Deus) e concretude (Comissário / intérprete).

francês um objeto de estudo e reflexão prioritário para a elaboração conceitual da soberania.

1.5.3 – Diferenças entre as *marcas de soberania* e o princípio

Tomarei aqui a referência de Fernando Gil acerca do que ele define como *Pensamento Soberano*. Parto da descrição do filósofo português acerca dos atributos fundamentais para o conceito bodiniano de soberania, e de como estes termos passaram a referendar um suposto caráter de ilimitação e abertura que participam em boa medida do entendimento do conceito no vocabulário corrente da filosofia política moderna e contemporânea. Nos ensaios de Gil sobre o tema[16] identifico a proeminência do elemento principista da soberania: sua afirmação a partir da ilimitação. Este enunciado só faz sentido em termos filosóficos e conceituais que não remetam à aplicação imediata do conceito à reflexão política. Para uma boa compreensão do aspecto puramente teórico do conceito de soberenia levantado por Gil, sugiro que deixemos conscientemente de lado as necessárias correspondências da sua reflexão com a realidade empírica – conexões estas que o próprio Bodin procura explorar em incontáveis passagens do seu tratado sobre a soberania.

A soberania de Bodin pela lente de Gil, contudo, mesmo como pura abstração, é um balizamento epistemológico para a admissão do conceito na demarcação do campo de estudo específico da política. Ainda que seja incompleta para uma compreensão da ideia de soberania que sirva para orientar uma reflexão analítica, a referência a Gil é de grande relevância para capturarmos o componente teológico-transcendental do conceito, o que aponta para uma associação direta possível entre vontade e transcendência: a soberania sem corpo nem inscrição histórica que nos permite pensarmos a partir de então algumas indicações para a percepção da presença do princípio soberano como operador necessário da política. A soberania de Gil é isto: antes de um conceito analítico, ela é um operador. Gil nos apresenta, em todo seu esplendor filosófico, a ideia que reside no núcleo mais íntimo do entendimento que podemos obter acerca da soberania.

[16] Ver respectivos textos em *A Convicção* e *Modos da Evidência*, ambos do autor.

De acordo com minha proposta mais geral de identificar a soberania como uma ideia que não se reduz ao momento da criação e consolidação do conceito, mas que de fato lhe antecede e possibilita a compreensão da dimensão eminentemente política da experiência social, Gil, em enunciado que se aproxima da noção de Kritsch acerca da trans-historicidade do conceito (não do termo), afirma o que "*a soberania que elabora o princípio de um poder referindo-se exclusivamente a si encontra-se antecipado na* dignitas *medieval. Este termo designa o conjunto das prerrogativas inerentes ao princípio da realeza"*(2000; 113). Acompanharei no ensaio de Gil sobre a soberania bodiniana o esforço por sintetizar filosoficamente o operador da política que dispensa o reconhecimento da fixação histórica do próprio conceito.

A flagrante ambição do intento encontra amparo adequado na competência da elaboração de Gil. O filósofo português desmembra a soberania e toma como objeto de análise seu componente mais nobre, seu núcleo epistemológico que, ainda que não possua existência empírica, integra a estrutura das diversas formulações de soberania que encontramos nos autores aqui trabalhados. Gil nos oferece uma soberania que se afirma como fundamento (político) da ordem social existente, mas só pode capturá-la como hipótese – melhor dizendo, Gil nos prepara a compreensão intelectual de uma abstração da, cuja experimentação emírica está condicionada pelas limitações concretas impostas pela vida social. Sua existência, "inventada por Bodin" (Gil, 2000; 115), passa a ser "o princípio do político" (2000; 115).

Gil descreve a situação anterior à síntese bodiniana da soberania, quando havia uma dispersão dos elementos que posteriormente constituiriam o conceito: "*encontram-se nela [soberania] soldados múltiplos elementos que até então não formavam uma unidade: poder supremo (sob as designações de imperium, summa potestas, etc.), continuidade dinástica, comunidade ('corporação') encarnada pelo rei, aevum (uma comunidade ilimitada do tempo histórico) e, mais próximo de Bodin temporalmente, Dignidade da coroa.*" (Gil, 2000; 115) Em seguida, demarcando o caráter meramente conceitual da soberania *versus* sua aparição empírica e circunscrita a lugares e tempos históricos, Gil (2000; 116) afirma:

> Antes de Bodin ele [o conceito de soberania] remete para um exterior do político – por exemplo, para nos ficarmos pelo Ocidente, a felicidade da comunidade e a vida contemplativa, finalidade suprema da vida social em Aristóteles, ou o Cristo na Idade Média: o Rei é *christomimetes*. A revolução operada por Bodin consiste em extrair o fundamento do poder do próprio

político. A soberania realiza uma transcendência na imanência. Bodin está, alias, consciente da novidade do seu conceito.

Vemos aqui a afirmação da soberania como condição da filosofia política. O argumento clássico de teologia política, compreendendo a soberania como decantação do poder teológico, serve-nos para compreender o posicionamento desta pesquisa diante das teorias políticas da imanência pura. A enigmática ideia de realizar uma "transcendência na imanência" significa que a soberania é a imaginação da transcendência que emerge de uma empiria. Aqui, Bodin caracteriza seu potencial prático (ela reside na imanência), ainda que esteja interessado em refletir acerca da conexão teológica (seu elemento pensável) da soberania para melhor compreender suas manifestações no campo da política. Sendo referência do próprio Gil para asseverar este caráter fundante da soberania, sugiro uma breve citação de Herbert Hart, na sessão de seu *The Concept Of Law* em que trata da dialética entre o súdito e o soberano, relação necessária em qualquer sociedade em que haja lei, ou seja, como condição da sociedade civil, cuja natureza é aqui demonstrada como intimamente política. O trecho de Hart (1994; 50) é extremamente esclarecedor:

> We must now consider in some detail this general theory concerning the foundations of all legal systems; for in spite of its extreme simplicity the doctrine of sovereignty is nothing less than this. The doctrine asserts that in every human society, where there is law, there is ultimately to be found latent beneath the variety of political forms, in a democracy as much as in an absolute monarchy, this simple relationship between subjects rendering habitual obedience and a sovereign who renders habitual obedience to no one. This vertical structure composed of sovereign and subjects is, according to the theory, as essential a part of a society which possesses law, as a backbone is of a man.

Após reconhecer a centralidade cognitiva da soberania para a compreensão do político e suas variadas versões de disposição da relação súdito-soberano, observemos o esforço de Gil para estabelecer os termos lógicos de um princípio de poder que, tão somente intuído e sem prestar contas à história, dispensa quaisquer preocupações com as limitações da experiência imediata. Daí a insistência de Gil com o caráter ilimitado da soberania. Dada a inscrição evidente do soberano no campo da atividade legislativa secular – o soberano visível é, em última análise um homem ou um conjunto de homens, não uma entidade imaterial ou divina -, a única justificativa para o reconhecimento de sua ilimitação diz respeito à sua posição especial no campo jurídico-

formal: “a ilimitação estabelece que a soberania pode esquivar-se à ordem jurídica que ela institui” (2000; 119), ou seja, o soberano é ilimitado porque não há obstáculos institucionais à sua vontade no interior do ordenamento jurídico[17]. A afirmação da ilimitação do soberano em Bodin, pela interpretação de Gil, é importante para definir o momento transcendental do que eu chamo de *aparelho de soberania*.

O soberano concreto, o monarca, o governante ou legislador supremo é apenas *hipoteticamente* ilimitado: no âmbito dos fatos ele é limitado pela contingência dos acontecimentos políticos, sociais e pelas interferências da imanência; no âmbito do direito, o soberano é limitado pela lei divina ou natural.[18] O pensamento da ilimitação do soberano no campo do direito exige sua compreensão como elemento (parcialmente) externo ao próprio ordenamento – inclusive ao ordenamento divino, o que nos faz pensar na única possibilidade do soberano como o próprio divino. O filósofo português reconhece que a ilimitação do soberano – ou seja, sua existência extra-jurídica - é utão-somente ma exigência lógica para se compreender a natureza do poder político.

A intuição da existência do soberano é a condição de possibilidade para o reconhecimento da natureza da ordem pública. Em outros termos, o soberano não é a ilimitação de fato, mas a *declaração* da ilimitação seguida de uma crença sobre a mesma. Segundo Gil, “*o próprio do soberano é designar-se como tal, não é deter um*

---

[17] Gil obtém esta caracterização a partir da definição de Carl Schmitt a respeito da dupla situação do soberano em relação à ordem jurídica, estando ao mesmo tempo dentro e fora dela.

[18] Reproduz-se de alguma maneira esta dualidade da soberania nos demais autores estudados. A liberdade que caractereiza a transcendência do soberano – seu posicionamento acima do ordenamento jurídico -choca-se com a imprevisibilidade da vida social e política que concretamente estabelece constrangimentos ao exercício do seu poder. Em Hobbes, o soberano é juridicamente precedido apenas pela lei natural, mas pode ter seu poder ameaçado pela revolta dos súditos. Concretamente, ele não sofre constrangimentos da lei natural da qual é o único intérprete, mas sim da sociedade. Juridicamente, contudo, ele é constrangido pela lei natural, mas tem plenos poderes diante dos súditos. Ou seja: no mundo dos fatos, limitações sociais; no mundo do direito, limitações divinas. Em Maquiavel, a dialética da *virtu* e da fortuna evocam o momento da plena liberdade de ação do soberano em contraste com os desígnios insondáveis da fortuna que se manifestam pela precipitação dos fatos alheios à vontade do príncipe. Concretamente, neste caso, o príncipe é livre apenas até certo ponto, pois decide a partir das condições “impostas pela fortuna”. Na ausência de orientações morais para o soberano - que não sejam a própria busca pela manutenção do poder -, em Maquiavel não é possível identificar uma limitação de natureza jurídica ao exercício do poder principesco. Em outros termos, o estatuto jurídico do príncipe maquiaveliano identifica à vontade livre do governante soberano a fonte originária da ação política. É importante também esclarecer que, em Hobbes, inexiste o direito de revolta, mas o fato sempre ilegítimo desta ocorrência – aqui, estou de acordo com Fernando Gil acerca de contradição da afirmação desta ilegitimidade evocando uma formulação de Carl Schmitt. Gil destaca que a recusa do direito de revolta em Hobbes (e Espinosa) não leva em consideração que a soberania, por não precisar de uma autorização externa para atuar, é

poder ilimitado de decisão: o infinito reside mais na autoposição do que no exercício do poder. Este exercício não é, aliás, de todo isento de encargos nem de condições, e ***a situação excepcional é apreciada relativamente ao direito***" (Gil, 2000;123 – grifo meu). A exigência lógica de uma soberania ilimitada tem mais a ver com a experimentação da soberania pelos que estão a ela submetidos do que com o sentido próprio de onipotência. Ainda segundo Gil, "a dedução da soberania consiste sempre numa operação da razão unviersal sobre vontades particulares" (2000;123) e, citando Rousseau, afirma que "o que generaliza a vontade é menos o número de vozes do que o interesse comum que as une". Não há soberania empírica nos termos da plena liberdade que a define nominalmente; ela é apenas abstração sem o reconhecimento dos elementos comuns presentes na imanência da ordem social. Sua ilimitação, por mais que pareça um contrasenso, é sempre relativa aos limites da ordem.

É fundamental reconhecer a preexistência do ordenamento para a emergência da soberania que lhe ultrapassa. A soberania não surge (ou deduz-se) do nada, mas da ordem constitucional em vigor. Ela é, ainda assim, *causa sui*: deduz-se, portanto, dela mesma. Conclui-se, daí, que de alguma forma a ordem constitucional é uma manifestação redundante da soberania: "*antes de ser consagrada mediante uma ratificação pelo uso, a constituição valida-se através da* decisão constituinte *de a instaurar e, a montante, pelos mitos teológico-políticos*" (2000; 124).

Em Bodin, as dimensões concreta/substancial e abstrata/formal da compreensão da soberania não são fixadas em campos distintos. Diversas vezes o autor descreve o soberano como um híbrido entre um princípio lógico-formal da política e um governante concreto. A reflexão sobre o tema pela via de Gil remete-se aos aspectos formais da soberana como ilimitação, não às características do que seria uma soberania encarnada, o que exigiria a elaboração das suas limitações. Bodin, por exemplo, faz diversas referências a reis e governantes históricos que emprestam à sua reflexão uma maior riqueza analítica e teórica para se pensar a questão poder – seja ele soberano ou não. As passagens do capítulo X – *As verdadeiras marcas de soberania* - do primeiro livro dos *Six Livres* de Bodin são emblemáticas para a compreensão dessa dimensão de limitação da soberania concreta.

Ao enumerar as marcas de soberania, o jurista toma de exemplo as propriedades e características de governantes reais em inesgotáveis exemplos de verificação de

---

encarregada de decidir sobre a situação exceção, o que confere ao súdito a possibilidade de

presença ou ausência das referidas marcas. A identificação das mesmas pode ser entendida como um esforço de tornar tangível a existência da soberania; trata-se de um recurso pelo qual se pode corporificar na experiência um enunciado conceitual que frequentemente resiste a submeter-se à realidade. Neste sentido, as marcas de soberania são - como poderemos confirmar no debate que se segue a respeito das disputas de precedência de poder na Idade Média – uma espécie de hipóstase que acaba por reduzir a verificação ou não da soberania empírica às formalidades jurídico-políticas que garantem a validade legal das "marcas".

Para analisar com maior cuidado os elementos limitadores da soberania – e, portanto, capazes de forçar a transferência do campo filosófico de reflexão do conceito para sua aproximação à realidade empírica -, sugiro que identifiquemos a natureza destas restrições. Primeiramente é preciso afirmar que a soberania, tal como Bodin nos apresenta, é apresentada como ilimitada unicamente no âmbito humano ou secular. De um ponto de vista mais abrangente, a soberania esbarra em alguns cerceamentos imateriais – ora apresentados como Deus, ora como lei natural, como podemos identificar em inúmeras passagens do seu texto. O dualismo, nem sempre bem resolvido, expressa-se em afirmações como as seguintes:

> Já que não há nada maior na Terra, depois de Deus, que os Príncipes soberanos, e que eles são estabelecidos por Ele como seus lugares-tenentes para comandar os outros homens, é preciso levar em consideração a sua qualidade, a fim de respeitar e reverenciar a sua majestade com toda obediência, ouvir e falar deles com toda honra. Pois quem despreza seu Príncipe soberano despreza Deus, de quem o Príncipe é a imagem na Terra. (Bodin, p. 289)

Aqui vemos a condição de representante divino cumprida pelo soberano, ou seja, sua submissão a um princípio fundador imaterial que lhe antecede. Também em outros momentos Bodin formula a submissão do soberano ao outro ente imaterial que parece corresponder a um estatuto análogo ao da divindade: a lei natural. O soberano que não a segue não é virtuoso, mas não deixa de ser soberano por conta disso. Como bem apontou Gérard Mairet (1993; 16), em sua apresentação da obra bodiniana, há uma ambiguidade que pode ser definida, se quisermos, nos termos da distinção entre soberania (princípio) e soberano (o príncipe concreto):

---

insurgência *enquanto soberano*. (Gil, 2000; 121)

> Certes, Bodin ne nie pas l'existence d'une souveraineté spirituelle, mais justement, c'est pour nier qu'elle puisse, par définition même, avoir quelque efficace dans l'ordre du temporel. (...) Ce n'est pas dire que la loi naturelle et divine est sans effet sur le prince — tout au contraire ; cent fois encore Bodin ramène le souverain à ses obligations de vertu. Mais nul autre que lui-même — et surtout pas l'évêque (de Reims ou de Rome) — n'est habilité, en principe ou en effet, ne fût-ce qu'à évaluer la vertu du souverain. Car il s'agit, en vérité, de ceci : *la loi naturelle et divine freine le souverain, non la souveraineté*.

Percebe-se que a lei natural ou Deus não possuem ascendência senão formal sobre o príncipe soberano: se é uma marca da sua soberania não estar submetido a nada maior na Terra, o que lhe submete fora do ambiente secular, Deus, não dispõe de meios jurídicoss para determinar a ação do soberano. As limitações imateriais à soberania, de natureza meramente formal, acabam não sendo, portanto, *limitações concretas à soberania como poder infinito*, mas apenas *possibilidade de limitação ao soberano empírico*. Esta característica do soberano como mediador formal de uma imaterialidade que lhe antecede será observada também na tradição contratualista. Veremos adiante os casos de Hobbes e Rousseau como formulações que erigem o "soberano espiritual" (Mairet) sob diversas "roupagens". Seja nas suas versões democráticas aludindo à vontade geral, seja em suas versões do *jusnaturalismo*, como em Hobbes[19], a referência mais ou menos secularizada a uma figura divina ou metafísica que detém uma "soberania última abstrata", está presente.

Bodin reconhece a impossibilidade de uma soberania empírica do divino – que incorporasse ao desígnio da providência os seus meios de execução - por não reconhecer nem os meios pelos quais o poder de Deus possa verificar-se nas ações do soberano humano, nem um índice capaz de averiguar e mensurar a adequação das ações do soberano humano às determinações de Deus. O soberano como Seu representante único reúne em si, também, o apanágio da interpretação das leis divinas. A consequência extrema desta capacidade interpretativa exclusiva do soberano confirma-

[19] Em Hobbes o estatuto de único representante de Deus do soberano parece aproximá-lo ainda mais da formulação bodiniana: "As leis positivas divinas (pois sendo as leis naturais eternas e universais são todas elas divinas) são as que, sendo os mandamentos de Deus (não desde toda a eternidade, nem universalmente dirigidas a todos oshomens, mas apenas a um determinado povo, ou a determinadas pessoas), são declaradas como tais por aqueles a quem Deus autorizou a assim declará-las." (Hobbes, 2004;219).O caráter de concretude necessária ao exercício da soberania, proveniente do príncipe terreno, aparece com talvez maior clareza na passagem seguinte, também do Leviatã: "os preceitos pelos quais os homens são levados a evitar tal condição, são as leis da natureza; que um Estado sem poder soberano não passa de umapalavra sem substância e não pode permanecer" (2004; 263)

se pela reconhecida possibilidade de existirem maus soberanos, que representariam o ápice institucional de um governo injusto sem que, por esta razão, tivessem sua condição questionada. No Livro II, cap. 5 dos seus *Six Livres* (p. 224 ou p.66 na versão em português), Bodin deixa clara a manutenção da condição soberana mesmo diante dos seus atos mais cruéis, afirmando que

> le prince est absolument souverain, comme sont les vrais Monarques de France, d'Espagne, d'Angleterre, d'Écosse, d'Éthiopie, de Turquie, de Perse, de Moscovie, desquels la puissance n'est point révoquée en doute, ni la souveraineté répartie avec les sujets. En ce cas *il n'appartient à pas un des sujets en particulier, ni à tous en général, d'attenter à l'honneur, ni à la vie du Monarque, soit par voie de fait, soit par voie de justice, [alors même] qu'il eût commis toutes les méchancetés,* impiétés et cruautés qu'on pourrait dire.

Há controvérsias sobre o caráter absoluto do dever de obediência ao soberano em Bodin. Ao contrário do que observaremos adiante na análise da elaboração hobbesiana da vinculação interna entre súdido e soberano que exige a irrestrita obediência às ordens estatais, em Bodin a vinculação entre essas duas pontas da ordem republicana parece asumir um caráter tão somente *externo* e, portanto, mais frágil e instável. À vinculação interna que se deduz de um encadeamento lógico ao qual o próprio súdito encontra-se envolvido numa relação de necessária submissão ao soberano opõe-se uma vinculação que funda-se tão somente no reconhecimento dos caracteres externos de legitimidade do soberano.[20] Bodin avaliza a resistência ao soberano por usurpação, mas condena a resistência ao soberano por exercício abusivo do poder, justamente pela dificuldade de se identificar concretamente estes casos.[21] Como

[20]Seriam duas as razões da ilegitimidade do ocupante do lugar da soberania em Bodin, o que o converteria em tirano. Segundo Bodin, a partir da recuperação da reflexão do jurista medieval Bartolo de Sassoferato, a tirania poderia decorrer tanto da usurpação do cargo de soberano quanto do exercício impróprio do poder por parte daquele que o assumiu legitimamente.

[21] Ferreira (2013) e Barros (2001) divergem quanto ao direito de resistência no caso da tirania por exercício impróprio do poder. Barros identifica que, assim como na tirania por usurpação, está autorizado ao povo reagir em contrário, uma vez que este seria o portador em última instância da soberania. Segundo Ferreira (2013; 384), em interpretação que eu acompanho, em relação à tirania por abuso de poder Bodin interdita a resistência dos súditos. Esta rejeição associa-se à compreensão do caráter absoluto do detentor da soberania, e pode ser confirmada em passagens tais como a do capítulo V do livro II, em que o jurista francês destaca a dificuldade do povo em distinguir entre o que seria um tirano e o que seria um soberano que se vê obrigado a assumir posturas impopulares. Bodin condena a resistência ao soberano, mesmo que seja ele um "cruel tirano": *Je dis donc que jamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour méchant et cruel tyran qu'il soit ; il est bien licite de ne lui obéir pas en chose qui soit contre la loi de Dieu ou de nature, s'enfuir, se cacher, parer les coups, souffrir la mort plutôt que d'attenter à sa vie, ni à son honneur.*(Bodin, 1993; 138)

descreve Bodin acerca da dificuldade da distinção entre o bom e o mau príncipe, alertando para as terríveis consequências às repúblicas em geral se o princípio da resistência ao soberano que comete excessos em suas funções fosse reconhecido:

> Ô qu'il y aurait de tyrans s'il était licite de les tuer : celui qui tire trop de subsides serait tyran, comme le vulgaire l'entend ; celui qui commande contre le gré du peuple serait tyran, ainsi qu'Aristote le définit ès Politiques ; celui qui aurait gardes pour la sûreté de sa vie serait tyran ; celui qui ferait mourir les conjures contre son état serait tyran. Et comment seraient les bons Princes assurés de leur vie?

1.5.4. Como o Soberano (secular) pode ser também invisível?

Dou aqui seguimento à reflexão de Bernardo Ferreira acerca da relação entre a soberania e os princípios de justiça divina e natural afirmados por Bodin. Segundo as observações que pudemos desenvolver na sessão anterior, o desacordo entre o soberano terreno e os desígnios da justiça de Deus (ou da natureza) não despojam aquele representante concreto do lugar de soberania. Ainda assim, para seu rendimento prático, além da reflexão teórica, a soberania não pode ser pensada sem a precedência destes balizamentos imateriais. As formulações de Ferreira parecem-me de grande valia para a compreensão do problema mais geral dos diversos enunciados de soberania que se verificam nos mais variados autores.

Em referência precisa a Bodin, Ferreira afirma que "*a dissociação entre os títulos jurídicos de legitimidade do soberano e o exercício efetivo do seu poder é parcial. Ignorar esse ponto implica desconsiderar o papel que, no pensamento do jurista francês, as leis de Deus e da natureza desempenham como limites normativos ao exercício da soberania*" (2013; 386). Tendo sua autoridade restrita ao âmbito da lei civil, mas formalmente subordinado ao *soberano abstrato* natural ou divino, observamos no soberano bodiniano uma liberdade concreta que, se não é absoluta, orienta-se pela submissão tão somente formal às transcendências imateriais apontadas.
Segundo Ferreira (2013; 387), "*ao distinguir entre essencial e acidental, Bodin coloca em segundo plano,* do ponto de vista dos critérios de classificação das formas de república*, a superioridade hierárquica dos prinípios objetivos de justiça encarnados na lei da natureza*"; em outros termos, Bodin reconhece que, para o problema da soberania, a adequação ou afastamento do poder soberano em relação às abstrações que o

restringem (aspecto transcendental-formal da soberania) são menos importantes do que definir os termos da existência concreta daquele que dá a lei civil (aspecto essencial da soberania). Sugiro que haja em Bodin uma compreensão de que o aparelho de soberania repousa prioritariamente sobre a ideia de liberdade do seu titular concreto, estando este apenas formalmente limitado pela dimensão transcendental-formal.

Esta caracterização da independência prática do soberano em relação às leis da natureza permitem a qualificação de *tirano* ao tipo específico de soberano que não as observa. O caráter de *legibus solutus* do soberano o qualifica como definidor exclusivo da lei civil, não estando materialmente submetido a qualquer outra autoridade pública, de modo que a conversão em tirano não desqualifica a essência da soberania. Bodin "*concebe a soberania em termos absolutos, ou seja, como uma capacidade exclusiva e indivisível*" (Ferreira, 2013; 388), o que não nos permite, apesar de tanto, associá-la à ilimitação, conforme sugerido por Fernando Gil. Recuperando a emblemática definição de Bodin exposta no capítulo 8 do primeiro dos seis livros - *"la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République"* (p. 111) -, observamos: a) seu caráter absoluto, ou sua independência e ascendência concreta em relação aos outros poderes vigentes na república; b) seu caráter perpétuo, ou seja, sua própria existência como condição *sine qua non* para a manutenção da república.

Ao expor a condição primária da soberania como pressuposto da vida republicana, Ferreira acaba também por identificá-la aos termos fundantes da própria teoria política: "*o problema da soberania, tal como Bodin o formula, não diz respeito ao modo como se exerce uma função pública, mas às condições de possibilidade desse exercício*". Temos, aqui, uma declaração de príncípios que aponta para uma reflexão que parece anteceder as que giram em torno da natureza qualitativa ou quantitativa do poder. Afirmar a soberania é garantir o lugar da supremacia, seja esta materializada na vontade ou na decisão do governante, seja esta um fiador formal (abstrato ou divino) das normas sociais. A variabilidade em torno dos componentes da soberania, as concepções sobre o que constitui os diversos *aparelhos de soberania* observados nas teorias políticas aqui consideradas são reconhecidas por Ferreira na sua precisa distinção entre o conceito geral da soberania e o reconhecimento do portador concreto da soberania: "*o reconhecimento de quem é concretamente o soberano tem, como pressuposto anterior, a determinação formal das condições jurídicas que definem a posição de soberania*" (p.415). Em termos sumários, é como se a definição do soberano

empírico, aquele que fornece a lei, fosse subsidiário do desenho de soberania em que se insere.

Se vimos que a soberania tem um aspecto invisível ou imaterial de pura transcendência (Deus), submetendo a si o poder político do soberano concreto apenas em hipótese, parece claro que o aspecto visível da soberania verifica-se na existência empírica do soberano (monarca, assembleia ou povo). O elemento visível do aparelho de soberania reside no monarca ou o conjunto de cidadãos portadores do poder supremo, ou seja, no campo secular/concreto do *aparelho de soberania*. As leis naturais ou divinas, podendo apenas ser intuídas e descobertas por meio da razão, fazem parte do que a soberania possui de eminentemente abstrato e, para fazerem-se efetivas, necessitam da mediação do hemisfério concreto do conceito. Sem um soberano concreto capaz de implementar as leis abstratas, não há causalidade possível entre *ser* e *dever ser*, não há orientação normativa para o ordenamento, tampouco limites, ainda que hipotéticos, à vontade do legislador supremo.

Renato Lessa, em um ensaio sobre Carl Schmitt, elabora a partir da relação do filósofo alemão com o pensamento de Malebranche alguns termos do que proponho aqui como a variedade das origens possíveis do poder soberano. Recuperando a afirmação schmittiana sobre o fundamento teológico dos grandes conceitos da filosofia política, Lessa nos lembra que, segundo Malebranche, o elemento nuclear da ideia de soberania que remete à ilimitação divina pode comparecer nos distintos desenhos do conceito encarnado em objetos variáveis: *"atitudes intelectuais básicas [*por ex., a intuição do fundamento da ordem] *poderiam permanecer inalteradas diante de eventuais mudanças de objeto*", e conclui: "*o núcleo principal da imagem – algum agente é assumido como autoridade última e como fator decisivo de produtividade ontológica – permanece em sua secularização. Entidades tais como o Estado, o Povo, o Desenvolvimento Histórico e, por fim, o Sujeito Individual aparecem como equivalentes funcionais do Deus de Malebranche.*" (Lessa, 2003; 33-34). Mesmo oscilando entre entidades transcendentais – Estado, Razão, Deus – e imanentes – povo, desenvolvimento histórico -, a soberania formal de cada uma delas será sempre uma abstração e, portanto, corresponderá a uma ideia transcendental. As "leis" do desenvolvimento histórico e as características do "povo", dependerão sempre de um sujeito "em terra" capaz de convertê-lo em ação política. A conexão do soberano abstrato com o soberano concreto assumirá formas distintas nas composições dos aparelhos de soberania.

A soberania antecede o soberano. A formalização deste nas diversas instituições em que aquela se materializa – Estado, constituição ou república - pressupõe a existência concreta da soberania no interior da vida social. Fernandes (2009) destaca com primor esta característica que nos atenta para a dupla-face da soberania, tomando como ponto de partida o enunciado hobbesiano da passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Nesta passagem que descreve o salto qualitativo da vida natural sob ameaça constante de morte para a vida em segurança sob a espada estatal, o princípio de ordem que compõe a ideia de soberania parece ausente do primeiro momento. Entretanto, a soberania já comparece incompleta ao estado de natureza sob a forma da própria intuição da lei natural que unifica sob seus desígnios a totalidade dos homens: *Nesse caso, só a ideia soberana torna possível a vigência de uma sociedade política de átomos individuais, mas também só para esta faz a soberania inteiro sentido – a pressão teórica mas também ética sobre o modelo contratualista liberal é por demais evidente, mas não é este o momento para expor o assunto* (Fernandes, 2009; 146).

O individualismo da epistemologia hobbesiana convive com um *a priori* político, pois está submetido às orientações da soberania já existente em latência no estado pré-civil. Por serem orientações da razão sujeitas às interpretações particulares e passíveis de descumprimento por parte dos outros homens, sua efetividade é, porém, nula. A produção posterior do pacto é a concretização dos desígnios da lei natural, como veremos mais adiante. Em termos sumários, segundo Merio Scattola (2005; 71-72), *"na doutrina do poder, parece evidente que Bodin exprime uma posição complexa e ocupa um lugar intermediário. (...) A vontade do soberano de Bodin, que continua limitada pelo direito natural e das gentes e pela referência ao bem, não conhece tais formas de mediação e se impõe como instância superior a quaquer outro sujeito político"*. A soberania completar-se-á no pacto: "*falta, portanto, o elemento essencial do poder imaginado pelo direito natural moderno, a presença de um pacto ou de outra forma de relação política entre indivíduos iguais uqe podem constituir-se em sociedade porque produzem a sua vontade aatravés da vontade do soberano*" (idem; 72).

1.5.5 - Maquiavel e a soberania como *lugar lógico*: criatividade, abertura, violência

Uma segunda *démarche* fundamental para a compreensão do moderno conceito de soberania origina-se nas formulações de Maquiavel sobre o poder, sobre as

atribuições próprias do príncipe e das repúblicas nos dois objetivos orientadores da atividade política: a manutenção do poder (ou a manutenção segurança da condição de príncipe) e a manutenção da liberdade, conforme descrito nas suas duas principais obras, *O Príncipe* e os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Há aqui uma senda específica para o desenvolvimento ulterior do conceito, que passará pela sua articulação íntima com um fluxo do pensamento político que tradicionalmente se opõe à vertente que baseia o exercício da reflexão sobre o poder em sua fundamentação jurídica, qual seja, as concepções afeitas a noção de razão de Estado. Divirjo das leituras que traçam entre as filosofias políticas da soberania – que buscam uma fundamentação jurídica do poder – e as teorias políticas da razão de estado – que buscam um sentido de eficácia para o exercício do poder – uma fronteira definitiva. O pensamento dos autores do Renascimento, e de Maquiavel em específico, com sua ênfase na circunstancialidade do exercício do poder, permite que se produza uma reflexão sobre a soberania que se preocupa mais em compreender as condições do exercício do poder sem levar em conta as supostas condições jurídico-normativas para sua realização. Deste modo, teremos em Maquiavel o sentido de uma soberania "aberta", pois desvinculada de fundamentações jurídicas que a condicionem. Se existem limitações para seu exercício, veremos que tais limitações serão decorrentes de questões referentes aos destinatários do poder - o corpo de cidadãos – e das vicissitures da fortuna.

O sentido da abertura da soberania articula-se aqui com a inclinação típica dos filósofos da *realpolitik.* Segundo Luc Foisneau (2009), o pensamento maquiaveliano atenta à "verdade efetiva das coisas" (*alla veritá effettuale della cosa*) num esforço por eliminar de seu horizonte as promessas e expectativas da utopia. Esta característica de Maquiavel será responsável por uma imaginação específica do lugar da soberania. Aqui, este lugar será assumido pela figura concreta do seu titular e estará bloqueado à interferência de sobredeterminações advindas do mundo da razão. Também não terá por base uma ideia de povo e muito menos será orientada por determinações históricas. O príncipe não tem virtudes ideais – o que o aproximaria da visões utópicas ou moralistas do poder -, mas pode ser dotado tão somente de *virtu* que é um atributo técnico do exercício do poder.

Conforme define Foisneau, o método de autores como Maquiavel exige uma sobordinação das ideias ao real, e não do real às ideias, compreendendo o real como submetido a uma lógica dos *efeitos* e não da *significação*. A ideia de soberania submetida a uma lógica dos efeitos, ao mesmo tempo que justifica a inscrição de

Maquiavel na fileira dos teóricos da *raison d'État,* subsidia a imaginação de uma soberania substancialmente aberta. Sem visar a produção de significados, mas de efeitos, o soberano pode tão somente buscar produzir significados na medida em que estes produzem efeitos de manutenção do poder. Subordina-se a lógica do significado à lógica do efeito, o que faz das fontes imateriais da soberania, outrora metafísicas e abstratas, meras aparências da agência soberana prudencial.

Quentin Skinner, em seu *As Fundações do Pensamento Político Moderno,* destaca com propriedade as vantagens e as limitações da compreensão integrada dos dois escritos de Maquiavel. Se é comum uma leitura do florentino que cruze a obra dos principados com os escritos da república, não se pode fazê-lo sem que tomemos algumas precauções. Segundo Skinner, apesar da permanência nos *Discorsi* das referências do *Príncipe* à *virtu* e à *fortuna* como operadores fundamentais da dimensão especificamente política da experiência humana, não podemos deixar de destacar uma mudança de prioridades no que toca o objetivo primeiro do governo, seja ele do príncipe, seja ele da república. No governo do príncipe, enfatiza-se a segurança, ao passo que as repúblicas têm por meta a liberdade. Ao mesmo tempo, o lugar da violência identificado ao Estado configura-se ora na figura do príncipe, ora na figura do governo da república:

> Para a boa compreensão dos Discursos de Maquiavel, é essencial reconhecer seu compromisso fundamental com esse mesmo conjunto de valores. É provável que um fato dessa envergadura tenha escapado a muitos devido à tendência, hoje predominante, a afirmar que não existem diferenças de monta entre O príncipe e os Discursos e que o melhor acesso a essas obras consistiria em tratá-Ias, na expressão de Geerken, como "dois aspectos interdependentes de uma perspectiva organicamente articulada" (Geerken, 1976, p. 357). Naturalmente, é certo que os Discursos contêm numerosas referências que remetem ao Príncipe, assim como por vezes enunciam de forma mais completa vários temas que ocupavam posição de destaque na primeira obra: encontramos neles a mesma polaridade entre virtu e fortuna; a mesma ênfase no papel que cabe à força bruta, para vencer a inimizade da Fortuna; e a mesma moralidade política original e revolucionária, fundada numa mesma distinção - radical - entre a virtu e as virtudes. Contudo, parece haver um equívoco quando se fala sem um mínimo de ressalvas, como recentemente fizeram Geerken e outros, numa "unidade fundamental" entre os dois livros (Geerken, 1976, p. 357) (Skinner, p. 176)

Há, ainda, em Maquiavel, seja nos *Discorsi* ou no *Príncipe,* a preocupação de estabelecer um lugar de soberania cuja morfologia pode sofrer importantes impactos de acordo com a forma de governo em questão, mas não pode ser negada como princípio.

No livro das repúblicas, Maquiavel faz referências enfáticas à necessidade do bom legislador na organização das repúblicas, ao passo que o príncipe, a frente dos seus principados, agindo com maior ou menor *virtu*, nada mais parecem fazer do que desempenhar uma função própria de soberania que está disponível, também nos termos delimitados pela *virtu* e pela *fortuna*, nos governos republicanos. Não é menos importante a precisa observação do florentino a respeito da origem criminosa e fratricida da mais bem-sucedida *commonwealth* da história. Seu elogio a Roma, bem como seu esforço por compreender a receita de seu sucesso, passa pelo reconhecimento do fato de que a violência que demarca o conteúdo político das repúblicas é um elemento necessário e incontornável.

Logo nas primeiras páginas de *The Machiavellian Moment,* J. G. A. Pocock nos brinda com uma brilhante recuperação histórica e filosófica a respeito das referências fundamentais básicas que nos são úteis para conceituar o poder político e compreender alguns termos que lhe são correlatos, tais como os de soberania, razão de Estado e governo. Nestas passagens iniciais, observa-se a preparação de um campo conceitual e teórico que permitirá a reflexão apropriada a respeito da contribuição particular de Maquiavel para a consolidação do sentido moderno de soberania. O historiador inglês marca a passagem da filosofia política antiga para a filosofia política medieval cristã com um esforço em favor da promoção de uma articulação empírica entre a fé cristã e as práticas de governo por parte dos reis. Pocock enuncia a contradição entre a liberdade (teórica) e a limitação (prática) do príncipe a partir da recuperação da história do pensamento político antigo em Platão e Aristóteles. A tematização do lugar do governo sempre esteve entre a ênfase no poder de decisão próprio do rei (resultando na ideia do rei-filósofo platônico) e o destaque ao poder de observar e ratificar a ordem já existente mediante atos que se furtam à inovação e à criação (tal como prevê a ideia do legislador aristotélico).

A contigência que marca a ação do rei-filósofo aos olhos do súdito parece chocar-se com a prudência do legislador aristotélico inscrito na *physis* da circularidade[22], mas a noção do nexo entre tempo e mudança contida nos dois é

[22] Pocock reconhece certa inconsistência na percepção circular do tempo aristotélico em sua capacidade de elucidar a observação empírica das sucessões de fatos particulares e o sentido do encadeamento mantido entre eles. *"But it was one thing to recognize that there were limits to the application of circular physis to human history—to treating the succession of one thing to another on the analogy of the succession of the being and not-being of a single thing; quite another, at the philosophical level, to produce any equally satisfactory*

semelhante. O primeiro encontra-se atrelado à aplicação do universal ao particular a partir da observância de sua própria razão, imutável, cujo conteúdo está vedado aos súditos; ao passo que o esforço do governante aristotélico passa pela verificação constante da experiência necessariamente partilhada pelos súditos, não recorrendo a um fundamento que seja inacessível e perene, mas submetido a constante revisão pelas práticas estabelecidas. Diante da pergunta retórica de Pocock (1975; .22), "by what intellectual insturment can accommodation of the universal and the particular be acarried out?", sobrevem a resposta aristotélica: "so far human government is concerned, Aristotle's answer is plain: common experience".

O pensamento republicano fora abalado por esta injunção, posto que uma nova noção de tempo estaria se pronunciando num mundo marcado pelo particular interesse no passar do tempo e suas consequências para a manutenção da ordem. No extremo platônico, a ausência de tempo; no pensamento aristotélico, o tempo como permanente ajuste da prática legislativa aos imerpativos da experência comum:

> (...) a vital component of republican theory – and, once this had come upon the scene, if no earlier, of all political theory – consisted of ideas about time, about the occurrence of contingent events of which time was the dimension, and about the intelligibility of the sequences (**it is as yet too soon to say processes)** of particular happenings that made up what we should call history. It is this which makes it possible to call republican theory an early forms of historicism (POCOCK, pg. 3, grifo meu).

Não há, portanto, contradição entre a ênfase na observação do tempo e da história e o pensamento republicano antigo e medieval, mas há, de fato, transformações da percepção do tempo que exigiram ajustes da teoria republicana. Maquiavel, recentemente tomado como um dos próceres do *republican revival*, prestou sua contribuição também neste aspecto. Com sua compreensão do tempo histórico inscrita no que se convencionou chamar *Historia magistra vitae,* ou seja, conjugando o agir político a um conhecimento do passado e a ações prudenciais diante das experiências acumuladas, Maquiavel introduz complexidade e densidade ao papel próprio do príncipe e governos de república. Há aqui a manifestação propriamente maquiaveliana de uma tensão que se apresenta diante da reflexão mais cuidadosa a respeito do poder governamental: a limitação prática do poder do príncipe confronta-se com sua ilimitação hipotética. Em Maquiavel, deslocado o lastro divino que até então justificava

---

mode of treating the former succession. The Hellenic intellect wrote history, but it did

e delimitava o poder dos reis, diante de uma abertura teórica que passa a conceder ao príncipe uma liberdade de ação aparentemente expandida, qual seria a possível limitação imposta ao poder? No caso de Maquiavel, invertendo a fundamentação bodineana do poder, não mais teremos o príncipe subordinado à vontade divina, mas o príncipe que utiliza a vontade divina como expediente possível de legitimação de suas ações.

Se fizéssemos um estudo da teologia política do Renascimento italiano poderíamos certamente identificar afinidades entre esta liberdade apregoada pelos humanistas da época e a visão da divindade que vigorava em seu meio intelectual. Associada a uma ideia de que os homens deveriam remar contra a maré da fortuna quando esta lhes impingisse seus revezes, sendo senhor do seu próprio destino (Skinner; 117), havia também o cultivo de um certo otimismo relacionado à liberdade da vontade humana. Este discurso ancorava-se nas teses de Francesco Petrarca sobre a excelência e singularidade do homem. No campo estritamente religioso, as teses de Pico della Mirandola narradas na *Oração sobre a dignidade do homem* sintetizavam o espírito de plena liberdade e de confiança otimista que pairava sobre a mentalidade da época. Enquanto Pico definia a humanidade enquanto o único gênero capaz de auto-definir-se, não estando o homem "contido por limite algum" sendo dotado de livre-arbítrio, "*os humanistas resumem todas essas teses numa doutrina que Garin definiu como sendo 'o motivo que melhor distingue a Renascença': a convicção de que os homens podem utilizar sua virtus de modo a triunfar sobre os poderes da Fortuna*" (Skinner; 119). A relação do *condottiere* com a religião será afetada pelo princípio da liberdade de ação do homem.

Paradoxalmente, o mesmo elemento que infunde a liberdade e a ilimitação teórica do poder principesco é o mesmo que, do ponto de vista prático, torna-o precário e limitado. O fato de que o poder do príncipe não mais seria subsidiário de um poder maior, insuperável e anterior - como nas teorias medievais do direito divino –, mas tão somente fruto de atributos pessoais do governante – como a capacidade de mobilizar armas, instilar temor e ser amado -, traz a ele uma condição inovadora e curiosa. Ilimitado, posto que não amparado por Deus, porém precário do ponto de vista de sua legitimação, pela mesma razão. Mais preciso seria, parece, referir-se ao poder do governante maquiaveliano como algo aberto, posto que, do ponto de vista prático, toda

---

not make history philosophically intelligible." (Pocock, p. 6)

a tratadística do florentino dedica-se a estabelecer exatamente alguns marcos concretos capazes de orientar o príncipe no esforço pela manutenção da sua condição. As limitações práticas são aquelas que a história parece ensinar aos que a ela retornam para aprender o ofício do governo.

Se quisermos enunciar o postulado maquiavélico em outros termos, podemos definir um príncipe cujo poder encontra-se numa zona de liberdade formal (sua finalidade é apenas sua própria manutenção, dispondo livremente dos meios para tal), mas de limitações substantivas (o aprendizado imposto pela história e pela tradição e circunstâncias do povo sob seu domínio). Esta dupla caracterização de seu poder corresponde, ainda, ao que Pocock distingue como as duas maneiras de se conceber a sucessão de fatos particulares que desenham o encadeamento histórico. De um lado, a história entendida como universalidade e repetição. De outro, a história como a sucessão de eventos particulares e contingentes inapreensíveis. Há, assim, a sugestão de um rebatimento destas duas compreensões do tempo histórico com suas respectivas expectativas sobre o papel do governante. No primeiro caso teríamos o rei-filósofo cuja vontade enuncia diretamente a ordem, ao passo que no segundo caso teríamos o príncipe aristotélico que zela pela ordem existente (e suas escolhas estão sob escrutínio desta ordem). Em ambos os casos a difícil relação universal-contingente se apresenta, mas de modos inversos. A dificuldade de se enunciar a soberania como um arranjo entre estes dois extremos está presente, com suas soluções e contradições particulares, no caso do autor aqui abordado.

Pocock nos auxilia nesta compreensão ao introduzir o tema maquiavélico a partir do resgate destes componentes para, em seguida, nos apontar o cristianismo como um esforço paralelo de resolução desta equação do poder que ensejou o pano de fundo da reflexão propriamente maquiaveliana: "*Christian thought concerning a sucession of particulars therefore tened to consiste of a sucession of efforts to relate the particulars to universals*" (Pocock, p. 8). Deste modo ele nos propõe o cristianismo como uma síntese entre a história dos fatos contingentes e a narrativa universal que liga o genesis ao apocalipse. Em Platão, vemos o rei-filósofo como princípio único e fonte inequívoca da ordem pública, ao passo que o enunciado aristotélico passa pelo reconhecimento de certa cautela necessária ao governo, o que, inclusive, conduz o estagirita a pressupor a superioridade de "muitos homens" sobre "poucos homens" no que tange a melhor realização do ofício do poder. Nos termos de Pocock (p. 20)

> In the Republic, Plato raised the question whether the city should be ruled by law or by the unfettered wisdom of its ideal ruler, and decided in favor of the unrestricted authority of the philosopher-ruler. He did so on the grounds that a law was only a generalization which must be modified to fit the particular case, or else distort the particular case to make the latter fit it, whereas the philosopher possessed an intuitive grasp of universals which gave him, at one and the same time, an intuitive grasp of the essential character of each particular case. Where a law was like a stiff bar which must be bent to fit each case if it was not to break it, the philosopher's wisdom was fluid; it flowed around each case and embraced all its details. But for this to be true, the relation between universals and particulars must be very different from what it is in Fortescue's medieval Aristotelianism.

O pensamento cristão buscou uma forma de transpor o abismo que se pronunciava entre a autoridade irrestrita do rei-filósofo e as restrições severas impostas ao mandante aristotélico, provocando uma cisão conceitual da compreensão maquiaveliana do que seria a manifestação concreta do poder em política. Aqui, vemos uma distinção entre o príncipe (ou o governo da república) e o legislador. O primeiro, derivado do comedimento e da observação da história e da cultura do povo – aquele que se compreende a comunidade política e reconhece em seu interior a *philia* aristotélica; o segundo, o fundador, o sábio, o detentor da *gnose* platônica. Na linguagem corrente da filosofia política, costumou-se associar o primeiro às teorias do governo "administrativo" de cunho econômico, enquanto o segundo ficou ligado às teses da soberania. A síntese possível entre essas duas posições seria o *ágape* cristão[23]. A tensão, que apresenta suas tinturas específicas no pensamento de Maquiavel, no âmbito do cristianismo será posta como um esforço por desvincular, do ponto de vista substancial, as ações do rei da sua origem divina. Se o filósofo platônico, em toda sua liberdade formal, *não podia operar alheio aos limites da razão,* e o governante aristotélico *não podia exercer seu poder alheio às leis (sejam escritas ou costumeiras),* a vinculação do soberano cristão a Deus é tão somente teórica e praticamente não se traduz na prescrição

[23] De fato, se observarmos a primeira encíclica do pontificado de Bento XVI, *Deus Caritas Est*, vemos ali uma declaração de adesão cega às determinações do Deus-soberano. Este acumula as funções da soberania eterna e o governo das circunstâncias, ainda que a percepção dos súditos nem sempre possa compreender a conexão entre o "amor fundado na fé" (Ágape) e os desígnios da contingência: "O nosso protesto não quer desafiar a Deus, nem insinuar n'Ele a presença de erro, fraqueza ou indiferença. Para o crente, não é possível pensar que Ele seja impotente, ou então que 'esteja a dormir' (cf. 1 Re 18, 27). Antes, a verdade é que até mesmo o nosso clamor constitui, como na boca de Jesus na cruz, o modo extremo e mais profundo de afirmar a nossa fé no seu poder soberano. Na realidade, os cristãos continuam a crer, não obstante todas as incompreensões e confusões do mundo circunstante, 'na bondade de Deus e no seu amor pelos homens' (Tt 3, 4). Apesar de estarem imersos como os outros homens na complexidade

de condutas específicas. Se o rei-filósofo platônico tem sua grandeza da capacidade de fazer uma ligação entre as definições gerais e abstratas da razão com o caso particular, Aristóteles nos propõe uma filosofia do governo que o inscreve profundamente na experiência, na capacidade de acumular um saber que advém do particular e para ele retorna.

A questão do poder apresenta-se na irresolução de uma tensão que, ora o aproxima do caráter extraordinário que caracteriza o legislador, ora o aproxima do caráter ordinário do governante que se guia pelos costumes. Citando Charles McIlwain, Pocock nos propõe a distinção entre *jurisdictio* e *gubernaculum* para diferenciar, respectivamente, o governo da lei ("the saying of the law") e o governo da decisão (*"the holding of the tiller"*). Segundo McIlwain, um *continuum* deste tipo definiria os extremos tipológicos do poder medieval, de modo que o modo da decisão política, por excelência, estaria associado ao *gubernaculum: "With the policy decision we entered the sphere of pure* gubernaculum" (Pocock, p.28). Esta modalidade extrema de poder estaria associada às teorias dos *arcana imperii*[24], fundamentando modalidades de governo de caráter misterioso e quase divino (Pocock, p. 28). Enuncia-se, aqui, a perspectiva da ilimitação formal do poder do rei, o que contrasta com o poder limitado pela prática especializada do governo, pelas técnicas que passarão a compor um método racional, uma ciência da política: "*The pure* ***gubernaculum was pure mystery****; and as long as experience remained the only means of generalizing about particular cases and testing the application of universals to them,* ***jurisdictio and legislation by consent must remain the only methods of framing and administering laws that would stand up to intellectual scrutiny****."* (Pocock, p. 28 – grifo meu)

O príncipe maquiaveliano surge desta irresolução fundamental. Ele deve ser dotado da capacidade de situar-se entre a racionalidade e a ciência da *jurisdictio* e a criatividade singular prevista pelo *gubernaculum.* Não sendo exatamente uma ciência, o *gubernaculum* é uma técnica, um ofício (*craft*), que concede ao príncipe esta abertura que lhe é própria. Há de se destacar, contudo, a inovação maquiaveliana sobre a questão do poder no contexto em que escreveu. No ambiente medieval, "*the king was charged*

---

dramática das vicissitudes da história, eles permanecem inabaláveis na certeza de que Deus é Pai e nos ama, ainda que o seu silêncio seja incompreensível para nós." (Bento XVI, 2005; 38)

[24] O termo, notabilizado pelo historiador romano Tácito, faz referência aos conhecimentos ocultos próprios do que detêm o poder político. Os *arcana*, ou "segredos", próprios do Estado ou do governo seriam como verdades insondáveis, praticamente intangíveis, de caráter sagrado ou misterioso, colocadas a serviço do seu detentor para a permanência no poder.

with this terribly difficult task, he enjoyed an authority analogous with or based upon that of God's providence" (p.29), ou seja, seu poder, a autoridade e a liberdade que lhe são próprias, são adquiridos pelo desígnio divino; contudo, a característica imperscrutável deste mandato divino torna o lugar do soberano, na prática, substancialmente irrestrito: "*since, too, there were points of contact between it and what was done in councils and courts of law, there were moments when the king, face to face with his counselors or his judges, might speak 'as the roaring of a lion'. with the terrible and quasi-divine authority of gubernaculum.*" (p. 29) Citando a soberania em Bodin, cuja marca é a ilimitação, enunciando-a como tal apesar do reconhecimento da sua vinculação formal a Deus, o historiador inglês afirma:

> As the roaring of a lion, the king spoke with authority that descended to him from God; his authority therefore became inscrutable, mysterious, and not to be resisted. But the gift of authority added nothing to the faculties of his time-bound intelligence; it was a hierocratic rather than a secular phenomenon; and this is why Jean Bodin, like many another theorist of "absolute monarchy," is to be found saying both that as a matter of authority, the king may set aside custom whenever he so wills, and that as a matter of prudence and even wisdom, he should will to do so only on the rarest of occasions. Even the king did not fully bridge the gap between God and man; and it seems to follow that authority left prudence behind it at a point where it left the domain of contingent time as erceived by human memory and entered that of time as shaped by the will and providence of God. But when providence decreed positive laws binding upon men in general, it operated from Sinai rather than Rome or Byzantium; its acts were not those of a human lawgiver. Before the king or the community could fully assert a power of positive legislation, there must be a theory vesting men with the ability to create new orders in the domain of secular history. In discovering why such a theory was still lacking, we have next to turn to a fuller exploration of the conspectus of providential time. (Pocock, p.30)

A contribuição de Maquiavel passa pelo reconhecimento desta abertura própria do poder político. Independentemente da sua preferência pessoal pela república – tendência esta que por vezes é relativizada ou colocada em questão, quando faz-se necessário, por outro lado, reconhecer as vantagens do regime monárquico -, Maquiavel erige o lugar lógico da soberania segundo as características duplas da prudência e da inovação. A primeira, associada ao saber histórico e à sensibilidade acerca da inscrição "sociológica" do príncipe; e segunda, definida como abertura criativa própria do governante que deve agir em circunstâncias que nunca são integralmente repetições do passado, mas que exigem do príncipe o componente típico do homem extraordinário,

capaz de operar os instrumentos de poder com propriedade. A noção de *virtu* parece trazer em si esta duplicidade: nem mera repetição de ações passadas em situações semelhantes, tampouco a pura invenção. Este reconhecimento da superioridade prática do príncipe em relação à república no que diz respeito a algumas realizações importantes para o povo – tal como o combate à corrupção – pode ser notado pelo fato de que "*o príncipe invariavelmente é retratado por Maquiavel como uma figura em movimento, enquanto a atividade do povo é confinada por ele 'ao caráter irrequieto de uns poucos', "com os quais se pode tratar facilmente e por uma série de meios*" (Skinner, As Fundações..., p. 146).

Além da valorização do *movimento* do príncipe diante da *imobilidade* do povo, o que parece um contrassenso para um defensor da república – e certamente é uma das contradições que marcam sua tensa adesão ao modo republicano de governo -, Maquiavel confere destaque à sua formulação sobre o poder político a partir do reconhecimento de um aspecto de suma importância que lhe é próprio: a existência de um poder anterior ao do príncipe. Seu pensamento, aqui, recupera elementos do registro da *jurisdictio*, posto que atrela, na condição de subsidiário, o poder das repúblicas e dos príncipes a um poder que lhes antecede do ponto de vista cronológico e hermenêutico. A figura do legislador emerge, em Maquiavel, como um dos elementos que cumprem a função do limitador prático do poder político. Para além das preocupações com o que foi ensinado pela *historia magistra vitae*, o príncipe deve agir dentro de um *framework*, a partir de uma estrutura jurídica que não se encontra plenamente sob sua autoridade. Do mesmo modo, a virtude cívica só pode ser compreendida se dentro de um quadro constitucional e institucional favorável: se se quer entender como que Roma preservou por tanto tanto a virtude entre seus cidadãos, devemos, antes, entender os elementos da sua fundação. Como afirma Skinner: *"Too see how the city of Rome succeeded in reaching 'the straight roda' that led her 'to a perfect and true end'm we need above all to study her* ordini – her institutions, her constitional arrangements, her methods of ordering and organizing her citizens". (Skinner, Machiavelli, p. 69). Há, deste modo, o reconhecimento da fundação como um momento em que uma vontade política (ou pré-política) precipita-se sobre a ordem mundana e configura marcadores de sociabilidade e de ação política para a república ou seu monarca.

Se visto como *jurisdictio*, o poder político presente na fundação pode ser entendido como exterior/anterior ao príncipe e este, portanto, está na condição de subordinado a uma ordem criada por um legislador que lhe antecede. Se lido como

gubernaculum, devemos aqui aproximar o príncipe e o legislador. Na medida em que essas duas figuras se confundem e o príncipe passa a legislar sem elementos que lhe antecedam e limitem, sua condição passa a se aproximar, cada vez mais, das definições de Bodin sobre a soberania. Se o Príncipe de Maquiavel não pode ser o soberano de Bodin, o soberano por excelência marcado pela ilimitação e abertura, podemos dizer que há, em Maquiavel, nas suas formulações sobre a importância do legislador nas repúblicas virtuosas e nas suas definições sobre o poder do príncipe, elementos que, sem dúvida, trazem em si algumas das assim chamadas *marcas da soberania*. O governo misto imaginado por Maquiavel, elemento importante na duração da República de Roma, comparece em sua obra sob a ideia de um principado civil-popular. Este modelo sintetiza no pensamento de Maquiavel sua compreensão do poder supremo. Por ser principado, preserva em si a capacidade de decisão; por ser popular, mantém os caracteres da liberdade. Segundo definiu Maurizio Ricciardi (2005; 42), trata-se de "*uma solução excepcoional e, na exceção, o prícipe idealizado por Maquiavel é posto à prova, sendo a encarnaçã de um modo extraordinário de enfrentar a crise, no momento em que os modos ordinários são impotentes*".

1.5.6. Hobbes e a soberania como corolário da razão: considerações para uma ética da soberania

A formulação do tema da soberania encontra nas teorias do contrato social um somatório de esforços de sistematização, organização e racionalização sem precedentes: "*nasce o poder, uma relação formal de comando-obediência, que só pod ser implementada no fundamento lógico daqueles direitos de igualdade e liberdade que tambem se fornam a sua finalidade. O poder da sociedade ou de todo o corpo político, então, só será tal enquanto for legítimo, isto é,* ***fundado na vontade de todos os indivíduos***" (Duso; 18) Se, dentre os diversos autores ligados à tradição, a escolha de Thomas Hobbes como referência traz em si algo de arbitrário, também há nesta opção um reconhecimento do caráter particularmente preciso e rigoroso das elaborações do filósofo inglês. O amplo reconhecimento das suas contribuições ao pensamento político e sua relevância como marco fundador da filosofia do direito moderna parecem suficientes para tê-lo, aqui, na condição representante ilustre de esforço de fundamentação inequívoca (para Hobbes, científica) da soberania sob a linguagem

jurídica do contratualismo. Seguindo a constatação de Leo Strauss[25], "ninguno de los precursores de Hobbes había procurado efectuar uma ruptura definitiva com la tradición em su conjunto como la que implica la respuesta moderna a la pregunta sobre la vida justa del hombre. Hobbes fue el primero en experimentar la necessidad de buscar uma *nuova scienza* del hombre y del Estado, y tuvo éxito en su busqueda" (Strauss, 2011, p. 21).

Sem deixar de observar as diferenças importantes entre os autores da tradição do moderno direito natural, justifico, ainda, a escolha de Hobbes por uma outra razão. Optei por tomar o autor em questão como uma das matrizes da construção moderna do conceito de soberania por se tratar, ele mesmo, de um jurista que, especialmente nas suas apropriações e interpretações mais vulgares, viu seus esforços serem associados à defesa e justificação do modelo absolutista de Estado. É também por conta destas apropriações que pretendo, aqui, explorar um aspecto aparentemente "oposto" de um pensador cujo potencial intelectual não pode ser reduzido a esforços de fundamentação de doutrinas não-democráticas ou autoritárias. Sem deixar de observar as inegáveis potencialidades de seu pensamento que apontem para esse caminho, tomo aqui a referência de Hobbes como intelectual que imaginou o poder soberano a partir de sua fundamentação popular, concebendo-o como ontologicamente democrático. Portanto, e este é talvez um dos indicadores mais incontestes de seu brilhantismo intelectual, vemos um pensamento que repõe, à luz dos séculos que abrem a modernidade, o problema clássico da relação entre a transcendência do poder político – suas limitações e prerrogativas, tanto do ponto de vista prático quanto teórico – e a imanência dos que estão subordinados à instância ordenadora. Hobbes atualiza o pensamento desta oposição entre o mando e a obediência propondo a origem da oposição no próprio campo da imanência. Veremos que, nesta visão, não há contradição em se afirmar a concomitância entre o princípio (monárquico) da soberania e o governo democrático, sendo necessário, para tal, definir as fronteiras entre soberano e governo – distinção importante, mas nem sempre exposta de maneira clara ou estática pelos autores que a afirmam.

A reflexão sobre o elemento transcendental da filosofia política hobbesiana comumente aparece em seu pensamento associada à figura do Leviatã. Este articula-se

[25] Leo Strauss reconhece, neste mesmo texto, que, apesar de tal consideração ter sido um erro, seria um erro justificável - pois se o verdadeiro criador da filosofia política moderna teria sido

de maneira particularmente rica com o elemento "concreto" da realidade política, como podemos observar nas análises não apenas de Strauss, mas de forma ainda mais evidente nas leituras de Giuseppe Duso, Mario Piccinini e Bernardo Ferreira. Todos estes autores efetuaram, de algum modo, uma compreensão que leva em conta aspectos dessa relação transcendência-imanência que torna a teoria da soberania de Hobbes amplamente manipulável dentro de um contexto moderno. As observações de Duso (2011) e Piccinini (2011) sobre a enigmática relação que se estabelece entre o Estado e as leis naturais evoca com clareza esta problemática que opõe, de um lado, a necessidade de se pensar o operador da soberania numa perspectiva concreta – seja esta representada pela ideia de governo, de Estado ou de monarca – e, de outro, a sua relação de estreita colaboração e subordinação formal ao soberano abstrato – as leis naturais.

As articulações que sugerem abertura e fechamento das relações e dos limites do poder político aparecem aqui instituídas em meio a um engenho que evoca o concurso de momentos de transcendência e de imanência na composição do processo constituinte, resultando numa anatomia específica do sistema de poder que vou aqui novamente definir como *aparelho de soberania*. Assim como veremos de forma mais detalhada, a complexidade do *aparelho* descrito por Hobbes - como bem destaca Duso (2005), acompanhado de Ferreira (2013) - demonstra completar-se quando levamos em contra o processo constituinte a ele subjacente – em seu fluxo vertical-ascendente, posto que tem sua origem na multidão (Duso, 2005). A sugestão do termo – *aparelho de soberania* - tem como propósito tornar evidentes os diferentes *momentos* ou *camadas* do processo de instituição do Leviatã que, apesar de estreitamente conectados entre si, não podem ter uma de suas componentes ou "momentos" definidos como prioritário. Em suma, não é possível dizer que a soberania hobbesiana reside integralmente na figura instituída do soberano.

O desafio aqui exige que se leve em conta a origem "democrática" do monstro benfazejo hobbesiano, fundando-o num processo que começa na multiplicidade das vontades individuais da multidão (imanência) e termina na convergência voluntária de todas as múltiplas vontades na figura única do soberano (transcendência). Mas não só. A dramatização do processo de criação do Estado em Hobbes exige a correta compreensão da importância do conceito de *lei natural*, abstração que parece apropriar-se formalmente (e apenas neste sentido) do lugar da soberania. A soberania *de jure* das

---

Maquiavel, Hobbes teria empreendido algo igualmente grandioso, excedendo os marcos de

leis naturais só pode materializar-se pela mediação necessária do soberano *de facto*, num esquema que garante a legitimidade do lugar do soberano concreto pelas suas "duas pontas": a origem multitudinária do governante, na ponta inferior, garantindo-lhe o reconhecimento da imanência, de um lado; seu papel de necessário intérprete das leis naturais, amarrando-o à transcendência abstrata das determinações da razão, na ponta superior. As leis naturais que impelem a realização do pacto parecem operar, aqui, como *a transcendência da transcendência*, quando tomamos o governante supremo como referência de poder e, portanto, como o lugar da mediação (concreta) capaz de acessar a soberania (abstrata) das leis inscritas na ordem natural. Em Hobbes, a dupla transcendência operada pela lei natural funciona como limite formal ao poder estatal, condicionando o soberano às suas determinações.

Giuseppe Duso, em alguns dos seus comentários à coletânea que organizou sobre a filosofia política do poder[26] insiste na importância de Hobbes para o pensamento político moderno e para a atualização do tema em questão. Apesar de reconhecer o risco de incorrer em alguns esquematismos[27], destaco aqui as observações do filósofo italiano ao descrever a origem eminentemente popular da concepção de poder da "nova ciência política", a partir do advento dos conceitos de sociedade civil e da "relação formal comando-obediência". Uma diferença importante com relação às antigas concepções de poder seria relativa à superação da política compreendida como *praktiké epistéme*, ou como um saber especializado orientado por referências éticas de sentido prático. Fazer política deixa de ser entendido como um ofício que exige a suficiente compreensão do estado de coisas realmente existentes – sendo o governante capaz de manter este estado de coisas em funcionamento – e passa a ser tarefa dos que se propõem a pensar o estado de coisas futuro. Desloca-se a ideia de que a sociedade guarda um substrato ético a ser preservado e valorizado pelo governante em favor da compreensão de que fazer política envolve uma disputa de horizontes. Em Duso, observamos esta formulação sobre o que caracteriza a política moderna em termos particularmente interessantes para um esforço de compreensão da soberania hobbesiana: no passado, a representação política tinha a ver com a expressão de uma vontade determinada – de um "bem" ou um substrato essencial que residiria no povo ou em parte (privilegiada) dele -, ao passo que a nova política define os critérios de soberania a partir da ausência de uma vontade que existe

---

fundação do florentino em clareza e intensidade.

[26] DUSO, G., *O poder – História da filosofia política moderna.* Ed. Vozes. Petrópolis, 2005

fora dela. A inexistência empírica da vontade única do povo exige a construção de sua representação.

No caso específico de Hobbes, a instituição da esfera de representação coloca ao sujeito que vai ocupá-la tão somente exigências mínimas, o que decorre do processo próprio que a cria, a *autorização*. No momento em que todos os membros particulares da multidão declaram-se autores dos atos emprendidos pelo ator público designado, realiza-se finalmente o artifício próprio do contrato social, criando-se a pessoa pública artificial e livre, o Estado. Se é verdade que a expressão da vontade por parte do representante vem de cima, também é verdade que o seu fundamento vem *de baixo*, pois coincide com a vontade de todos os que constituem a sua autoridade. Vemos aqui uma dificuldade que é típica do pensamento contratualista moderno: como compreender a conversão das vontades múltiplas numa vontade una? A solução deste enigma dependerá das diferentes formas de se conceber o conteúdo e a natureza das vontades individuais e a conversão destas muitas num modelo de poder. A resposta de Hobbes a este problema passa pelo esvaziamento quase total do conteúdo destas vontades individuais – ou, se quisermos, pela subordinação de todos os seus elementos a um elemento prioritário: o horror à morte -, tornando meramente formal a vinculação estabelecida entre os governados e o governante.

Uma solução distinta para o problema da conversão do múltiplo ao uno nos é apresentada, por exemplo, em Rousseau: no filósofo de genebra, o soberano, coextensivo ao corpo de súditos e guardando com ele uma vinculação substancial – a *vontade geral* – precisa, este também, de uma instância de mediação. O capítulo VII do Contrato Social descreve o papel do legislador como daquele que promove a passagem do múltiplo ao uno, da pluralidade imanente da multidão de cidadãos à soberania unitária e indivisa que a expressa. O trajeto contratual rousseauniano, ao exigir a presença do lesgislador, explicita a limitação de se pensar as relações de poder com ausência de representação. Inversamente, é justamente a instituição do representante hobbesiano que cria, ao mesmo tempo, o lugar da necessária mediação entre o conteúdo abstrato do poder e sua realização prática.

No filósofo de Genebra, a *vontade geral*, abstrata, realiza-se por meio da ação do legislador. Analogamente, em Hobbes, as leis naturais, intangíveis, submetem-se à tutela do representante concreto do poder: o Leviatã. A flagrante dificuldade de se

[27] Bernardo Ferreira (2013) faz menção a este risco no texto apresentado por Duso na presente

pensar a realização prática da substância legítima da ordem pública – seja oriunda da natureza ou da vontade geral - [28] é resolvida com a inserção necessária de uma mediação. Este momento intermediário que liga o senhor ao súdito (ainda que estes sejam empiramente os mesmos, como em Rousseau), ao executar a operação de traduzir as determinações do soberano (cuja abstração torna-se flagrante), *introduz na operação um elemento necessário de arbítrio.*[29]

O espaço concedido para a manifestação desta liberdade do mediador ou representante (respectivamente em Rousseau e Hobbes) define o campo próprio do poder político concreto. Não havendo um poder anterior e maior capaz de expressar-se legitimamente em nome do soberano intangível (seja aqui associado à vontade geral ou à lei natural), a instância concreta de transcendência apresenta-se diante da sociedade civil investida do seu potencial de irresolução. A vontade geral não resolvida, bem como as leis da natureza não decodificadas, abrem-se para a realidade empírica do soberno, elemento constitutivo da política. A descrição rousseauniana da figura do legislador, da instância responsável pela configuração da ordem pública sem estar a ela sujeito, é bastante significativa:

> "Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivídui recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza"(Rousseau, 1999, p. 50)

A situação originária de amorfismo e a dissociação essencial que caracteriza o corpo de indivíduos pré-contrato deve ser convertida em sociedade civil mediante ato

---

coletânea.

[28] "Quando, porém, Rousseau deve mostrar como age esse soberano no momento mais alto, o da constituição do Estado, devido a dificuldade de pensar as ações concretas de um sujeito que não é constituído e formado – é obrigado a lançar mão da figura do grande legislador, que cumpre essa obra divina que consiste em dar leis aos homens. (...) O legislador não é o soberano representante, nem é o resultado de um processo de autorização: passa a desempenhar, no entando, uma função mediadora, de realização, através da sua *pessoa*, de uma concreta constituição a partir da ideia. Manifesta-se, assim, de forma peculiar, também em Rousseau, o problema típico do jusnaturalismo, que consiste, como afirmaria Hegel, na passagem difícil ou impossível dos muitos para o uno" (Duso, 2005, p. 118).

[29] Rousseau também fala a respeito da existência de algo análogo a uma "lei natural", ainda que sem maiores detalhamentos. Ele denomina *justiça divina* ou *justiça universal* certas emanações da razão que não podem ser seguidas pelos homens fora das convenções que fundam o pacto

transcendente do legislador. Aqui, o elemento transcendental é fundamental para compreendermos a necessidade desta dimensão *exterior à constituição* para a compreensão do funcionamento do *aparelho de soberania* rousseauniano. O elemento de transcendência que caracteriza este ato confirma-se na caracterização da nova existência dos homens a ela subordinados: conforme visto no trecho destacado, temos o ingresso dos indivíduos numa existência "parcial" (no sentido de "parte"), que decorre, portanto, de um ato de arbítrio do legislador, ultrapassando a indistinção antecedente; e "moral", que lhes permite a vida em comum acordo com outros homens. Rousseau afirma, ainda, que "*o legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado*", ainda que lhe negue a soberania[30]. A negação explícita do caráter soberano do legislador indica o deslocamento deste apanágio à instância abstrata – "o povo" – que a salvaguarda.

A cisão operada por Rousseau na natureza da soberania despoja o legislador do que o autor define como "autoridade" – que diria respeito ao governo -, cabendo-lhe, tão somente, a superioridade sobrehumana que se verifica no seu acesso ao divino: "A elevação do espírito do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar sua missão" (Rousseau, 1999, p. 53). A soberania em Rousseau ancora-se abstratamente no povo, no titular formal da soberania, mas que é incapaz de expressá-la corretamente, senão pela boca extraordinária do legislador concreto. O legislador concreto, no entanto, encontra-se duplamente vinculado a instâncias abstratas de legislação: ao poder legislativo da República (o povo), e à legislação divina ou natural[31], por mais controversas e pouco desenvolvidas que sejam essas formulações no texto do *Contrato*.

A associação entre leis naturais (Hobbes) e vontade geral (Rousseau) não presume que ambas ocupem posições idênticas no esquema conceitual das duas teorias do contrato, mas sugere que elas estabelecem entre si uma relação de analogia cuja compreensão nos facilita a pensar o paralelismo funcional estabelecido entre os personagens do Leviatã e do Legislador. Na análise de Mario Piccinini podemos notar

---

civil. (Rousseau, 1999, p. 46). Segundo Luiz Felipe Netto Andrade e Silva (2007, p.219), "há um amplo debate entre os estudiosos para determinar se Rousseau rejeita ou aceita a lei natural".

[30] "Não se trata de magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição" (Rousseau, 99, p. 50). Neste trecho observa-se o sentido meramente institucional a que Rousseau atribui o lugar da soberania.

[31] "Essa razão sublime, que se eleva acima do entendimento dos homens vulgares, é aquela pela qual o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana. Mas nem todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles" (Rousseau, 1999, p.53)

esta aproximação. Conforme bem descreve o intérprete italiano, a própria ideia de lei natural em Hobbes contém a necessidade da expressão da multidão na forma de um pacto que investe "alguém" de poder. Não se trata de um pacto estabelecido entre os muitos e o um, entre a multidão e o detentor do poder, mas algo distinto disso: o pacto se dá entre os muitos membros da multidão *em favor* de um sujeito que se encontra fora do procedimento. Este, por sua vez, preserva seu estado de liberdade natural, o que não lhe concede a prerrogativa de retirar-se do pacto: ele está vinculado ao contrato pela submissão necessária (posto que racionalmente deduzida) às determinações das leis naturais que lhe transcendem:

> As leis de natureza são, assim, os preceitos racionais – "os artigos de paz", como os chama Hobbes – que a experiência dramática do estado de natureza prescreve aos homens: são leis porque a elas corresponde uma específica obrigação a fazer ou não fazer, contrariamente ao direito que é a liberdade de fazer ou não fazer; são naturais porque rigorosamente inscritas no horizonte da experiência humana e estreitamente ligadas à exigência da conservação e da defesa da vida. (PICCININI, 2005, p. 128)

O intérprete afirma o caráter íntimo das obrigações das leis naturais (*in foro interno*), de modo que não há previsão de sanção àqueles que as transgridem durante o estado de natureza, o que só torna possível a vigência das mesmas quando em tempo de paz, sob a espada do soberano que torna-se seu único intérprete legítimo. "A moral das leis naturais é uma moral para tempos de paz" (Piccinini, 2005, p. 129).[32] Em seguida, vemos a reconstrução, em Hobbes, dos termos da fundamentação do poder soberano que se tornaram clássicos nas reflexões de viés rousseauniano: a doação, ou transferência, dos direitos dos muitos a um só. Se em Rousseau[33] a alienação dos direitos (ora a transferência que caracteriza o pacto é formulada em termo de direitos, ora em termo de poderes) dos indivíduos o imiscuem e indistinguem no mar da totalidade comunitária, em Hobbes, a alienação dos poderes de todos se dá em favor de uma distinção – daquele

[32] Os capítulos do Leviatã dedicados a discorrer sobre as leis naturais, sobretudo o capítulo XV – "De outras leis de natureza" -, vemos que, ao fim e ao cabo, as controvérsias que se precipitariam inevitavelmente entre os homens a respeito do cumprimento ou descumprimento da lei natural por parte de cada um exigiriam a presença de um tertius desinteressado, um árbitro. "Todas as leis que obrigam in foro interno podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-lo contrário. Pois embora neste caso sua ação seja conforme à lei, sua intenção é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é in foro interno" (2004; 131)

[33] Em essência, a descrição do pacto social por Rousseau: "Cada um de nós põe me comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo". (Rousseau, 1999, p.22)

único que não participa do pacto e preserva seus poderes e direitos -, aquela que vai funcionar como vértice da multidão então configurada em sociedade civil. A disponibilidade soberana da força que é preservada pelo que não participa do pacto é, em última análise, a síntese das vontades de todos os que participaram da constituição do lugar de poder. O soberano hobbesiano desloca-se da multidão para o lugar próprio da transcendência, ao passo que o soberano formal de Rousseau permanece sendo o povo inteiro – o que não elimina o lugar empírico da transcendência em sua teoria, mas seus atributos parecem em grande parte associados ao papel legislativo do legislador[34].

O modelo geral da soberania contratualista parece assentar-se numa ligação de mando e obediência tão somente formal. Não há *accountability* entre soberano e súdito. Isto está presente em Rousseau, posto que não há garantias de que haverá correspondência concreta entre as definições legislativas do legislador e a vontade geral definida pelo soberano. Entretanto, em Hobbes esta vinculação comporta um traço substantivo que, apesar de único, será o responsável por inaugurar a cadeia dedutiva que legitima o conjunto dos atos de soberania. *"La pregunta por la intención y la cualidad de la voluntad individual, de la voluntad humana en el estado de naturaleza, se torna decisiva para el desarrollo concreto de la idea del Estado*", define Leo Strauss ao se referir aos termos da metodologia hobbesiana que faz da sua antropologia a sustentação sólida de um sistema filosófico que autoriza a ampla liberdade de ação do soberano sem que este esteja substancialmente descompatibilizado com a *potentia* que o institui. Conforme Strauss (2011, p.41):

> Según Hobbes, es este miedo a una muerte violenta, prerracional en su origen, pelo racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho y conseguientemente de toda moralidad. De este punto estrajo todas sus conclusiones lógicas (...)

Strauss enfatiza o medo da morte violenta e o esforço dele derivado de criação da soberania como a operação que vincula moral e substancialmente o soberano e seus súditos. O intérprete alemão destaca que (2011, p.51) entre o cumprimento de uma lei estatal por medo da punição e o cumprimento desta mesma lei por medo da morte

[34] A dificuldade parece ainda mais clara ao observarmos a existência de dois termos correlatos que remetem a diferentes instituições no interior do esquema teórico-contratual de Rousseau: ao mesmo tempo em que o poder legislativo é de titularidade intransferível do soberano, o legislador não está identificado a este, sendo, na realidade, seu único intérprete. O legislador está fora do poder legislativo.

violenta que se oculta por detrás da ruína hipotética do Leviatã, apenas esta última é, de fato, moral – o que garante, pelo encadeamento lógico que fundamenta o pacto, a obediência irrestrita na forma do reconhecimento da multidão nos atos do soberano. Piccinini fala algo parecido, investigando para isso o conceito de representação:

> Palavras e ações do representante, portanto, são de quem é representado, ainda que o representante, falando e agindo, vincule o representado, nos lmites da autorização que recebeu deste. Longe de serem alienadas em favor do representante, ou de serem a ele transferidas, palavras e ações continuam a pertencer integralmente ao autor, embora isso não prive o ator da sua liberdade, antes, pelo contrário, a constitua. Nos limites do que foi autorizado[35], o representante é, de fato, absolutamente livre. (Piccinini, 1999, p. 133)

Deste modo, ao contrário do que se poderia pensar a respeito da suposta limitação que a liberdade do soberano poderia sofrer em razão da autorização que recebe no pacto, o que o corre é justamente a sua ampliação, exatamente pela mesma razão.[36] A liberdade de ação do soberano é constitutiva e necessária para o pacto civil, sem que isso represente algum tipo de usurpação das vontades dos autores do contrato. As leis sob a égide do Leviatã são, portanto, atos de soberania que se produzem em razão da mediação do Estado, mas que possuem seu fundamento formal na potência constituinte do povo. O esforço teórico hobbesiano aponta para uma tentativa de fusão entre as duas acepções clássicas do poder político, a que se refere à *potentia* para definir as emanações populares, "de baixo pra cima", e a *potestas* como a concentração do poder (ou da força) num único lugar – o que, em Hobbes, é associado à soberania propriamente dita.

Este esforço do filósofo inglês confunde-se com sua tentativa de deslocar uma concepção puramente abstrata de poder para uma compreensão do mesmo que fosse capaz de tornar compreensível a expressão concreta das vontades múltiplas. A multidão só existe, desta feita, como vontade política concreta, por meio do ator: do soberano que, por receber a autorização de interpretar as leis naturais, será legislador a partir de um lugar de transcendência. Como bem define Hobbes, no Leviatã, "*é a unidade do representante, e não a unidade do representado que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é*

[35] Autorização, aqui, para agir de modo a garantir a preservação da vida dos súditos.

possível entender a unidade de uma multidão." Como bem descreveu Koselleck em *Crítica e Crise,* a partir da anulação do *bellum omnium contra omnes,* há uma despolitização da moral e o confinamento da política à atividade meramente estatal de manutenção da ordem e da paz social. Recolhe-se as convicções para a dimensão íntima dos homens e neutraliza-se, assim, a atividade estatal que, ao mesmo tempo em que se legitima pela razão que incorpora, fragiliza-se por distanciar-se da "crítica", do campo da opinião pública que cresce em segredo e oculta-se na intimidade das instituições da sociedade civil (*societas*). As novas formas modernas de politização do Estado partirão da emergência da sociedade civil e da opinião pública. A sociedade assediará o Estado e buscará formas de substituí-lo progressivamente, por vezes assumindo a meta de tornar obsoleta sua existência.

[36] Os campos normativos da moral e da política tornam-se coextensivos e subordinados à autoridade estatal: "a moral impõe a submissão ao monarca; ao pôr fim à guerra civil, o monarca cumpre o mais alto mandamento moral" (KOSELLECK, 1999, p. 34).

Segundo Capítulo:
A Recusa da Soberania

2.1. Exórdio sobre Hegel, seu conceito de soberania e a crítica ao liberalismo

A reduzida presença de Hegel neste trabalho deve-de a alguns motivos que, se não a justificam de todo, podem ajudar a explicá-la. Trata-se, sem dúvidas, do responsável por uma das maiores contribuições para se pensar os temas do Estado e da soberania na modernidade. A desagradável tarefa de definir a inclusão de um autor e não outro numa investigação teórica determinada é informada por inúmeros elementos que se estendem do gosto pessoal do pesquisador à percepção de adequação que este pode identificar entre essas escolhas e o argumento mais geral que pretende apresentar, passando, é claro, pela familiaridade ocasional que possa manter individualmente com determinadas tradições de pensamento e autores. Em se tratando de Hegel, apesar do interesse e afinidade que particularmente mantenho com boa parte de sua reflexão que me é conhecida, entendo que sua melhor utilização para os objetivos desta pesquisa faz-se, primeiro, sob caráter implícito. A pretensão de síntese é uma constante do pensamento de Hegel, fazendo-se igualmente presente em sua reflexão sobre o tema da soberania. O esforço geral deste trabalho também passa pela compreensão da soberania como um conceito sintético, que reune em si dispositivos que apontam tanto para referenciais normativos como para o que se entende como o fundamento substantivo da ordem pública. Em outros termos, proponho uma tentativa de unir a ideia de "ato soberano" como ação da vontade daquele que o executa e sua contraface relativa, composta pelos elementos societários que condicionam e compõem parte importante daquele ato.

Há aqui, portanto, uma escolha deliberada por, primeiramente, não se utilizar do vocabulário conceitual próprio do filósofo alemão, exceto quando estritamente necessário, pressupondo-se que, para tal, seria necessária a devida introdução dos seus termos e expressões ao leitor; em segundo lugar, optei por não me utilizar da plataforma hegeliana de reflexão - ainda que esta possa frequentemente parecer-nos útil e suficientemente sistemática – por entender que este atrelamento poderia prejudicar o exercício aqui pretendido de estabelecer com alguma liberdade paralelos e comparativos entre concepções distintas de soberania. Talvez a falta de flexibilidade decorrente da

tomada de um autor como Hegel para organizar uma investigação conceitual pudesse dificultar a participação de diversos autores sob uma condição que, ao meu ver, parece esforçar-se por conferir-lhes importâncias equivalentes.

Não seria incorreto afirmar que um dos autores que melhor elaborou o tema da soberania fora Hegel, o que se verifica através da observação do equilíbrio que referências tradicionalmente colocadas em oposição acabam por ganhar em seu pensamento. A articulação e interdependência entre variáveis comumente tomadas como excludentes sugerem uma interpretação mais rica e elaborada a respeito deste tema. As repetitivas oposições liberais costumam encontrar em Hegel um alento no processo de elaboração da síntese. A soberania hegeliana é não apenas admitida em sua reflexão mais geral, mas é especialmente central para sua elaboração político-filosófica, assumindo um lugar privilegiado no seu pensamento.

Contudo, é certo que sua definição de soberania é tributária dos mais de dois séculos que lhe antecederam e consolidaram o conceito. Deste modo, parece-me mais interessante o uso "destrutivo" de Hegel para se pensar as limitações internas do pensamento liberal contemporâneo – especificamente quando da cruzada que este trava em favor da derrota total ou parcial das referências de soberania para se pensar a política - do que uma exposição metódica da sua valiosa contribuição. O objetivo deste trabalho é a busca pela afirmação da impossibilidade do pensamento político sem a admissão de algum elemento de transcendência – elemento este que, na tradição moderna do pensamento político, passou a associar-se direta e equivocadamente à noção de soberania. Se a soberania não pode de modo algum reduzir-se a esta noção, também não pode dela prescindir. Passarei em revista algumas interpretações reducionistas e um tanto esquemáticas que propõem essa associação direta e simplista entre soberania e transcendência para demonstrar que a transcendência é intransponível, mas nunca vem sozinha diante da reflexão séria sobre o problema da ordem pública.

Deste modo, parece-me que Hegel ocupa o lugar teórico da síntese por excelência. Sua reflexão sobre o tema da soberania levará em conta – conforme veremos em breves explicações adiante – os dois momentos que a ideia encerra em si, tanto o que aponta para o seu elemento transcendental quanto o que alude à materialidade substancial e imanente da soberania. Como este capítulo trata do problema da soberania nos domínios limítrofes do pensamento *liberal* no século XX, achei que a explícita referência inicial ao filósofo alemão faria sentido pela seguinte razão: Hegel, ao passo que propôs a síntese de elementos do pensamento liberal e democrático, também reuniu

em sua filosofia importante críticas a ambos. Tomo partida destas críticas, vindas de uma contribuição preocupada em admitir a relativa pertinência do discurso liberal, mas profundamente dedicada a derrotar as pretenciosas bases epistemológicas desta doutrina.

As proposições emanadas da teoria política, independentemente do conteúdo ou modelo de ordem pública que venham afirmar, devem necessariamente levar em conta o aspecto da soberania, em suas variadas formas possíveis, ainda que ela apresente-se discursivamente obliterada ou explicitamente construída como um adversário sob o qual abrigam-se todos os modelos de ordem assumidos como indesejáveis. Tomar de empréstimo o pensamento liberal como possibilidade do reconhecimento desta dimensão oculta da soberania é, de alguma maneira, identificar em território intelectual adverso os indícios desta necessidade do "pensamento soberano" para os que se propõem a falar de política.

2.2. Popper e o modelo de *sociedade aberta:* qual deve ser a questão originária da filosofia política?

Para tomarmos um exemplo contemporâneo: Karl Popper, liberal incontroverso, em seu *A Sociedade Aberta e seus Inimigos,* pretende atacar a soberania, mas o faz a partir de críticas a uma espécie de caricatura – recurso que lhe é estilisticamente marcante - da teoria política que se encontra explicitamente associada àquela. Seus esforços pela derrota da soberania parecem inexatos pela forma mesma como a descreve e concebe, não sendo capazes de oferecer uma saída alternativa razoável rumo ao que entende como modelo desejável de ordem social. Popper é um liberal que admite a instância estatal e, implicitamente, sua soberania sobre a ordem pública; entretanto, o que devemos aqui destacar é o modelo específico de soberania que pode ser tomado como referência para o pensamento liberal tal como este nos é apresentado por um autor como Popper.

O enunciado popperiano do caráter construtivista do Estado não é nova no âmbito do pensamento liberal; ao mesmo tempo em que o Estado e as teorias que o assumem como responsável por definir critérios e balizamentos para a ordem social são o principal alvo de importante parcela dos pensadores da doutrina liberal – muitas vezes aqueles associados às suas correntes mais radicais, como as do *laissez-faire,* os

ultraliberais, libertarianos, etc. -, é este mesmo Estado que é recuperado nas situações emergenciais, num movimento que lembra a imagem da serpente que devora a si mesma. São teorias que acabam por recuperar uma compreensão de soberania ao apresentarem-se como proposta normativa e até mesmo ao proporem ao Estado uma função análoga aos modelos estatais intervencionistas. Popper, neste sentido, parece de algum modo ter admitido esta característica necessária à teoria política que se assume enquanto tal: "liberalismo e interferência do Estado não se opõem mutuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não for assegurada pelo Estado" (POPPER, 1974; 126). Esta declaração nos conduz à tarefa de compreender a ideia de Estado sem-soberania que completa sua visão normativa da ordem pública.

Popper é a demonstração de que o pensamento liberal é capaz de reconhecer, sem exatamente admitir, suas bases de soberania e os desdobramentos que este reconhecimento podem indicar. A própria definição e apologia da "democracia" que ele nos oferece é um exemplo concreto desta possibilidade. A submissão do *cratos* aos desígnios do *demos* tem sido tratada pelo pensamento liberal com muita cautela e amplas restrições. Mas Popper não vê problemas em defender a democracia como o melhor regime: trata-se do único método de escolha de lideranças que pode ser considerado "protecionista"[37]. A inadequação entre a defesa de uma ideia qualquer de ordem política ou social e a negação absoluta de um princípio de soberania já foi desvendada há muito por autores que, desde o século XIX (sendo Hegel possivelmente o maior deles), tentam de algum modo demonstrar que as construções teóricas do liberalismo assentam-se em abstrações que não encontram no mundo empírico uma mediação concreta capaz de torná-las efetivas. Os liberais que Hegel tanto ataca são aqueles que operam fórmulas de pensamento que conectam diretamente os imperativos da razão aos indivíduos que integram a ordem social; a solução hegeliana passa pelo reconhecimento da inscrição social dos sujeitos como mediação entre estes e a universalidade – o que se traduz num desenho institucional derivado desta constatações, com a proposta das organizações profissionais (a sociedade civil e suas esferas organizativas) efetuando esta mediação entre as partes (individuais) e o todo (estatal).

[37] O sentido aqui não é econômico, como de hábito, mas refere-se à função precípua do Estado por ele defendido, que é a proteção dos direitos e liberdades individuais.

Por outro lado, em críticas ácidas a Hegel, Popper nos descreve uma formulação que pretende descaracterizar o elemento mediador próprio das concepções de soberania que assim se apresentam explicitamente. Talvez o maior adversário intelectual de Popper possa ter conquistado tal posto pela habilidade com que tratou do problema da soberania, escapando de quaisquer possibilidades de reduzi-la, como bem desejaria grande parte dos liberais, ao âmbito da transcendência. A soberania que Hegel afirma é análoga à que Popper reconhece implicitamente como necessariamente existente. Os elementos da soberania, tal como Hegel a reconhece e descreve, a tornam invulnerável à bateria de ataques advindos de vários lugares do universo liberal, e Popper não escapa deste grupo.

Em *Sociedade Aberta e Seus Inimigos* vê-se a construção de um argumento que se baseia na ideia de que a pergunta mais fundamental da filosofia política, desde seus primórdios atenienses, estaria possivelmente equivocada. Não faz sentido perguntar "quem deve governar?", ao modo dos gregos. Tal indagação seria uma evocação evidente do princípio soberano. Esta pergunta inaugural da política, posta desde Platão, remete ao problema da soberania que, apesar de não comparecer à antiguidade enquanto conceito, estava presente na concepção própria do que seria a política. A reflexão sobre o poder – sua natureza, limitações, sua titularidade, etc. - está inevitavelmente atrelada à pergunta sobre quem governa. Popper reconhece este elemento, mas recusa esta tradição de investigação e reflexão, o que parece nos indicar o indício de algo que frequentemente se verifica na história do pensamento político: o movimento intelectual involuntário de representantes do pensamento liberal para fora dos marcos próprios da teoria política. A pergunta um tanto prolixa que Popper propõe como substitutiva é: *"Como poderemos organizar as instituições políticas de modo tal que maus ou incompetentes governantes sejam impedidos de causar demasiado dano?"* (Popper; 136). É desnecessário pormenorizar os diversos problemas que poderiam advir do emprego de uma linguagem pouco domesticada pelo estudo rigoroso da história do pensamento. O que seria um governante mau ou incompetente? Como definir um "dano"?

Ainda que o autor em questão possa pretender o contrário, parece simples observar que, mesmo a partir de uma nova indagação fundamental, o conceito de soberania parece reapresentar-se insistentemente. Ao propor que a tarefa da ciência política seja bloquear a emergência de "maus e incompetentes governantes capazes de causar danos", Popper coloca em prática a tradicional operação liberal já denunciada

por Hegel: a recusa das mediações a partir de uma afirmação de princípio (racional ou natural) capaz de apresentar-se como evidência e, em razão disto, constituir-se em ordem. Não parece haver um *medium* social capaz de informar o legislador a respeito do que seria o "mau governante" ou o "dano" a ser evitado, mas exige-se tão somente o recurso ao que parece inscrito na razão humana. A referência insistente aos princípios da razão humana, como podemos observar em especial numa tomada mais atenta da tradição liberal de extração kantiana, é frequentemente apresentada como uma recusa da soberania por meio da eliminação do arbítrio – ou do árbitro. A razão estaria nos homens, isonomicamente distribuída, e seria imanente, não teria necessidade de um decodificador concreto, um intérprete transcendente ou soberano que a realizasse. A soberania da teoria política popperiana esconde-se na face oposta do que se quer evitar, a emergência do "mau governante". Quem deve governar é o bom governante – eis a resposta que Platão procurava.

2.3. *Laissez faire*, Estado e soberania

A proposição teórica liberal-típica que não se reconhece enquanto versão de soberania, mas afirma-se como possibilidade de imediata tradução das prescrições da razão para o mundo concreto, é um dos alvos preferenciais de Hegel, como veremos adiante. Voltemos ao século XVIII e poderemos observar este traço característico do jovem credo liberal até mesmo em autores das variações tidas como mais radicais deste campo do pensamento. Karl Polanyi, em seu belo *A Grande Transformação*, propôs como um dos eixos de sua obra a desconstrução do argumento associado às correntes doutrinárias do *laissez-faire*. Segundo estas versões mais individualistas e menos "políticas" do pensamento liberal, o princípio de ordem pública e social desejável estaria assentado em constatações externas ao mundo da política e, se quisermos, externas ao mundo propriamente humano.

Um dos pilares de sustentação de toda uma tradição de pensamento liberal associada à defesa da forte limitação da ação do *cratos* sobre a vida social está ligada a uma petição de fundamento de ordem social que assentar-se-ia nas leis da natureza, estabelecendo com a política e suas mais diversas teorizações normativas uma relação de franca oposição. Por meio desta manobra – de resultado aporético, pois promove a afirmação de uma ordem política e social a partir da negação da política e da afirmação

da “natureza” - o liberalismo por muitas vezes reivindicou para si uma epistemologia superior às outras correntes de pensamento, acusadas de serem “opinião”, ensejando a partir disso seu movimento de retirada (teórica, não de fato) das controvérsias políticas. Ao afirmar-se como ordem da natureza, e não dos homens, o *laissez-faire* que Polanyi nos apresenta ausenta-se formalmente do debate político, ainda que seja obrigado a permanecer em discussão constante com as outras correntes do pensamento político. Estas serão frequentemente associadas, de modo pejorativo, às visões coletivistas de mundo, nas suas muitas acepções possíveis: socialistas, republicanas ou democráticas.

A auto-afirmação de um suposto caráter acrático de ordem – pois uma ordem que se sustenta na *physis*[38] e não nas convenções ou no arbítrio das decisões humanas exclui a dimensão do poder soberano – desvela-se num posicionamento que se expressa politicamente como avesso às instâncias que podem cumprir algum papel transcendental frente ao que se compreende como sociedade.[39] K. Polanyi desvenda a contradição essencial da corrente *laissez faire* *“*anti-soberania” a partir de inúmeros exemplos que se espalham ao longo de sua obra. Jeremy Bentham, um dos seus principais desafetos intelectuais, aparece-nos como figura exemplar da limitação interna de um pensamento que se afirma como egresso de uma ciência (*epistéme*), recusando-se transitar em meio às indesejáveis controvérsias do mundo da opinião (*doxa)* do qual a política faz parte.

Curiosamente, Bentham será um fervoroso defensor da atividade estatal, partidário da intervenção política direta da instância suprema de poder que, se ajustada aos desígnios das leis naturais, deve intervir na sociedade de modo a “adequá-la” à ordem natural (ou mesmo produzir tal ordem) que não necessariamente manifesta-se de forma espontânea. O paradoxo é flagrante. Veremos mais adiante, na análise das proposições de autores contemporâneos como Hayek, de que modo essa tradição afeita ao *laissezfairianismo* converte-se no seu contrário e politiza-se obrigatoriamente -

---

[38] “A natureza biológica do homem surgia como o fundamento de uma sociedade que não era de ordem política (...) A sociedade econômica surgia como algo separado do Estado político”. (Polanyi, 2000; 142).

[39] Há, aqui, uma controvérsia também quando ao sentido próprio do que seja “sociedade”. Para teóricos ligados ao *laissez faire*, quando este termo transforma-se numa dimensão transcendente, a sociedade passa a ser “organizada” e converte-se em “democracia” ou “Estado” – expressões do que Popper denomina genericamente de “coletivismo”. A noção de sociedade que lhes interessa é puramente imanente e expressa-se exclusivamente pela lógica do mercado, mantendo-se fragmentada em partículas individuais que se relacionam motivadas pelo auto-interesse. Para Karl Polanyi, numa das linhas principais de investigação está justamente esta capacidade da sociedade em configurar-se em corpo orgânico capaz de proteger-se dos desequilíbrios e perigos da economia de mercado (daí o conceito por ele utilizado de “autoproteção da sociedade).

especialmente motivada pela necessidade empírica de realizar-se como projeto de ordem. Karl Polanyi afirma categoricamente esta característica de uma concepção política que recusa sua natureza e pretende-se universal pela enunciação de princípios extra-políticos. O *laissez-faire* é este este credo militante que visa uma utopia; são entusiastas radicais da ordem fundada na pura imanência; mas não declaram que o conteúdo da ordem imanente deva ser decifrado por eles próprios.

Segundo K. Polanyi, "*não havia nada de natural em relação ao laissez-faire; os mercados livres jamais poderiam funcionar deixando apenas que as coisas seguissem o seu curso (...) o próprio laisse- faire foi imposto pelo Estado*" (Polanyi, 2000; 170). A aporia que o autor inglês propõe é justamente essa: e quando a "ordem espontânea" da sociedade agindo livremente aponta para a regulação do mercado? "*O contramovimento que se opôs ao liberalismo econômico e ao laissez-faire teve todas as caracterísiticas inequívocas de uma reação espontânea*" (Polanyi; 182). Vemos aqui um enunciado de ordem espontânea que, mais do que negar o princípio individualista liberal, afirma o princípio sociológico da auto-defesa da sociedade operando de modo abrangente. Veremos mais adiante os termos desta disputa entre sentidos opostos de "sociedade". Se K. Polanyi a definirá como somatório de diversas dimensões – cultural, econômica, política, religiosa, etc. -, o ultra-individualismo do *laissez-faire* tomará a sociedade como agregado de individualidades organizadas, em última instância, segundo critérios econômicos redutíveis ao cálculo de custo/benefício.

2.4. Popper e a permanência das questões clássicas

Retornando a Karl Popper, observamos a mesma indiferenciação entre aquilo que ele estabelece como *telos* - sua própria concepção de "sociedade aberta" – e uma suposta afirmação de uma adequação a critérios morais pretensamente universais. Seu embate com Hegel é um indício deste tipo de defesa do que ele chama de "democracia", imaginando-a como o modelo ideal de organização para a vida social. Não é surpreendente que a concepção de democracia em Popper seja profundamente deflacionada do que imaginou a tradição do pensamento democrático moderno, mesmo em suas expressões mais liberais. Trata-se, para ele, do tipo de governo capaz de evitar a tirania. Sua proposição de democracia evoca o tema da soberania na medida em que o aproxima da noção de tirania. Vejamos um trecho em que estas referências aparecem de maneira mais clara:

> Podemos, efetivamente, distinguir dois tipos principais de governo. O primeiro tipo consiste dos governos de que nos podemos livrar sem derramemento de sangue – por exemplo, por meio de eleições gerais; vale dizer que as instituições sociais fornecem meios pelos quais os governados podem expelir os governantes, e as tradições sociais asseguram que essas instituições não serão facilmente destruídas pelos que detiverem o poder. O segundo tipo consiste de governos de que os governados não se podem livrar a não ser por meio de revoluções vitoriosas – isto é, na maioria dos casos, não se livram deles. Sugiro o termo "democracia" como etiqueta abreviada para o primeiro tipo, e o termo "tirania", ou "ditadura" para o segundo.Creio que isso corresponde de perto ao uso tradicional. (Popper, 2000 v1; 140)

Seu discurso associa democracia a recusa da soberania. O problema desta formulação reside na limitada e parcial concepção de soberania que propõe. Sua visão é limitada porque restringe o conceito político de democracia a uma espécie de método de substituição de governantes sem levar em conta o problema anterior da ordem que baliza os procedimentos de escola de governantes. Há de alguma forma o reconhecimento do próprio autor acerca do caráter notavelmente restrito do conceito apresentado, pois Popper afirma logo em seguida que "*rejeitaria como sem importância qualquer tentativa para descobrir o que 'realmente' ou 'essencialmente' significa a 'democracia', como, por exemplo, traduzindo-a por 'governo do povo'"* (Popper; 140). A recusa da observação da essência da democracia, ao seu juízo, parece ser suficiente para superar o problema que reside justamente neste campo do pensamento político. Pensar o poder traz em si o problema da relação entre a vontade do que manda com a disposição dos que obedecem. Numa conclusão quase absurda, resta-nos que para evitar o potencial tirânico da democracia talvez seja importante não se levar em conta esse mesmo potencial que ela encerra.

A filosofia política debruça-se sobre esta tensão, em que a compreensão teórica da origem do poder (no caso da democracia, tendo-a no povo) exige o entendimento prático acerca dos seus meios de expressão - daí surgem, por exemplo, as muitas gradações dos sentidos da *representação,* que podem variar da representação "máxima", puramente formal (Hobbes); à representação "mínima" que tende à não-representação – *"o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo"* (Rousseau, 1999; 33); cruzando os níveis intermediários de representações substantivas,

tal como vemos em Sieyès, onde o corpo de representantes é também pleno detentor do poder constituinte, tomando o lugar da nação[40].

Popper não ignora o problema da soberania, mas aqui parece deixar de lado a necessária permanência de sua vigência no interior do que ele quer definir como democracia. Mesmo com asserções de extremo pessimismo quanto à viabilidade de um governo substancialmente democrático - "*embora o* povo *possa influenciar as ações de seus governantes pela ameaça de despedí-los, nunca se governa a si mesmo, em qualquer sentido concreto e prático"* (Popper, 2000, v1; 140) -, não é possível descartar o problema fundamental da relação incontornável entre o lugar empírico em que se manifesta o poder político e o seu fundamento abstrato – seja este o povo, Deus, a razão, etc. Se o *demos* nunca governa a si próprio, ainda há de se questionar quem de fato governa.

Voltando à questão estrita da soberania, vemos em Popper a assunção parcial de elementos que constituem o conceito tal como ele se apresenta nos autores que o utilizam de maneira afirmativa. Tomando o todo pela parte - ou seja, tomando o elemento puramente transcendental da soberania como a própria soberania -, Popper propõe a inviabilidade da filosofia política da soberania. O seu liberalismo descarta o conceito a partir da "constatação" de sua impossibilidade prática. Na realidade, Popper esquece que as diversas teorias da soberania trazem em sua maioria considerações que levam em conta "a outra metade" da pura afirmação de uma transcendência. Popper, ao associar à soberania apenas o hemisfério conceitual que diz respeito à liberdade do detentor do poder, deixa de lado maiores questionamentos acerca das limitações ao poder do soberano concreto que pressupõe algum tipo de abstração anterior. Como já vimos, o autor afirma que a filosofia política que se assenta na pergunta fundamental "quem deve governar?" traz consigo a mácula do "pensamento soberano":

---

[40] Observamos aqui a natureza da representação – se esta mantém com o povo representado uma ligação substantiva (restringindo a margem de arbítrio para a ação do soberano) ou apenas formal (ampliando a margem de arbítrio da ação do soberano). Kervégan propõe um mapa distinto, mas nos revela uma leitura entre os autores referidos que leva em conta as diferenças entre a precedência da soberania ou da representação. Sua leitura organiza estes autores em dois grupos, os da *soberania representativa* (Hobbes, Rousseau) e os da *representação soberana* (Sieyès, os federalistas e outros membros da tradição liberal). No primeiro grupo, aproximando-se Hobbes e Rousseau, enfatiza-se a soberania, que é a unidade do representado numa só vontade. No segundo grupo, enfatiza-se a representação, múltipla, como via única de acesso ao soberano (ou de sua expressão).

> Os que acreditam que a indagação [quem deve governar?] é fundamental, tacitamente admitem que o poder político é 'essencialmente' livre de controle. Admitem que alguém deve assumir o poder, seja um indivíduo, ou um corpo coletivo, tal como uma classe. E admitem que aquele que detem o poder pode, quase inteiramente, fazer o que lhe apraz" (Popper; 136, 137)

Nada mais equivocado. Esta declaração não encontra qualquer sustentação nos autores que afirmam o conceito de soberania – ou, pelo menos, naqueles que estão sendo aqui diretamente tratados. A ação do soberano é sempre delimitada, (1) *a priori*, pelas referências imateriais que o cercam, com maior ou menor autonomia à vontade individual do detentor do poder, variando esta margem de ação ao sabor das diversas concepções de soberania; (2) *a posteriori*, pelas condições práticas do exercício do poder. Mas não só. As compreensões do conceito afeitas às concepções mais "imanentes" de soberania, ao pressuporem que a condição de existência do detentor do poder supremo seja a realidade material que o origina, instila na própria ideia de "soberano" uma substância que o liga internamente, intimamente, às bases concretas que o sustentam. Nestes casos, diferente do soberano popperiano que age de maneira arbitrária, o soberano o é porque nenhum outro pode sê-lo em seu lugar naquelas determinadas circunstâncias. Aqui não há espaço para arbítrio. A impossibilidade de haver um soberano absolutamente livre e discricionário, capaz de agir às expensas do seu próprio povo, só faz sentido numa imagem de Estado que reúne sob sua égide um somatório agregado de individualidades desarticuladas. As teorias da soberania levam sempre em conta, entretanto, um embricamento orgânico entre o titular do poder e o conjunto da sociedade. Do ponto de vista analítico, tanto melhor será o conceito de soberania quanto mais cuidadosa for a compreensão do sistema do seu funcionamento.

Hegel bem descreveu esta mediação necessária entre a instância soberana e a imanência que estabelece os parâmetros e limites da soberania. Joaquim Carlos Salgado (1996; 424), em seu *A Ideia de Justiça em Hegel*, parece resumir a complexidade que tange a noção de soberania no filósofo germânico numa passagem um pouco longa, mas muito precisa para esclarecer nossa compreensão do tema:

> O Estado não é uma totalidade (*Allheit*) de indivíduos; é uma universalidade concreta, orgânica, em que os indivíduos não são simplesmente e matematicamente somados, mas exercem uma atividade de órgão, cuja finalidade é a vida do todo e das mesmas partes. Como totalidade orgânica, a participação dos cidadãos na formação da vontade do Estado tem de passar pela particularidade da representação que, para Hegel, são as corporações (*Stände*). Além disso, o poder legislativo pertencente ao povo não pode dar a

> última palavra. É necessária a figura do monarca para pronunciar o último momento da vontade do Estado, o "*Ich Will"* (eu quero) é pôr os pingos nos is. Hegel, com isso, quer significar que num Estado constitucional, por ele designado monarquia constitucional, o processo de formação da vontade é dos órgãos de representação do Estado; não se dá diretamente pela multidão que decide pela maioria empírica, mas por uma estrutura racional (...) Do mesmo modo, o "Ich Will" do monarca não pode ser interpretado como arbítrio, pois se trata de um momento formal, equivalente ao da homologação ou da promulgação de um ato legislativo, único modo de manifestar-se a vontade coletiva. Trate-se do monarca, de presidente da república como posteriormente surgiu, ou de presidente do colegiado, uma vontade empírica, pessoal, há de tornar público e formal o ato sem unidade e definição do colegiado.

Segundo Popper, por outro lado, para os teóricos da soberania que ele tanto combate, o *Ich Will* discricionário, voluntarista, empírico e auto-referido que em Hegel inexiste, aparece como característica central do conceito:

> aquele que detém o poder pode, quase inteiramente, fazer o que lhe apraz; pode, especialmente, reforçar seu poder, aproximando-o mais, portanto, de um poder ilimitado e incontrolado. Admitem que o poder político é essencialmente soberano. Feitas essas admissões, então, realmente, a única indagação importante que resta é: 'quem deve ser o soberano?'. (Popper, 2000 v.1; 137)

Vemos aqui a afirmação da soberania como arbítrio, o que não pode ser verificado nas diversas formulações do conceito que pudemos encontrar até aqui. Ele propõe ser este o modelo de soberania de Bodin, Rousseau ou Hegel, que ele mesmo denomina "teoria da soberania incontrolada" (Popper, v1; 137), sem problematizar as diversas possibilidades de limitação do poder tantas vezes consideradas por estes autores. Ele parece arrogar-se o mérito de desvendar a impossibilidade concreta da ilimitação do poder supremo, reconhecendo e incorporando de forma oculta na sua reflexã um modelo de soberania que não se afasta tanto das suas formulações originais. Pelo contrário, Popper parece assumir um tom hegeliano quando pensa estar derrotando a soberania ao mesmo tempo em que descreve o conceito nas suas características mais essenciais:

> Sem entrar numa crítica minuciosa, desejo apontar que há sérias objeções a uma apressada e implícita aceitação de tal teoria [da soberania]. Quaisquer que pareçam ser seus méritos especulativos, ela é por certo uma admissão muito irrealista. Nenhum poder político jamais foi isento de controle, e enquanto os homens permanecerem humanos (enquanto não se materializar o "Admirável Mundo Novo"), não poderá haver poder político absoluto e irrestrito. Enquanto um homem não puder acumular em suas mãos poder

> físico suficiente para dominar todos os outros, deverá ele depender de seus auxiliares. (...) Isso significa que há outras forças políticas, outros poderes além dos seus, e que só utilizando-os e pacificando-os poderá ele exercer seu domínio. Isso mostra que mesmo os casos extremos de soberania nunca são casos de soberania pura. (Popper, v1; 137)

Se arbítrio invoca a noção de liberdade plena e exclusividade do elemento subjetivo na tomada de decisões, não é possível verificá-lo nos esquemas de soberania tal como apresentados por autores como Bodin, Rousseau e Hegel, explicitamente citados por Popper. No caso deste último, talvez seja exatamente na produção do filósofo alemão a maior possibilidade de se identificar mediações e limitações empíricas e morais à ação do soberano. O conceito de soberania em Hegel – e aqui a referência primária encontra-se no *Princípios da Filosofia do Direito* – caminha no sentido contrário do subjetivismo e do arbítrio. Popper indica a existência de um *paradoxo da soberania* que não faz sentido para além da caricatura conceitual que propõe. Ao atacar Hegel diretamente, citando-o sempre negativamente, deixa a descoberto sua própria vulnerabilidade. O filósofo do liberalismo faz uma leitura simplificadadora da soberania, como se esta fosse um fluxo da vontade livre do governante, sem problematizar a própria condição do que governa e a exigência de seu lastro de legitimidade que compõe a percepção da soberania. O governante soberano só o é porque está investido da autoridade que o antecede.

Ao citar Rousseau como aquele que tirou a soberania (em outros termos, a capacidade de decisão e governo) dos príncipes para dá-la ao povo (Popper, 2000 v2; 59), numa operação quase mecânica que não leva em conta a mudança de natureza do detentor da soberania e suas implicações práticas, Popper evidencia sua insuficiência. O príncipe que detinha a soberania antes da contribuição de Rousseau ao pensamento político é *também* (mas não apenas) o soberano empírico, o homem concreto que toma as decisões políticas. O *povo* rousseauniano, por outro lado, precisava de um mediador (nos termos de Rousseau, vemos aqui a figura do *legislador*), por mais que o filósofo de Genebra enfatizasse o *demos* como soberano concreto e recusasse qualquer forma de representação do mesmo. A democracia de Rousseau, ao separar soberania e governo (o povo é soberano, mas não necessariamente converte-se em governo democrático), complexifica a compreensão do conceito (separando o "soberano concreto" que governa do "soberano abstrato" que legitima a ordem) e promove um distanciamento das formulações anteriores que não nos permite afirmar que se trata tão somente de uma mudança de titularidade da soberania dos príncipes para os povos. O príncipe pode ser

também uma figura concreta; o povo, não, e exige sua existência jurídica por meios institucionais disponíveis.

Ao citar Hegel em uma de suas passagens sobre a soberania na *Filosofia do Direito*, Popper parece reconhecer a conveniência de distinguir o elemento concreto da soberania e seu fundamento imaterial / abstrato, a fim de tentar identificar no sujeito concreto da soberania *apenas* o "monarca hegeliano", falsificado com o seu caráter subjetivo e "tirânico". Hegel diz exatamente o contrário a respeito da suposta arbitrariedade do soberano e podemos vê-lo nos termos do próprio pensador alemão: *"constituir a soberania a afirmação do caráter de toda a legitimidade particular não significa, ao contrário do que muitas vezes se julga, que se possa considerá-la como uma força absoluta, uma vazia arbitrariedade, e confundí-la assim com o despotismo*" (Hegel, 1997; 253). Há, contudo, em Hegel, uma recuperação da noção pré-rousseauniana da soberania, quando vemos no *Princípios* uma percepção do duplo caráter do seu titular. O soberano hegeliano é o monarca concreto e, ao mesmo tempo o portador da autoridade estatal e o organizador do Estado e do governo.[41] Por conseguinte, a oposição de Hegel à concepções de soberania popular são taxativas:

> Mas o sentido atual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberana que reside no monarca. Nessa oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos, fundados numa bárbara concepção do povo. Sem seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc. (...) a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa do monarca. (Hegel, 1997; 257-258)

Conforme vemos aqui, o conceito de soberania incorpora um elemento de extrema importância para se reconstituir o processo de formação do conceito de Estado e tem consequências determinantes para se pensar o tema do poder político. Desde que Bodin a definiu como "*potência absoluta e perpétua de uma república*", seu titular empírico é deslocado em favor de um "lugar", um posto que se despersonaliza e abstratifica-se. Hegel parece recuperar o sentido simbólico da soberania bodiniana, ligada à ideia de "lugar", mas condiciona sua forma ao modelo monárquico que exige um homem concreto como seu possuidor - o que o aproximaria da formulação de

[41] Ver Hegel (1997; 269), parágrafos 292 a 294, sobre os poderes do príncipe na atribuição de cargos e funções do Estado.

Hobbes e Rousseau, que distinguem com rigor o caráter concreto da soberania (assumindo forma monárquica, aristocrática ou democrática) e sua abstração ou fundamento (o povo). Em Hegel, apesar da insistência na forma monárquica, o fundamento do príncipe é obtido da existência da multidão cuja conversão em povo ele viabiliza pela sua condição de monarca.

Em Hobbes e Hegel há uma interessante circularidade entre soberano e povo que não há em Rousseau. Nos dois primeiros, o "povo" fundamenta o soberano, que só pode existir pela realidade daquele; contudo, o "povo" hobbesiano apresenta-se inicialmente apenas na condição de multidão, convertendo-se em povo a partir da construção da unidade soberana. As características próprias do povo apresentam-se na imanência da sua existência imediata, mas só podem assumir uma forma concreta, uma organização jurídica, a partir da instância transcendental. Em Rousseau o povo já apresenta-se enquanto tal, expressando-se na forma da vontade geral *ao mesmo tempo* em que se torna soberano: sua característica nunca é de multidão e sua unidade não pressupõe a criação anterior do soberano. Pressupor a existência originária da *vontade geral*, com todas as características que lhe são próprias, retira do "povo" a possibilidade de ser multidão.

Ao tratar da soberania, a relação sempre problemática e enigmática entre seu componente abstrato e seu titular concreto abrirá a trilha pela qual seguirá grande parte do esforço filosófico ulterior, mas também será responsável por diversas controvérsias que poderiam ser evitadas caso estas definições e distinções fossem melhor esclarecidas. É Jean-François Kervégan (2008) que nos lembra da antecipação intelectual da Igreja à respeito da separação entre a pessoa (concretude) e a função (abstração) – a partir do que, reunindo outros elementos, ele explica a síntese destes dois aspectos proposta por Hegel. De fato, Hegel parece ter entendido o caráter incontornável da soberania ao propor a sua dualidade com o tema da representação a partir do conceito de Estado, que nada mais é do que a face política de um povo.

No capítulo oitavo de seu *L'effectif et le Rationnel*, Kervégan esclarece o problema da articulação entre representação e soberania em Hegel nos termos de uma epistemologia do pensamento político. Ao definir que o Estado é a existência política de um povo e a soberania é atributo estatal, Hegel interdita a possibilidade de se pensar a política sem a soberania – afinal de contas, um povo sem mediação (representação) não é um povo, mas um agregado de individualidades ou multidão. Entretanto, a prova maior de que sua concepção de soberania está longe do arbítrio próprio das versões

teóricas liberais (vimos o exemplo popperiano) está justamente na dependência que ela estabelece em relação à noção de representação. Em Hegel, representação refere-se a alguma forma de mediação e apresenta-se de variadas formas no interior da vida social: como mediação entre o monarca e os sujeitos; mediação entre o Estado e a sociedade civil; mediação da sociedade civil diante dela mesma (evitando sua dispersão em interesse particular e sua conversão em *populacho*).

Em certas passagens, a proximidade entre soberania e representação é de tal grau que é como se a representação fosse a soberania olhada de trás-pra-frente, um mesmo elemento empírico sob análise reversa. Não estou de acordo com a possibilidade desta quase sobreposição de termos. Se a soberania como pura transcendência, liberdade e discricionaridade é um problema inventado pelo liberalismo mais radical, também entendo que seu correlato contrário é a compreensão forte da representação, que elimina toda e qualquer exterioridade ao soberano. Contudo, o conceito de soberania deve admitir as duas dimensões. Nos termos do próprio Hegel, a fim de esclarecer a complexidade da soberania como um arranjo equilibrado entre a *vontade* e a *representação*:

> Consideradas como órgãos de mediação, as assembleias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa tal situação uma comum mediação com o poder governamental organizado de modo a que o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico. (Hegel; 278)

Ainda que lhe esteja garantido o lugar da transcendência, ainda que em meio a ressalvas e condicionantes Hegel reserve ao monarca seu lugar concreto de decisão, o conceito mesmo de soberania sustenta-se num tripé conceitual: o Estado, formalmente soberano; o monarca, expressão concreta da soberania; o povo, substancialmente soberano. O Estado aparece como resultado de uma série de mediações advindas das instâncias da sociedade civil representadas em seu interior. Podemos ou não identificar nesta filosofia uma correspondência com a realidade empírica da monarquia

constitucional da Alemanha que Hegel imaginava, mas sugiro que nos detenhamos apenas no que está aqui proposto.

Vemos que em Hegel, tal como em Hobbes, a existência política do povo exige sua representação. Contudo, diferente do jurista inglês, Hegel confere um nexo substancial entre o povo - que tem sua existência política viabilizada pela representação socio-profissional – e o Estado detentor da soberania, algo que inexiste na natureza formal do conceito de representação do Leviatã. Conforme define Kervégan, esta continuidade de substância entre a base popular e o Estado permite que visualizemos o mesmo povo empírico sendo capaz de apresentar-se de três maneiras distintas: como uma *massa* agregada de indivíduos; como diversidade de interesses sociais na forma da *sociedade civil* (desde que organizada por meio de suas instituições profissionais-representativas); como povo político na forma de *Estado.* Em Hegel, portanto, a representação reveste-se de um sentido epistemológico, sem o qual não é possível imaginar a existência do político, pois o povo natural, desprovido de representação estatal, é caótico, desagregado e "selvagem". Hegel contesta o enunciado liberal que opõe a soberania popular à soberania do monarca pelo simples fato de que não existe a soberania popular – e a vontade soberana sendo sua materialização – sem que seu titular assuma uma forma institucional (monárquica, de preferência). Um povo não pode existir em presença imediata consigo mesmo; ou trata-se tão-somente de uma multidão. Um povo não pode saber o que quer sem a mediação representativa. Conforme Kervégan (2008),

> La représentation est médiation de l'identité ; elle répond au fait qu'une communauté (une 'nation', dans le vocabulaire de Hegel) ou des communautés juxtaposées au sein d'une société ne forment pas d'elles-mêmes une entité politique, un Etat. La représentation, entendue non comme délégation par un individu ou un groupe de leurs pouvoirs (réels ou supposés), mais comme médiation, institue l'identité politique .

2.5. Mises, Ordem Espontânea e Catalaxia

Para entender melhor as referências utilizadas pela tradição libertária na elaboração teórica de suas concepções acráticas de ordem social, ou seja, suas formas de elaboração do ser social destituído de uma referência de poder, sugiro que nos detenhamos na exposição de conceitos que correspondam a este tipo de pensamento,

tais como são os de *ordem espontânea* e *catalaxia.* A partir destes, proponho como segundo passo uma investigação mais cuidadosa da teoria libertária e sua epistemologia, assumindo como referência principal o pensamento de Hayek - e sua elaboração acerca dos conceitos de razão, ordem e democracia a partir de sua referência intelectual em Ludwig Von Mises.

Em Hayek, parto de três das suas principais contribuições publicadas no campo da teoria política – *O Caminho da Servidão*; *Direito, Legislação e Liberdade* e *Os Fundamentos da Liberdade*. Em Von Mises, tomo por base seus escritos em *A Ação Humana* e *Liberalismo Segundo a Tradição Clássica*. Abre-se aqui a possibilidade de aprofundamento da reflexão acerca de possíveis modos de se conceber ideias como as de *sociedade* e *democracia* sem a referência explícita a um princípio de ordem ou soberania. A escolha por Hayek refere-se tanto à sua excepcional capacidade de sistematizar a interação entre sua teoria política e sua teoria do conhecimento – para cujo desenvolvimento devemos fazer a justa referência às contribuições de Michael Polanyi e Karl Popper – como à inequívoca inserção e reconhecimento de suas contribuições no âmbito da teoria política e econômica contemporâneas. Acrescente-se a isso, ainda, sua sabida proximidade e reverência a Von Mises, cuja originalidade e contribuição às teorias sociais da ordem espontânea, em especial pela introdução do conceito de *catalaxia*, foi incontornável para o pensamento posterior de Hayek e muitos outros.

A partir do exame destas referências tão importantes para a concepção espontânea da ordem social, sugiro que seja possível identificar a relação destas com operadores fundamentais da teoria política, ou seja, os elementos que costumam apresentar-se como centrais e aparentemente incontornáveis para se definir uma orientação jurídica e institucional para a ordem pública. Em outros termos, descreverei aqui os atributos que costumam ser comuns às mais diversas formulações da teoria política, dentre os quais aparecem: **a**) a exigência do reconhecimento de um lugar de poder (descobrando-se para o tema da soberania), ainda que o foco dos esforços normativas sejam o de sua contenção; **b)** o caráter apodítico que as exigências de uma *razão democrática* tipicamente moderna parece impor às formulações normativas de ordem, a saber, que há de haver um princípio de maioria a ser respeitado para a produção legislativa.

Segundo Luc Foiseneau, "até em seus desenvolvimentos mais recentes o pensamento liberal não cessou de querer reduzir o princípio de soberania à sua mais

simples expressão ou, mais exatamente, de colocar o princípio político do Estado à distância dos cidadãos" (2009; 177). A ideia de uma ordem espontânea, que vê nos movimentos do mercado sua expressão mais comum, "desqualifica de fato o voluntarismo político e jurídico o qual, vimos, era indissociável a ideia de soberania" (idem; 178). Foisneau parece, por outro lado, perceber a inviabilidade de uma teoria política "apolítica", desprovida de princípio ordenador e fundada apenas na horizontalidade acrática do mercado:

> De fato, é ilusório crer que o liberalismo enquanto ideologia política, procederia apenas através do reino da opinião e da auto-regulação do mercado. Sem uma vontade política de fazer prevalecer o mercado sobre o contrato, pode-se duvidar que a ordem espontânea viesse, por ela mesma, a engendrar uma sociedade adaptada às exigências da economia mundial. Seria suficiente, no entanto, reafirmar os direitos da política face aos direitos do mercado para restaurar o prestígio enfraquecido das antigas soberanias?

Quero aqui destacar a natureza contraditória do comparecimento dos enunciados críticos sobre a soberania – frequentemente associada ao conceito de Estado por parte dos autores aqui trabalhados – em conjunto com a permanência assentida do *princípio da maioria* para a produção legislativa no interior de teorias políticas normativas de perspectica liberal-acrática. Suponho que esta separação não possa ser mais do que meramente analítica, uma vez que os temas do poder/soberania estão intimamente associados à discussão da teoria democrática acerca da titularidade de poder das maiorias. Analisar o desenvolvimento teórico destas referências no âmbito destes autores pode trazer importantes esclarecimentos e indicações a respeito do tratamento desta temática da teoria política clássica no interior reflexão liberal contemporânea. Partindo do pensamento de Hayek e Mises a respeito da questão, veremos a forma pela qual o princípio da *ordem espontânea* se constrói em franca oposição ao princípio da *soberania*, indicando uma concepção de democracia que procura prescindir daquela noção. Cabe a este esforço, ainda, avaliar as propriedades e limitações do potencial crítico da teoria hayekiana ao quadro geral do que poderíamos denominar *princípio transcendental de ordem*, assim como fiz na leitura de Karl Popper. Para avaliar os limites do que é pretendido pelos autores, tomarei como auxílio a reflexão de Celia Kerstenetzky sobre Hayek e Popper.

A crítica de Hayek ao elemento transcendental capaz de definir a ordem política e social identifica-se com sua defesa da ordem social espontânea entendida como o

conjunto de práticas e tradições reiteradas e modificadas ao longo do tempo por um determinado conjunto de homens. A organização da vida social, nesta perspectiva, é auto-referente, e a sociedade funciona segundo mecanismos já existentes e autênticos. Assim, parto da ideia de que o postulado da ordem espontânea não deve ser tomado como algo de natureza rigorosamente política. Bem ao contrário, é exatamente a dimensão política o principal aspecto da vida social que a ordem social espontânea parece dedicar-se a rechaçar. A recusa da política, que se faz concomitantemente à defesa de uma certa ideia de sociedade, dá-se com a expectativa de que esta pode, por si mesma, organizar-se em configurações institucionais que não dependem de uma instância que lhe ultrapasse. Esta capacidade de não possuir instâncias externas deriva da suposição de que todos os elementos componentes da vida social estão presentes no ambiente coletivo de modo efetivo e completo, como imanência plena; não haveria, portanto, uma meta ou objetivo compartilhado pelos sujeitos sociais que indicasse a incompletude ou deficiência do estado presente de coisas. Vê-se a inscrição do *dever ser* no *ser* , que passa a não poder ser corrigido senão pelas consequências imprevisíveis das interações interindividuais concretas baseadas na tradição, na reprodução do que sempre foi feito. A ideia de tradição aqui assume um sentido forte de "reiteração do passado e do presente" como meio capaz de eliminar as instâncias "normativas" de poder. Veremos posteriormente com maior cuidado este pressuposto "tradicionalista" da compreensão imanente de ordem.

Esta perspectiva heterodoxa não exatamente elimina a existência formal dos conceitos clássicos da reflexão política. Na verdade, as instituições tipicamente políticas como o Estado, a constituição, o governo e o soberano (monarca) podem mesmo permanecer. Entretanto, ao serem inscritas numa ordem que lhes é ontologicamente anterior, despolitizam-se e recebem um sentido de neutralidade, deixando de estar sujeitas a disputas. Imiscuem-se inteiramente na imanência daquilo que *é*, assumem um caráter absolutamente social. Tomando de empréstimo o conceito-chave de Von Mises, a *catalaxia*, Hayek é capaz de descrever, em linguagem comum, tanto o funcionamento a ordem econômica livre de intervenção, quanto a interação empírica entre indivíduos que se organizam socialmente.

O conceito original de *catalaxia* merece uma breve exposição a partir da obra de Mises, para que melhor se possa entender seu comparecimento posterior em Hayek. Trata-se de um conceito que pretende sintetizar a dinâmica das interações sociais em função da ausência de uma entidade organizadora, o que não implica, necessariamente,

a crença na ausência do Estado. Neste aspecto Mises (2010; 64-65) diferencia com clareza o pressuposto liberal do anarquista, admitindo que a instituição estatal comparece à vida social, ainda que destituída de prerrogativas legiferantes ou administrativas:

> O liberalismo não é anarquismo, nem tem, absolutamente, nada a ver com anarquismo. O liberal compreende perfeitmaente que, sem recurso da coerção, a existência da sociedade correria perigo e que, por trás das regras de conduta, cuja obervância é necessária para assegurar a cooperação humana pacífica, deve pairar a ameaça da força. (...) É esta função que a doutrina liberal atribui ao Estado: a proteção à propriedade, a liberdade e a paz.

Mais do que isso, Mises afirma que "*para o liberal, o Estado constitui uma necessidade absoluta"* (Mises, 2010; 66), o que nos traz a evidência de que o corpo social não se comporta de maneira homogênea ou previsível diante das "prescrições normativas da tradição". A necessidade do Estado-coerção indica que existe um princípio de ordem que opera à revelia de uma parte das práticas sociais e possui uma orientação de *dever ser* que, no enunciado de Mises, deve ser tomada como universal, envolvendo intens clássicos do catálogo tradicional de direitos do liberalismo.

Oriundo do campo da economia e posteriormente aplicado à filosofia política, o termo *catalaxia* serve como recusa de qualquer concepção de ordem que resulte de um desenho humano obtido por meio de intuição ou elaboração racional (Hayek, 1980). Segundo Hayek, "a distinção entre uma ordem espontânea assentada sobre regras abstratas e que permita a cada indivíduo utilizar seus conhecimentos especiais para atingir seus próprios fins, e uma organização ou um arranjo assentado sobre comandos é de uma importância central para a compreensão do que é uma sociedade livre" (Hayek, 1999). Veremos mais adiante a diferenciação entre o tipo de norma que vige na ordem espontânea (a boa norma) e as leis próprias das ordens arbitrariamente instituídas (as normas ruins).

2.6. O natural, o artificial e o espontâneo

A definições de natureza, artifício e espontaneísmo são fundamentais para a compreensão da proposição normativa de Hayek para uma sociedade fundada sob a pretensão de ausência do *cratos*. A compreensão do que venha a ser entendido como

espontâneo exige o esclarecimento anterior acerca dos limites entre o natural e o artificial. Tal limite, contudo, nem sempre faz-se claro entre todos os teóricos do individualismo. A única exposição sistemática da questão parece estar colocada por Hayek, ainda que seja possível, como veremos, deduzir as compreensões dos demais autores aqui observados..

Para além de uma análise que privilegia apenas as aproximações entre os autores, invoco aqui um terceiro personagem de relevo na tradição de pensamento alinhada à defesa das ordens sociais espontâneas e cuja contribuição pode ter um bom rendimento se tomada como contraponto à dupla Hayek-Popper. Michael Polanyi, intelectual também notabilizado pela recusa às concepções racionalistas/construtivistas de ordem social, parece incomodar-se com a coerência das conclusões últimas obtidas pelo raciocínio de seus pares intelectuais. Vejamos, por ora, a extensão da interação Hayek-Popper sobre o tema da dualidade natureza-artifício e, num segundo momento, a contribuição crítica de M. Polanyi a respeito das concepções espontaneistas advindas desta vertente mais individualista do pensamento liberal.

Em Hayek, as definições e a delimitação clássicas que separam o campo da natureza do campo do humano passam por uma significativa reelaboração. O autor propõe a superação da antiga concepção dual que, desde os primeiros momentos da história do pensamento filosófico, dividia o mundo sensível entre o âmbito da *physis* e o da *taxis*. Tal divisão equivaleria à separação entre as coisas pertencentes ao reino da natureza – consideradas imutáveis e eternas - e aquelas próprias do terreno do artifício humano e das convenções sociais. – tidas como convencionais e transitórias.

Diante deste dualismo que opõe natureza e artifício, Hayek identifica um sério problema. Segundo o filósofo, existe nesta separação clássica uma certa insuficiência, um certo engano a respeito daquilo que realmente importaria para quem queira levar adiante o problema da reflexão sobre as regras que organizam (ou assim deveriam) a vida em sociedade. A divisão mais relevante a ser levada em conta não seria mais a que opõe natureza e artifício, mas sim a que se apresentaria no interior do terreno das criações humanas, promovendo uma distinção entre as coisas que são criadas intencionalmente pelo homem e aquelas que, apesar de igualmente criadas pelo homem, o são de modo imprevisível, com o concurso do acaso e da espontaneidade próprios das interações intersubjetivas. O conceito de ordem espontânea por ele apregoada exige esta nova distinção, pois será reconhecida como uma realidade pertencente a um tipo de ordenamento que nem é exatamente natural, nem exatamente artificial/intencional, mas

será próprio de uma terceira modalidade de existência jurídico-institucional que ele denomina como da ordem do *kosmos*.

Segundo a filosofia antiga, a ordem natural (*physei*) define-se pelas relações de necessidade inscritas na materialidade imediata do mundo, descrevendo elementos que obedecem a relações causais que não podem ser alteradas por processos de aprendizagem ou intervenção propositada, mas são definidas por leis objetivas próprias do mundo físico e do homem enquanto ser biológico. São, portanto, leis inalteráveis, inscritas na natureza física do mundo e responsáveis por reger parcialmente a vida humana que a ela se subordina. No extremo contrário, a ordem artificial baseada em regras humanas descreveria processos que derivam da ação criativa dos homens, podendo este exercício incluir ou não uma atividade explícita, intencional e planejada da razão – esta diferenciação entre as coisas artificiais intencionais e as não-propositadas, apesar de central para a teoria de Hayek, não era devidamente considerada entre os gregos. É exatamente entre estes dois campos das coisas artificiais que Hayek interpõe sua fronteira epistemológica e conceitual mais importante, pois dela vai derivar sua apologia de um mundo social ordenado em torno de regras e instituições que não são as mesmas que regem os objetos naturais, mas também não são fruto da imaginação de um intelecto planejador.

Ao falar das regras artificiais, ou seja, daquelas que são oriundas da criação humana, Hayek destacará que estas devem corresponder unicamente a um dos dois modos de manifestação do espírito humano. A partir desta diferenciação, as regras humanas podem ser definidas segundo os conceitos de *nomó* ou *thesei*, cujas diferenças são bastante importantes para nossa investigação posterior e para toda a arquitetura conceitual de Hayek.

O ordenamento social fundado na *thesei* seria aquele que o homem viesse a produzir intencional e deliberadamente a partir de suas escolhas particulares ou em favor de sua vontade subjetiva. O ordenamento promovido pela vigência de normas deste tipo Hayek denominou *taxis*. O *nomó* (ou *nomos*), ao contrário, apesar de indiscutivelmente humano e "racional", traria em si algo de acidental, imprevisto e ocasional, não sendo consequência da ação propositada de um homem ou da interação orquestrada de um conjunto de homens em vista de uma finalidade. O ordenamento engendrado pela vigência destas regras seria o *kosmos* A *thesei* seria a regra inventada intencionalmente, portanto arbitrária, o que Hayek conclui como indesejável e potencialmente danosa para a liberdade dos sujeitos. O *nomos*, por outro lado, seria

derivado dos usos e costumes reiterados pelo tempo, servindo de regras para a conduta, mas não a favor de uma deliberação que o houvesse criado, o que Hayek entende como desejável e afeito à propria ideia de liberdade.

A correlação conceitual proposta entre *nomos* e *thesis* para se definir os tipos de normas equivale à correlação entre os conceitos que definem as formas distintas de organização social, *kosmos* e *taxis:* a ordem fundada na ausência de intencionalidade, a ordem espontânea, seria o *kosmos;* a ordem deliberadamente criada, inventada por um legislador, seria o *taxis*. A dificuldade da definição destes termos repousa sobre uma imprecisão que já afligia os antigos gregos no uso dos referidos termos. Ao propor uma modalidade de regra e ordenamento fundados na ação humana espontânea, não-planejada, Hayek expõe a falsa dicotomia – ou a "distinção enganosa" - entre o natural e o artificial, oferecendo-nos uma solução sintética entre o plano natural da pura imanência (a *physis* grega) e aquele da razão ordenadora transcendental (*thesei*). Segundo formulação de Jean-François Kervégan é possível identificar o *nomos* como uma espécie de gradação entre a pura imanência naturalista e o racionalismo exacerbado, na forma do tripé conceitual *physis/nomos/taxis*.

Hayek reconhece a dificuldade e a insuficiência da divisão binária dos objetos componentes da experiência humana nessas duas categorias exaustivas. Dividir o mundo entre natureza e artifício acaba por ignorar uma demarcação talvez mais importante entre os dois tipos possíveis de se conceber o artificial como *nomos* ou *taxis*. A classificação geral dos objetos enquanto naturais e artificiais pode, por um lado, priorizar a distinção entre as coisas que existem *independentemente da ação humana* e aquelas que existem *em decorrência da ação humana*; por outro lado, podemos dividir as coisas entre aquelas que existem *independentemente da intenção humana* e aquelas que são *resultado da intenção humana.* Segundo Hayek (1985, v1; 17), "*a ausência de distinção entre esses dois significados ocasionou uma situação que permitia a um autor afirmar que determinado fenômeno era artificial porque resultava de ação humana, enquanto outro autor podia qualificar o mesmo fenômeno como natural porque, evidentemente, não resultava de intenção humana"*. Para Hayek, mais importante do que distinguir entre fenômenos que decorrem e não decorrem da ação humana, é separar o que é fruto de ação humana deliberada do que é resultado de intervenções acidentais:

> Só no século XVIII pensadores como Bernard Mandeville e David Hume esclareceram que existia uma categoria de fenômenos que, dependendo da

> definição escolhida, pertenceriam a uma ou outra das duas categorias, devendo portanto ser incluídos numa terceira classe de fenômenos, mais tarde descritos por Adam Ferguson como 'resultado de ação humana, mas não de intenção humana'. Foram estes os fenômenos cuja explicação exigiu um corpo distinto de teoria e que vieram a constituir o objeto das ciências sociais teóricas. (Hayek, 1985)

Diante da dicotomia que ele pretende superar, acompanho Kervégan na proposição da compreensão hayekiana de uma tripartição epistemológica da realidade entre objetos naturais, objetos criados acidentalmente pelo homem e objetos criados intencionalmente pelo homem. A realidade desta dificuldade de definição teórica era tal que, no século XII, alguns autores tinham começado a classificar como *naturalis*[42] tudo aquilo que não fosse resultado da intencionalidade, chegando a ser utilizado o termo para a descrição de processos sociais que não contassem com essa característica própria dos fenômenos naturais imutáveis e necessários.

A ordem espontânea (*kosmos*), ocupando um lugar intermediário entre a *physis* e a *taxis*, não poderia assim ser definida como puramente natural, uma vez que se mantém mutável de acordo com o ambiente social e cultural em que se insere; tampouco pode ser definida como completamente artificial, pois não é intencional, nem deliberada, nem planejada "de cima pra baixo". O que define a ordem do *kosmos* é o hibrido entre natureza e artifício que envolve algumas características bastante próprias de diversas realidades do convívio humano. As regras do convívio humano não são moldadas nem pelo instinto (natureza), nem pela razão (artifício), mas por um "meio-termo". O *kosmos* é uma recusa da idéia racionalista de bem comum e sua disposição própria de impor-se num movimento vertical-descendente sobre o conjunto da sociedade. Ao mesmo tempo, ele é uma recusa da estabilidade e previsibilidade absolutas, próprias das relações de necessidade, afastando-o dos fenômenos tipicamente naturais. O "meio-termo" do mundo organizado no modelo da *taxis* está sujeito a regras que operam segundo uma multiplicidade incontável de causalidades inapreensíveis. Esta inapreensibilidade traduz-se, na epistemologia de Hayek - devidamentre tributária da tradição cética e compartilhada pelos seus pares, notadamente Popper – no que chamo de *princípio da ignorância*.

---

[42] A própria distinção medieval entre direito natural (*jus naturalis*) e direito positivo (*jus positivus*) é uma derivação etimológica da antiga distinção entre *physis* e *thesis*, mas grande parte do esforço de Hayek volta-se à demonstração da corrupção destas denominações, posto que o direito natural converteu-se em "direito fundado na razão" (Hayek, 1985, v1; 19), aproximando-se do seu oposto original (*thesis*).

2.7. O conhecimento tácito e o princípio da ignorância***

A afirmação da incapacidade humana de apreender a contento a realidade ao redor é um dos elementos centrais do encadeamento argumentativo que deduz a necessidade da ordem espontânea e o rechaço da soberania. O intelecto humano está aquém da capacidade de lidar com uma quantidade de informações necessária para um controle razoável de correlações de causa e efeito que participem de um acontecimento ou fenômeno que se queira compreender. A limitação humana para dominar cognitivamente os fenômenos que pode observar em praticamente todos os âmbitos do conhecimento está na base das filosofias políticas do superindividualismo liberal e expressam-se de maneira especialmente sistemática na dupla de Popper e Hayek.

Como já vimos, a ideia popperiana de sociedade aberta traz em si a exigência do reconhecimento tipicamente cético acerca da dificuldade de obter-se conhecimentos verdadeiros sobre o mundo. Esta elaboração será a base do chamado falibilismo popperiano e terá consequências importantes para uma compreensão imanentista de ordem social: a incapacidade humana de estabelecer verdades enfraquece qualquer argumento em favor de um instituto centralizado de poder, pois este submeteria seus subordinados a manifestações arbitrárias de uma vontade subjetiva.

Em Hayek vemos enunciados parecidos, ainda que melhor descritos no que se refere ao funcionamento concreto de uma ordem baseada na ausência ou escassez de verdades. O pessimismo epistemológico próprio desta corrente do liberalismo manifesta-se em Hayek numa chave mais propositiva e menos propriamente "negativa". Se Popper dedica-se a defender um modelo democrático que seja capaz de comportar a natureza humana eminentemente ignorante sem interferir nas liberdades individuais, Hayek move-se pela tentativa de descrever o funcionamento possível de uma ordem espontânea, fundada na interação entre sujeitos que não podem ter grandes certezas a respeito do conhecimento que possuem.

Claro que a definição de sociedade aberta, mesmo tendo uma ênfase negativa no que toca as definições substantivas da ordem ideal, não pode furtar-se de esbarrar contraditoriamente em seus enunciados centrais. Em certo momento do seu *Sociedade Aberta*, ao trazer a discussão de como a hegemonia ateniense na antiguidade grega foi capaz de exportar um modo de vida que prenunciava as modernas "sociedades abertas", Popper afirma "*ser necessário ver que a exclusividade tribalista [sinônimo de*

sociedade fechada] e a auto-suficiência só podiam ser superadas por alguma forma de imperialismo. E deve ser dito que certas medidas imperialistas introduzidas por Atenas eram antes liberais" (Popper, v1; 197). A vitória da sociedade aberta no ocidente pressupõe um avanço pela força da cultura do individualismo liberal.

Mas a grande luta contra a perspectiva da *taxis* se dá no âmbito teórico, na oposição ao racionalismo clássico que Hayek associa modernamente à tradição contratualista e às teorias coletivistas, como o pensamento socialista. O chamado "racionalismo construtivista", muito presente nessas correntes modernas de pensamento, toma a capacidade da razão em alta conta – não apenas o aspecto cognitivo da razão, capaz de sintetizar analiticamente um conjunto enorme de fenômenos e suas causalidades múltiplas, mas também seu aspecto especificamente construtivo e criativo, capaz de inferir ordens sociais adequadas a partir destas observações.

A desconfiança do potencial produtivo da razão deriva diretamente da descrença em sua capacidade cognitiva para a compreensão de processos complexos. Dentre estes, apresentando uma complexidade especialmente acentuada e sendo, portanto, inapreensíveis, estariam os fenômenos sociais. A *sociedade aberta* descrita por Karl Popper identifica-se com esta compreensão de uma alta complexificação da vida social, constituida pela interação aleatória de indivíduos egoístas (em busca de seus próprios fins); dotados de memória (dispostos, assim, a reiterar algumas práticas já tradicionalmente estabelecidas); e racionais (ainda que não o sejam plenamente, mas capazes de aperfeiçoar sua conduta mediante a interpretação de sinais provenientes do ambiente de interação com outros indivíduos).

Há aqui uma resistência mesmo às referências habituais ao *homo oeconomicus* tão associado ao liberalismo de tipo econômico[43], uma vez que esta compreensão pressuporia elementos de um perigoso racionalismo, potencialmente conversível em uma indesejável modalidade de pensamento de viés construtivista. A ação individual hayekiana depende tanto do elemento racional quanto da ignorância intrínseca ao sujeito, ou seja, da incapacidade insuperável de analisar a composição das múltiplas variáveis que indicariam a preferência por esta ou aquela conduta – no fim das contas haveria, assim, a co-participação de elementos da tradição moral, jurídica e da crença religiosa para se pensar a boa conduta.

[43] Ver as referências de K. Polanyi à filosofia do laissez-faire e a proposição da redução do natural ao econômico, e vice-versa.

A razão que orienta a ação humana deve ser entendida como a ferramenta decodificadora ro real, o que Celia Kerstenetzky chama de "conhecimento tácito". Trata-se de uma razão substancializada, enraizada na realidade particular do indivíduo que a detém. Este movimento particularista pretende esquivar a ideia de ordem espontânea da acusação de universalista-abstrato - elemento característico das perspectivas racionalistas - na medida em que inscreve o conhecimento proposto numa sociologia, negando o bastião do racionalismo clássico da aposta num conhecimento que possa ter *status* universal. O conhecimento circunscrito, tácito, deriva do princípio da ignorância: não se pode conhecer a plenitude da realidade, mas pode-se conhecer elementos que revelam padrões realmente existentes desta mesma realidade.

A ordem espontânea constitui-se na vigência de práticas que não se sustentam numa visão de futuro, não possuem *dever ser*, uma vez que os homens são incapazes de deduzir os resultados de uma cadeia de acontecimentos derivados de suas ações. A ordem sustenta-se sobre padrões de comportamento que se reiteram e se justificam pela própria prática concreta. Mais do que isso, o próprio desejo de mudança da ordem social pode atingir gravemente o funcionamento da ordem espontânea, perturbando a relativa previsibilidade que esta comporta e que serve de orientação aos agentes particulares. Descartada a razão construtivista, a afirmação da ignorância radical que constitui seu ponto de partida epistemológico permite a vigência de um tipo de razão que tem uma natureza distinta. Mais modesta do ponto nas suas pretensões e capacidades, a razão que subjaz a ordem do *kosmos* é intersubjetiva, circunstancial e falível, adquirindo ainda um caráter evolutivo. O sentido de evolução, aqui, não tem relação com a ideia de progresso: trata-se de uma evolução no sentido de adaptabilidade às alterações circunstanciais do meio que a circunda.

A noção de direito aqui implicada tem a ver, portanto, com algo que não se reduz nem à abstração de uma determinação da razão construtivista (dever ser, *taxis*), tampouco à pura substancialidade imanente dos fatos naturais (ser, *physis*). O direito aqui aproxima-se, tal como defendido pelo núcleo originário do pensamento liberal (Locke, Hume, etc.), a um reduzido conjunto de regras tradicionais que se associam às versões do direito consuetudinário. O sentido de *nomos* sustentado por Hayek determina apenas o quadro geral das ações humanas, tendo um caráter mais descritivo do que exatamente prescritivo. O direito por ele defendido não deve conter elementos próprios da atividade típica do legislador que materializa na forma da lei aquilo que a razão prescreve como desejável.

Tomando de empréstimo a concepção lockeana de propriedade, baseada fundamentalmente no trabalho e acumulável na forma do dinheiro, somando-se a isso o princípio de Ulpiano que prescreve "dar a cada um o que lhe pertence", a concepção hayekiana de direito é concebida em vista de uma sociedade de proprietários. O direito é tomado como um dispositivo capaz de manter a regularidade dos processos desenvolvidos no mercado (*catalaxia*), fazendo ajustes que eliminem possíveis entraves ao seu bom funcionamento.

O direito em Hayek é concebido como anterior à lei escrita, o que o aproxima de uma compreensão substancial e "antiliberal" da ordem normativa. Sua recuperação da tradição descreve as leis como algo que se conforma a uma realidade já vigente. Ao afirmar que "a lei é mais antiga do que a confecção das leis", Hayek entende o direito como algo "concreto e objetivo", em oposição ao direito "abstrato e subjetivo" do contratualismo e dos "socialistas". Sua aproximação a juristas como Carl Schmitt torna-se curiosa por este viés. Assim como o verdadeiro direito já o é antes mesmo que possa ser escrito e definido de forma objetiva, ele já existe como realidade. Declaração parecida com o antiliberalismo schmittiano que afirma que o mero reconhecimento do poder constituinte implica a existência de um mínimo de constituição (Schmitt, 1968; 193). O direito hayekiano é *concreto*, pois fundado em práticas sociais realmente existentes; e *objetivo* porque não depende de deliberações de sujeitos particulares. As maquinações do racionalismo, por outro lado, produzem um direito de outro tipo: *abstrato*, pois fundado numa ideia de razão possivelmente inatingível; *subjetivo*, pois, apesar de afirmar-se como universal, origina-se no pensamento de homens particulares.

Para o racionalismo e seus engenhos normativos, a lei origina-se de uma busca pela justiça por meio do recurso a uma razão desencarnada, *fora do mundo*. Para Hayek, inversamente, o direito já existe e pode ser experimentado por todos, *dentro do mundo*, ainda que os indivíduos não possam identificá-lo como tal. Sua fonte - recusando a transcendência contratualista ou típica das mentalidades revolucionárias da tradição iluminista – reporta-se à imanência da experiência concreta, sintetizada pelo autor segundo a lógica do mercado e resumidas sob conceito de *catalaxia*. As regras abstratas do *nomos* teriam razão de existir apenas na medida em que garantiriam o pleno funcionamento de procedimentos já presentes na sociedade. A dificuldade maior de se identificar o lugar da soberania numa perspectiva como a de Hayek está na sua insistência em eliminar da sua perspectiva jurídica a distinção entre *ser* (o "dentro do

mundo”) do *dever ser* (o “fora do mundo”), redefinindo assim um dos pilares da filosofia do direito.

Uma incomum combinação de tradicionalismo e evolucionismo subjazem a esta caracterização da interação entre direito e razão. Ao mesmo tempo em que o direito, por reportar-se à tradição, nada mais é em substância do que a reiteração legislativa do que já existe, estas práticas concretas revelam uma evolução da própria razão humana, mas numa compreensão específica do que venha a ser tal razão. Aqui, sem se referir a uma razão normativa que dá origem à moral, é a moral que dá origem à razão, ora assumida como uma espécie de inteligência ou instrumentalidade que tem como objeto de aplicação prioritária a busca dos interesses individuais. Curiosamente próximo de Rousseau, Hayek anuncia uma razão que parece partir de um certo pressuposto de homem que lhe atribui o caracter da perfectibilidade. Assim como em Rousseau, o homem não é moral por ser racional, mas torna-se progressivamente mais racional na medida em que o convivio com outros homens no âmbito da sociedade civil pode nele desenvolver o atributo de uma razão tipicamente instrumental.

2.8. Vontade e arbítrio

Um dos principais problemas da compreensão liberal de soberania passa pela sua aproximação indevida à noção de *arbítrio* ou, se quisermos assumir um vocabulário mais familiar, à noção de *vontade particular*. Tal extrapolação da associação entre soberania e vontade particular tem servido ainda para se confundir soberania com tirania. Conforme descreve o próprio Hayek, o sentido de “arbitrário” seria o de algo “sem normas” ou sujeito à vontade particular (Hayek, 1985, v3; 107). Popper, por sua vez, opõe democracia e tirania creditando a este último todos os modelos de governo fundados sobre a ideia de soberania. O conceito de soberania que podemos recuperar das fontes político-filosóficas que o forjaram, contudo, não pode de modo algum ser reduzido à ideia de arbítrio. O conceito de soberania admite necessariamente uma dimensão de restrição que – seja em Bodin, Hobbes, Maquiavel, Rousseau, Hegel, etc. – exige algum tipo de limitação de sua capacidade ordenadora autônoma ou livre.

A existência intransponível da limitação deve-se à inscrição do soberano no mundo concreto da política e da sociedade; e é esta mesma limitação que será trazida à reflexão, nas formulações dos mais diversos autores, como dados alheios à escolha do

soberano. Defino deliberadamente este domínio das limitações concretas ao soberano como "campo da imanência". As limitações das escolhas do soberano podem exibir um conteúdo pré-estabelecido pela dedução do filósofo que o anuncia (comum ao pensamento jusnaturalista) ou podem fundar-se no reconhecimento de uma substância que define o caráter da comunidade política que a sustenta. O soberano só pode ser livre, ilimitado, onipotente ou verdadeiramente arbitrário quando concebido *em separado* da ordem concreta em que se inscreve, como elemento constituinte e abstrato a compor um ordenamento imaginário qualquer.

Há, contudo, escondida na formulação da *vontade geral*, uma associação incomum entre uma compreensão da soberania como arbítrio livre e, ao mesmo tempo, como limitação na imanência (aqui tomada como o conjunto das disposições dos indivíduos pertencentes ao povo que demarcam o campo das escolhas e decisões a serem tomadas pelo soberano). Ao falar em *vontade*, Rousseau define um termo que remete ao arbítrio, mas que, para ser *geral*, exclui a possibilidade da ilimitação, pois exige sua circunscrição aos limites inerentes ao que *não é particular*. A definição do conceito central da filosofia democrática de Rousseau reúne em si, de maneira aparentemente equilibrada, o arbítrio e a limitação, a abertura e o fechamento da soberania.

Pressupondo elementos normativos próprios da ordem espontânea que elabora, Hayek parece recuperar inadvertidamente algo da definição rousseauniana de soberania. Trata-se mormente de uma alteração de ênfase, comparecendo no pensamento do economista a predominância do aspecto imanente da ordem. Esta associação imprevista e inadmitida pelo autor passa pela distinção proposta por ele entre *norma (nomos)* e *lei (thesis).* Uma diferenciação análoga já estava presente em Rousseau, nos termos dos conceitos contrapostos de *vontade geral* e *vontade particular* – o primeiro como algo que "propende para a igualdade" e o segundo como algo que "tende às predileções" (Rousseau, 1999; 34), assim como a *nomos* e a *thesis*. Assim como uma comunidade política específica detém uma vontade geral que lhe é própria e específica, a ordem do *nomos* também se faz de acordo com o que é próprio, específico e *geral* de um determinado meio social.

Hayek chega a referir-se ao termo pouco liberal de "comunidade política" para definir os moldes de Estado de Direito que defende. Trata-se do reino da *nomos*, das definições jurídicas meta-legais que orientam as ações dos governantes. Podemos perceber aqui o caráter intransponível dos elementos supra-governamentais, uma rigidez

do plano de fundo que sustenta a atividade governamental. Tais fatores, ainda que não sejam diretamente remetidos pelo autor ao sentido de "soberania", são análogos à função jurídica da *vontade geral:*

> o Estado de Direito não é uma norma legal, mas uma norma que diz respeito àquilo que a lei deve ser, uma doutrina metalegal ou um ideal político. Será efetivo apenas enquanto o legislador se sentir limitado por ele. Numa democracia, significa que não prevalecerá, *a menos que faça parte da tradição moral da comunidade, de um ideal comum compartilhado e aceito inquestionavelmente pela maioria"* (Hayek, 1983; 249)

O Estado de Direito limita o legislador. Deve ser entendido como uma moldura ao funcionamento da soberania. Tal definição, contudo, só faz sentido dentro de uma perspectiva teórica que deflaciona o elemento transcendental da ordem e a reduz a uma rotinização da realidade concreta. No caso de uma ordem democrática, fundada na vontade do maior número, o Estado de Direito só pode existir caso haja o compartilhamento dos seus fundamentos éticos pela maioria do povo. Desta maneira vemos surgir a dissociação entre *democracia* (com seu potencial destruidor do Estado de Direito) a *demarquia* (a democracia submetida à moldura institucional do Estado de Direito)[44].

2.9. Democracia e as leis, Demarquia e as normas

O pressuposto do pano de fundo compartilhado pela comunidade política é o elemento central para a definição alternativa de democracia proposta por Hayek. Seu esforço pela elaboração da *demarquia* como modelo de democracia destituído de um poder arbitrário e transcendental em parte se sustenta na negação retórica do que seria o pressuposto rousseuniano de governo do povo. Observando-se o confronto mais atentamente, pode-se ver que a grande diferença que estabelece com filósofo de Genebra torna-se aparentemente menos grave, pois será diluída na aproximação entre as

[44] A concepção democrática hayekiana é moderada pela afirmação de uma versão de constitucionalismo fundada no ideal do estado de direito e da separação de poderes. Tal concepção contrasta com o pressuposto do poder ilimitado da assembleia democrática de poder amplo ou ilimitado. Ainda que ele chegue a denominar sua concepção de democracia como *demarquia* , não há em sua obra um uso sistemático do termo. Talvez por uma declarada "falta de coragem" em fazê-lo, o autor prefere definir explicitamente os termos próprios dos modelos de *democracia* que menciona a fim de deixar clara as distinções entre eles.

duas concepções de democracia[45] como algo que aponta para além da composição formal de maiorias.

> Embora eu acredite firmemente que o governo deve agir segundo princípios aprovados pela maioria do povo - sendo isso indispensável à preservação da paz e da liberdade, devo admitir com franqueza que, se a democracia é entendida como governo conduzido pela vontade irrestrita da maioria, então não sou democrata e considero inclusive tal governo pernicioso e, a longo prazo, inexeqüível. (Hayek, v3; 43)

A democracia/demarquia de Hayek parece aproximar-se daquela do autor do *Contrato* na medida em que se desqualifica a simples composição de maiorias e minorias. Para ambos, o governo da maioria converte-se em tirania caso se afaste do substrato constitutivo da realidade empírica da sociedade (Hayek) ou se manifeste em favor de uma vontade particular (Rousseau). A democracia em Hayek é substancialmente acrescida de pressupostos referentes à realidade da política e dos valores que devem ser, no seu ponto de vista, perseguidos pela sociedade – o que ele chamou de "tradição moral da comunidade" ou "ideal comum compartilhado e aceito inquestionavelmente pela maioria". Para estabelecer a importante distinção hayekiana entre lei e norma, proponho a recuperação dos termos de Rousseau a respeito de algumas características da vontade geral:

> Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência'; de que deve partir de todos, para aplicar-se a todos; e de que perde sua retidão natural quando tende a algum objeto individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de eqüidade. (Rousseau, 1999; 40)

Segundo Rousseau, é esta mesma vontade geral que, manifestando-se posteriormente ao advento do pacto fundacional do Estado civil, fundamenta as leis[46].

---

[45] Sendo possível reconhecer no Rousseau do *Contrato* duas concepções de democracia – uma referente à natureza da soberania que funda o Estado civil e outra como forma de governo -, faço aqui referência ao primeiro tipo.

[46] Conforme discussão desenvolvida no capítulo 1, talvez não seja rigorosa a afirmação de que a vontade geral possa ser confundida com o poder legislativo ou tida como criadora das leis, uma

Na definição do que seja a lei, Rousseau torna ainda mais claro o seu caráter impessoal, geral e abstrato, afastando a possibilidade de identificá-la com um ato discricionário ou arbitrário (ou ainda, se quisermos, inteiramente *livre*) do soberano:

> Mas que é, afinal, uma lei? Enquanto nos contentarmos em ligar a essa palavra apenas idéias metafísicas, continuaremos a raciocinar sem chegarmos a um acordo, e quando dissermos o que é uma lei da natureza não saberemos melhor o que é uma lei do Estado`. Já disse que não existe vontade geral acerca de um objeto particular. Esse objeto particular, com efeito, ou está no Estado ou fora dele. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele; se está no Estado, faz parte dele. Forma-se, então, entre o todo e sua parte, uma relação que os converte em dois seres separados, um dos quais é a parte e o outro o todo menos essa parte. Porém, o todo menos uma parte não é o todo, e enquanto subsistir essa relação não existe o todo, senão duas partes desiguais; donde se segue que a vontade de uma não é geral em relação à outra. (Rousseau, 1999; 46)

Ora, a definição de Hayek de fato visa distinguir duas modalidades legislativas - lei e norma - a partir de critérios análogos aos que Rousseau utiliza para separar a lei injusta (oriunda de *parte* do povo) da lei justa (obtida de "quando todo o povo estatui para todo o povo")[47]. É importante, antes de apontar essa mesma característica do que *deva ser* a lei em Hayek, esclarecer algumas distinções conceituais importantes para o pensador austríaco. Ele afirma existir uma confusão entre os usos dos termos jurídicos – direito, lei, legislação, etc. –, por serem palavras compartilhadas por tradições que tomam as mesmas designações para sentidos distintos. Inscrevendo-se na linhagem "que se estende desde os gregos antigos a Cícero, atravessa a Idade Média, passa pelos liberais clássicos como John Locke, David Hume, Immanuel Kant e os filósofos escoceses da moral, e chega até diversos estadistas americanos dos séculos XIX e XX" (Hayek, 1985, v1; 54), Hayek propõe uma ideia de lei que, em sua denominação, deve ser chamada de *norma*, dada a degeneração semântica que teria acometido conceitos como *lei* e *direito.*

---

vez que sua existência suscita a necessidade do legislador e pressupõe algum nível de irresolução.

[47] No *Contrato*, o corpo que compõe o soberano, o povo, pode ordenar, mas suas definições legislativas nem sempre são leis justas ou correspondem à vontade geral – não sendo, portanto, atos de soberania. A soberania pressupõe ausência de oposição entre partes:"Vê-se, ademais, que, reunindo a lei a universalidade da vontade e a do objeto, o que um homem, seja ele quem for, ordena por si mesmo não é uma lei. O que ordena o soberanoa sobre um objeto particular não é, tampouco, uma lei, mas um decreto, nem um ato de sobernaia, mas de magistratura" (Rousseau, 1999; 48)

Em razão disto, aquilo que hoje é definido como lei não corresponde ao sentido por ele pretendido, mas a algo distinto, que ele chama de *determinação* (ou "ordens de comando", típicas dos "governos coletivistas") e estaria ligado à ideia de *vontade*[48]. Em sua concepção de ordem livre, só podem ser definidas como *normas* de direito – as verdadeiras leis, conforme ele as compreende – os enunciados legislativos que forem individuais e possuam como atributos a generalidade, a igual aplicabilidade para todos e sejam de amplo conhecimento. Trata-se de normas abstratas que nada podem ter a dizer sobre sujeitos particulares, não fazendo referência a pessoas, lugares ou objetos determinados.

Uma série de vocábulos será proposta por ele a fim de redefinir a compreensão de termos que se tornaram viciados pelo mau uso. É num esforço de traçar a distinção entre o que seria uma "lei justa" (uma *norma*) e uma lei arbitrária que observamos em seus escritos os neologismos como *kosmos, taxis, nomos, thesis, catalaxia e demarquia*. A boa lei, definidora de regras de conduta abstratas que obedeçam ao critério da generalidade, seria associada ao conceito de *nomos* e teria por fim a garantia da ordem espontânea (*kosmos*). As leis oriundas de atos legislativos arbitrários – determinações, ordens de comando, leis administrativas, etc. – seriam definidas como *taxis*. Hayek é bem claro ao descrever o seu regime demárquico:

> O que nos falta é uma palavra que expresse o fato de que a vontade da maioria só se torna imperativa e obrigatória às demais pessoas se a primeira provar sua intenção de agir com justiça, submetendo-se a uma norma geral. Isso requer um nome que indique um sistema onde o que confere à maioria um poder legítimo não é a simples força, mas a convicção comprovada de que ela considera justo o que decreta. Acontece que a palavra grega 'democracia' foi formada pela combinação da palavra que designava povo (demos) com o termo, dentre os dois disponíveis para designar poder, que ainda não fora utilizado nesse tipo de combinação para outros fins- a saber, kratos (ou o verbo kratein). No entanto, ao contrário do verbo alternativo archein (usado em vocábulos como monarquia, oligarquia, anarquia, etc.), kratein parece enfatizar a força bruta, e não o governo segundo normas. Este último radical não podia ser usado na Grécia antiga para formar o termo demarquia como designação de um governo pelo povo porque a palavra demarca já fora adotada (pelo menos em Atenas) para indicar o cargo de chefia de um grupo ou distrito local, (o demo) (...). (Hayek, v3; 43-44)

[48] Hayek define a vontade em termos análogos à "opinião", sendo a vontade da maioria nada mais que a "opinião da maioria", tendo o arbítrio como uma das suas características principais. Além disto, seria esta uma opinião que, por ser ilimitada e particular, poderia projetar-se indefinida e ilimitadamente sobre questões anteriormente não submetidas ao seu escrutínio,

É interessente obervar que seu conceito de democracia (ora denominado "demarquia") fundamenta-se na ausência de poder como força ou constrangimento, mas ele não pode – talvez por uma impossibilidade lógica – prescindir do conceito de vontade. Ele a elabora em termos de uma vontade de maioria, mas a qualifica para além disso. As leis (ora denominadas normas), por serem gerais, não podem ser atos discricionários (ordens de comando) de um soberano. É exatamente a generalidade das leis que, em Rousseau, além de pressupor ausência de disputas sobre seus conteúdos, garante o caráter soberano do ato que as institui. Neste caso, a divergência entre ambos é em grande medida vocabular.

Segundo afirma o autor, em defesa do primeiro tipo de lei, *"a observância de normas ou a adesão a valores comuns pode assegurar (...) a emergência de um conjunto ou sistema de ações que apresentará certos atributos abstratos; mas não será suficiente para determinar a manifestação específica do conjunto ou de qualquer evento ou resultado particular"* (Hayek, v2; 15). Em outros termos, Hayek destaca a existência de um conjunto de valores e referências morais compartilhadas que servem de pressupostos para se pensar as regras em vigor. O simples fato de tais referências valorativas serem compartilhadas impede sua associação à ideia de vontade particular, pois as normas que são capazes de engendrar são admitidas pela maioria.

Não há, com relação ao enunciado rousseuniano, grandes diferenças quanto aos termos definidores do que deve ser a boa lei. A completa *ausência de arbítrio, opinião, objeto ou vontade particular* defendida por Hayek como critério da norma jurídica, também comparece na definição de Rousseau acerca da lei prescrita pelo soberano na forma da *vontade geral*. Há, todavia, ao menos duas distinções importantes que se seguem desta aproximação parcial. Se em Hayek a *norma* corresponde à vontade da maioria, podemos quase dizer o mesmo em relação à Rousseau, com um importante adendo: ao contrário do *demos* hayekiano, a maioria do *Contrato Social* nem sempre "sabe o que quer", ou seja, sua própria vontade geral, ainda que existente, pode manter-se inacessível ao seu próprio titular. Eis a distinção fundamental entre ambos. Ao definir que "*o povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só*" e, a partir de tal constatação, deduzir a necessidade de um *"órgão para enunciar essas vontades"* (Rousseau, 1999; 48), o filósofo afirma com clareza a necessidade da dimensão transcendental da soberania.

---

expandindo-se perigosamente sobre as esferas da vida social que deveriam funcionar segundo os

Hayek enuncia a vigência de valores abstratos capazes de serem compreendidos por todos e portanto estariam impossibilitados de converterem-se em objeto de controvérsia. A aposta na capacidade de decantação autônoma dos valores abstratos na vida concreta é um demonstrativo do otimismo epistêmico destas concepções políticas. Esta aposta na clareza do consenso dos cidadãos (ou da ampla maioria deles) sobre a aplicabilidade concreta de valores transcendentais é possivelmente a marca distintiva das teorias contrárias ao pressuposto da soberania. Por consequência, vemos como característica desta vertente ideológica a crença na ausência de mediações entre os enunciados valorativos gerais e abstratos e sua apreensão prática pelos sujeitos particulares.

O "pessimismo antropológico" que tanto aparece associado às vertentes mais individualistas do liberalismo pressupõe um otimismo epistêmico para sustentar sua crença na durabilidade da ordem social ausente de soberania: neste modelo, os cidadãos estão permanentemente pacificados em torno de práticas comuns que se amparam no entendimento consensual dos valores comunitários. Inversamente, em Rousseau, o otimismo antropológico do homem perfectível e piedoso caminha ao lado de uma epistemologia pessimista que declara a impossibilidade da percepção igual, por parte dos os cidadãos, acerca dos desdobramentos concretos dos valores comunitários, invocando para tal operação a mediação do legislador.

Recusando sua identificação ao arbítrio e à vontade particular, Rousseau insiste no caráter apenas formal e instrumental da mediação – ainda que a mera imaginação de uma figura institucional capaz de "ler" a *vontade geral* e enunciá-la seja bastante difícil sem que admitamos alguma margem de discricionariedade para sua ação. O caráter não-evidente da *vontade geral* exige a figura de mediação; a mediação, por sua vez, pressupõe transcendência, ou seja, do ponto de vista lógico, o intrérprete da *vontade geral* não pode confundir-se com o povo, mas deve preservar em relação a ele uma dimensão de exterioridade – o que garante sua realidade extraordinária.

O *demos* que enseja a democracia de Hayek, por sua vez, em nenhum momento vê-se diante de impasses a respeito de distintas possibilidades de interpretação do que possa ser tomado como fundamento para a ordem espontânea (*kosmos*). A democracia da ordem espontânea não delibera sobre quais devam ser as leis (*taxis*), mas é tão somente o resultado da decantação gradual de elementos da tradição próprios de uma

---

termos da ordem espontânea (*kosmos*).

certa sociedade (*kosmos*). Ausente de *dever ser* e de *vontade*, a democracia hayekiana pretente-se de fato acrática. Sua defesa da democracia aproxima-se da de Popper[49], mas seu desprezo com relação à capacidade legisladora do *demos* é notadamente maior. Sua ênfase na justeza das leis estabelecidas por maioria é recorrente. Diante da dificuldade de negação absoluta do elemento de coerção próprio de qualquer configuração normativa, ainda que destituída de poder arbitrário, Hayek vê-se impelido a acatar um sentido mais brando de coerção:

> O princípio de que só se deveria admitir a coerção para o propósito de assegurar a observância de normas de conduta justa aprovadas pela maior parte do povo, ou pelo menos por uma maioria, parece ser a condição essencial da ausência de poder arbitrário e, conseqüentemente, da liberdade. (Hayek, v3; 8)

Os critérios culturais e tradicionais que autorizam os limites de atuação da assembleia de legisladores são condições para a verdadeira democracia. O modelo democrático é aqui assumido como a mais pura imanência, pois os limites das decisões legislativas são autorizados pela maioria do povo através de formas de expressão não-institucionais. Eis aqui uma das principais ofensivas à política como ciência das intituições de governo que estabelece entre estas e a sociedade algum tipo de desnível que tradicionalmente opõe as instâncias de mando (instituições governamentais) e obediência (sociedade civil): a democracia sem deliberação de Hayek é a reiteração conservadora da ordem social em vigor, pois o conteúdo da ordem afirmada pelo *demos* não se origina de um processo decisório, mas está inscrito na própria cultura e tradição. Seu caráter teórico conservador associa-se à impossibilidade de uma "epistemologia da crítica".

A dificuldade da associação *democracia-kosmos* proposta por Hayek é a mesma que afligia a maioria dos teóricos da soberania, sendo que o filósofo austríaco a deixa sem resolução satisfatória. Hayek desvia para a sociologia da ação – que ele formula em

---

[49] Hayek (v3; XV): "Gostaria de reiterar que, embora eu acredite progundamente nos princópios básicos da democracia como o único método eficaz já descoberto que permite a mudança pacífica, e esteja portanto alarmado com o desencanto visível e cada vez maior com ela como *método* desejável de governar – muito favorecido pelo abuso crescente da palavra para designar pretensos objetivos de governo – convenço-me cada vez mais de que caminhamos para um impasse de que os líderes políticos prometerão livrar-nos por meios temerários." E ainda: (v3; p.7) "Mas mesmo um exame absolutamente imparcial e desapaixonado da democracia como era convenção que possibilita a mudança pacifica dos detentores do poder" deveria fazer-nos compreender que esse é um ideal que merece ser defendido até o fim, porque é nossa única proteção (mesmo que, em sua forma atual, não seja uma proteção segura) contra a tirania."

termos de *catalaxia* - o problema intransponível dos critérios normativos da ordem pública. Sua compreensão de ordem pressupõe a inexistência da possibilidade de controvérsia ou irresolução quanto aos critérios que devem definí-la. Uma democracia como forma de governo numa realidade de ordem espontânea precisa lidar com o problema do poder que se manifesta sempre em oposição a certas disposições do *ser* social, determinando normas de conduta que não são plenamente verificáveis na realidade empírica.

2.10. O problema da pura imanência na epistemologia liberal – a impossibilidade do lugar da crítica

A oposição dos teóricos da ordem espontânea ao racionalismo construtivista pode ser compreendida como uma das formas possíveis de recusa da dimensão transcendental própria da natureza do político e constitutiva de todas as concepções de soberania aqui abordadas. Uma ideia de ordem democrática que queira transpor a questão do poder (*kratos)* e compor com uma perspectiva de ordenamento social definido pelos critérios do *kosmos* depara-se com o desafio imposto pela ausência de uma instância soberana capaz de conjugar a decisão democrática com as múltiplas orientações emanadas da interação espontânea entre os sujeitos. A concepção de democracia aqui exposta pelos autores em análise reivindica sua total inscrição no campo do *ser* – a concretude imanente da ordem social - e será necessariamente refratária às disposições de *dever ser* constitutivas de qualquer pressuposto jurídico que possa apontar para um lugar transcendental, em alguma medida imaginado ou projetado pelo legislador.

A recusa libertariana da política faz-se pela afirmação das disposições "normativas" presentes na tradição, tendo por objetivo a superação do direito como manifestação de uma instância legisladora superiora. O problema da normatividade oriunda da tradição está justamente na impossibilidade de se sobrepor o *ser* ao *dever ser*, eliminando-se um possível critério de aferição do que está dentro ou fora da norma. Esta necessidade de se superar a fissura que se coloca entre a norma e a realidade concreta está no núcleo das teorias da soberania. O soberano será tanto mais livre quando maior for a compreensão da sua capacidade de destacar-se da imanência e converter-se em poder autônomo, capaz de moldar a realidade conforme determinações

exteriores a ela. O soberano será tanto mais fraco quanto menor for a sua capacidade de ordenar a realidade a partir de fora, colocando-se, assim, dentro de limitações mais restritas de ação. O extremo do pensamento anti-soberano está na defesa da ordem espontânea, aquela que por hipótese é capaz de estabelecer-se pela ação autopoiética dos indivíduos que a compõem.

O impasse gerado por esta compreensão de ordem social fundada na ausência de uma instância de poder gera ao seu proponente uma situação contraditória quando este converte sua teoria social em teoria política normativa. Todos os pensadores aqui abordados apresentam algum nível de normatividade que, para colocar-se em prática sem perder coerência com o pressuposto da pura imanência, deveria supor que o conjunto das suas características propostas já estariam presentes no interior da ordem social. As teorias políticas normativas, contudo, são formalmente o alvo principal da bateria libertariana, ainda que não possamos distingui-la rigorosamente daquelas em razão de uma série de elementos que insistem em inscrever a teoria social que apresentam – sobretudo enquanto teoria da ação – numa dimensão propriamente política (e normativa). A luta contra o construtivismo deriva da luta contra o racionalismo de extração cartesiana. Nos termos do próprio Hayek (1985, v1; 4):

> Visto que para Descartes a razão se definia como dedução lógica a partir de premissas explícitas, ação racional veio também a significar apenas aquela ação inteiramente determinada pela verdade conhecida e demonstrável. (...) Instituições e práticas que não tenham sido criadas dessa maneira só por acaso podem ser úteis. Essa se tornou a atitude característica do construtivismo cartesiano, com seu desprezo pela tradição, o costume e a história em geral. A razão do homem, por si só, torná-lo-ia capaz de construir a sociedade em novos moldes.

Deste modo, transcendência e soberania são teoricamente identificados como emanações do intelecto desvinculado da realidade empírica – seja esta considerada na forma da tradição, dos costumes ou da história. São pura razão. Só podem acarretar, portanto, um modelo de soberania que, como define Popper, é incontrolada, pois livre de constrangimentos da realidade. Vemos aqui a indicação de um retrocesso que decorreria da concepção filosófica majoritária que privilegia as coisas que são construídas pelo uso consciente e deliberado da razão. A linhagem racional-construtivista que se segue do pensamento cartesiano teria relegado o patrimônio da tradição, os usos e costumes consolidados pelo tempo, ao campo da irracionalidade. *"A opinião passou a ser considerada 'mera' opinião – algo não demonstrável nem*

determinável pela razão, inaceitável, portanto, como base válida para decisões" (Hayek, 1985, v1; 5).

A principal contribuição teórica do liberalismo radical, ao meu ver, não é exatamente original[50], mas não deixa de ser significativa na tentativa de sistematização de uma teoria social - e pretensamente política - que afirme o princípio do *ser* como suficiente para o estabelecimento de normas jurídicas (*nomos*) capazes de sustentar uma ordem (*kosmos*).

Partindo de referências clássicas, Hayek define sua proposta de superação da dualidade natureza-artifício utilizando-se do binômio *nomos-kosmos*, sendo o *nomos* a norma e *kosmos* a ordem espontânea autopoiética. Os termos opostos, referentes às leis

[50] As críticas ao uso irrestrito da razão e à crença na sua ampla capacidade lógico-dedutiva e reformadora já foram devidamente desenvolvidas por diversos autores da "segunda onda" do iluminismo, sobretudo a partir do século XVIII. Hegel e Marx certamente já configuravam importante eixo de oposição às pretensões da razão reformadora. A crítica que Hegel desenvolve ao direito abstrato em seu *Princípios da Filosofia do Direito* é parte disso. Ali vemos afirmações esclarecedoras acerca da limitação da aplicação da inteligência à compreensão de realidades complexas: "Qualquer dado, qualquer estado produzido constituem uma realidade exterior concreta que implica, por conseguinte, uma inumerável quantidade de circunstâncias. Todo o elemento isolado que se apresenta como condição, origem ou causa de uma dessas circunstâncias e que contribui portanto com algo que lhe é próprio pode ser considerado como responsável ou, pelo menos, como tendo a sua parte de responsabilidade. A inteligência formal em presença de uma realidade complexa (a Revolução Francesa, por exemplo) tem a escolher entre um número indefinível de circunstâncias às quais poderá imputar a responsabilidade do acontecimento." A crítica hegeliana a Rousseau assemelha-se à de Hayek ao racionalismo (inclusive rousseauniano, uma vez que o filósofo austríaco identifica explicitamente o autor do *Contrato* com Descartes): "A especulação filosófica só incide sobre o aspecto interior de tudo isso, sobre o conceito pensado. No exame deste conceito, teve Rousseau o mérito de estabelecer, como fundamento do Estado, um princípio que, não só na sua forma (como, por exemplo, o instinto social, a autoridade divina) mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes - a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as consequências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir *a priori* e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos." (Hegel, 1994; 218-219) Em seu *18 Brumário*, Marx declara algo semelhante acerca da inevitável sombra da tradição e das coisas existentes que impossibilitam o exercício de uma razão construtivista desimpedida e abstrata: "Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos." (Marx, 2011; 25)

exógenas e à ordem por elas engendrada seriam *thesis-taxis.* A normatividade do *nomos* refere-se a regras que regulam a conduta dos indivíduos, aplicáveis a um número indefinido de situações, e pressupõem a existência dos direitos individuais que devem ser observados pela totalidade dos sujeitos. A interação catalática – tal como descrita por Mises e recepcionada por Hayek para definir os termos da interação dos indivíduos numa economia de mercado - seria uma das modalidades possíveis de relação social no interior da ordem do *kosmos.* O *nomos* seria, portanto, a lei garantidora da liberdade, a autoridade da lei fundada nos usos, costumes e tradições, responsável por orientar o funcionamento do *kosmos*. A *thesis* refere-se às regras emanadas do direito positivo, que o autor afirma ser equivalente a ordens de comando. Sua origem é a invenção e a ordem que pode criar, a *taxis,* é, portanto, plenamente artificial. O uso da violência para impor-se é sua característica mais grave e notável, porém incontornável, uma vez que seus desígnios são estranhos às práticas consagradas pelos costumes.

Kervégan propõe uma interpretação do caráter não-intencional das ordens espontâneas que as aproxima de uma visão de mundo refratária à política. Esta recusa da política opera, inversamente, no sentido da invalidação das teorias das ordens espontâneas pela própria filosofia política clássica:

> celle-ci [a ideia clássica da política] reposait sur la conviction de l'existence d'un mode d'être spécifique de l'universel (du bien commun), d'institutions destinées à sa gestion (en langage moderne: l'État), de pratiques visant à sa réalisation (la ou les politiques). Tout ceci disparaît avec la théorie de l'ordre spontané. S'il faut 'détrôner la politique', c'est pour cette raison que l'universel est pour ainsi dire dispersé, épars, donc inaccessible, puisque coextensif à l'ordre lui-même en sa totalité. (Kervégan, 2004 ; 298-299)

A ordem espontânea não recusa o universal, mas a instância capaz de responder por ele. De fato ela afirma o universal, mas o reconhece como realidade evidente e imediata à ordem social. Sua recusa da política produz-se de maneira indireta, pois preserva as ideias de universal – sem as emanações racionalistas-construtivistas que as identifiquem com um *bem comum* -; de ordem – pois o *nomos* possui existência concreta, ainda que não possua uma dimensão estatal-institucional -; de ações deliberadas dos sujeitos em vista da produção da ordem – aqui realizadas no mundo social, e não político.

2.10. Direito, individualismo e democracia

Capturar os posicionamentos no interior de um debate intelectual pode requerer algum nível de simplificação capaz de organizar as diferentes opiniões em disputa e enfatizar uma oposição particularmente importante para a construção de um argumento. A oposição liberalismo (conteúdo moral da ordem) *versus* democracia (princípio formal da ordem política), ainda que instrutiva para uma compreensão geral das diferentes formas de se tratar o problema da soberania e do poder, tem capacidade limitada de esclarecimento acerca das posições ocupadas pelos autores aqui abordados. Se o debate acerca da interação entre liberalismo e democracia é caro à tradição mais ampla da filosofia liberal, oscilando entre o reconhecimento de incompatibilidade e a afirmação da interdependência entre ambos os termos, os autores aqui tratados parecem reproduzir este debate a partir de dois movimentos mais ou menos comuns: 1) a afirmação da compatibilidade entre a democracia e a ordem social "livre", "espontânea" ou "aberta"; 2) a redefinção do alcance da democracia: ao mesmo tempo que reconhecem a dificuldade de se organizar o governo sem obedecer ao princípio da maioria, procuram a todo custo se esquivar das consequências do "poder" democrático, reduzindo o alcance político do modelo.

Há também, entre as variadas posições liberais, entendimentos opostos sobre a causalidade preponderante entre o caráter do Estado e o da sociedade. Em outros termos: o apreço tipicamente liberal pela variedade, pela pluralidade dos modos de vida e dos valores a serem seguidos pelos indivíduos pode ser tanto entendido como algo que deve ser *incentivado* ou *produzido* pelo Estado – tendo este a anterioridade na cadeia causal -; ou como algo que deve ser *causa* do Estado – sendo este um produto da sociedade. O fato aqui é que os filósofos da causa libertariana, os defensores do primado do indivíduo contra as imposições de entidades transcendentais – Estado, sociedade, democracia, etc. -, não podem esquivar-se da dobra de suas premissas sobre si mesmas. Se a ordem social plural depende da intervenção do Estado para constituir-se, devemos supor que haja uma razão construtivista capaz de promover artificialmente a natureza plural da sociedade; por outro lado, se o Estado ou os órgãos coletivos de deliberação derivam da pluralidade social, não há razões para se preocupar com a natureza destas instituições. Este problema se reflete no conhecido problema da interação entre democracia e liberalismo.

As definições mais tradicionais, por vezes mais esquemáticas, nos indicam que há uma oposição epistemológica (e histórica) entre o princípio político da tese democrática e a doutrina moral do liberalismo em suas mais diversas estirpes. De modo sumário, é possível afirmar que o liberalismo sustenta-se na crença a respeito de um suposto conhecimento privilegiado sobre a natureza do homem. Tal postura recupera um argumento central da tradição do direito natural, que reaparece, modificado, no interior das correntes individualistas e anti-estatais do liberalismo.

Assumido quase sempre como variante do *jusnaturalismo,* de fato, o modelo estatal liberal é aquele que reconhece a existência de uma série de direitos individuais que não podem ser afetados pela intervenção do poder público. O modelo estatal liberal levado ao extremo pode até mesmo pretender eliminar da sua concepção de Estado o elemento de poder. A concepção radical da doutrina liberal, que deságua no Estado liberal "*acrático"*, também deve ser assumida como partidária da tradição do direito natural, mas não nos termos das suas aparições clássicas. A afirmação do direito natural pelos filósofos aqui estudados quase nunca é assim enunciada, mas pode ser notada no desenvolvimento das teses favoráveis à variedade e pluralidade próprias da vida social. Evoco aqui, de passagem, a conhecida elaboração de Leo Strauss[51] acerca da natureza quase intransponível do paradigma do direito natural, capaz de reintroduzir o relativismo liberal no interior de um *jusnaturalismo* reeditado. A própria postura de crítica às instituições legislativas, em especial ao Estado, exige a definição de uma instância que lhe seja exterior; a negação do direito realmente existente, positivo, evoca uma referência superior de justiça – reinstituindo a necessidade característica do direito natural em sua busca por uma justiça que jaz além do ordenamento empírico. Prefiro denominar esta perspectiva jurídica, tal como o próprio autor o faz recorrentemente, de "direito racional", evidenciando o papel ativo da razão no seu processo de elaboração.

Na chave do libertarianismo, a afirmação da pura imanência como princípio de ordem é um movimento análogo ao descrito por Strauss (2009; 6-7), quando *"por detrás da rejeição apaixonada de todos os 'absolutos', descernimos o reconhecimento de um direito natural, ou mais exactamente, de uma interpretação particular do direito natural segundo a qual a única coisa necesária é o respeito pela diversidade ou pela individualidade"*, do que conclui-se que o relativismo liberal assenta-se no *jusnaturalismo* e sua necessária compreensão racional do que deva ser a ordem jurídico-

[51] Ver STRAUSS, Leo. Direito Natural e História, Edições 70, 2009

política. Strauss evoca a imagem de uma batalha entre dois campos hostis e leais às suas concepções de direito natural: de um lado, os liberais de todas as categorias; de outro, os tomistas das mais variadas tradições. Compartilham, entretanto, todos, de uma mesma crença na existência de uma finalidade humana. Tal crença tem por corolário a definição de características da natureza do homem, bem como do que possa constituir o bem ou sua liberdade.

A ideia straussiana de que se trata apenas de variações de uma mesma ideia fundamental nos ajuda a evocar a necessidade da observância da *manifestação particular da noção de soberania na construção do argumento liberal-individualista*. Sabe-se que, historicamente, o avanço da democracia nas sociedades modernas, sobretudo na forma da ampliação progressiva do sufrágio, trouxe uma série de problemas para a teoria política liberal. Os desafios da necessidade de manutenção da redoma jurídica do indivíduo frente ao avanço das exigências democráticas colocou reiteradamente em xeque o alinhamento possível entre liberalismo e democracia – obseva-se, inclusive, na história, diversos casos de Estados notadamente liberais que contavam com restrita participação política de seus cidadãos. A discussão desta interação teórica no âmbito filosófico suscita a pergunta sobre o tema straussiano.

No campo das formulações aqui apresentadas, destaco a particularidade da afirmação do princípio democrático por parte de intelectuais como Popper e Hayek, mas noto a carência de elaboração cuidadosa sobre o elemento de poder que caracteríza qualquer forma de governo deste tipo. As reflexões costumam encerrar-se nas declaraões otimistas acerca da coextensividade entre a ordem vigente e a ordem imaginada, entre *ser* e *dever ser*. O enorme problema posto pela teoria democrática, que por tantas vezes debruçou-se sobre os limites hipotéticos do poder popular, é muitas vezes reduzido às insuficientes apostas na capacidade dos valores abstratos compartilhados produzirem um modelo igualmente compartilhado de ordem social. Os vários modelos possíveis de soberania, ou seja, os mecanismos de transição dos valores abstratos para as práticas concretas que ensejam a ordem social são negligenciados como objeto de reflexão.

A afirmação da democracia confunde-se, aqui, com a aposta na ausência do poder, mas não vemos uma elaboração sistemática, desenvolvida no campo da investigação filosófica, de como poderíamos conceber a divergência num ambiente democrático tal como os que são aqui descritos. A democracia, frequentemente descrita pela sua marca negativa – "o meio mais simples de destituir tiranos" (Popper) ou a mera

refutação do princípio da soberania (Hayek) –, de modo algum parece desenvolvida para muito além de um artifício retórico. O problema evidente do consenso e do dissenso, tão caro à teoria democrática, não se depara sequer com uma tentativa de resolução. Na verdade, sequer aparece como questão, pois a afirmação do substrato imanente da ordem supõe ausência de contradições relevantes nos processos que engendram a constituição da realidade concreta do convívio social.

2.11. As definições de *sociedade* e os totalitarismos

Neste momento tomo como referência algumas fontes do pensamento liberal contemporâneo para identificar no seu interior a compreensão do que possa configurar e determinar a ordem pública, problema primordial que subjaz os esforços de grande parte da teoria política. A proximidade entre autores como Ludwig von Mises, F. A. Hayek e Karl Popper não é apenas intelectual, mas, mais do que isso, biográfica. Acrescento a este grupo, ainda, Michael Polanyi, cuja contribuição para nossa pesquisa pretendo assinalar em seguida. Identifico entre tais autores um processo de contribuição mútua para a constituição de uma tradição de pensamento que podemos denominar anti-coletivista.

Os destinos deles se cruzam, num primeiro momento, a partir de 1938, quando Louis Rougier propõe um encontro em Paris para a fundação de uma sociedade de intelectuais comprometidos com o restabelecimento do ideário liberal clássico. Ali reuniram-se personalidades como Raymond Aron, Hayek e Mises. A Segunda Guerra provocou uma retração do movimento, que foi reorganizado por Hayek em 1947, incorporando, dentre outros, nomes como Michael Polanyi e Popper. Estamos falando, portanto, de uma série de intelectuais que partilhavam de referências comuns assumidas, ainda que as importantes diferenças devam sempre ser consideradas na nossa análise. Pra além disso, talvez seja exatamente pelo entendimento das distinções existentes entre as concepções de sociedade em jogo – e as consequentes diferenças normativas quanto à ideia de ordem social – que possamos evidenciar as falhas de determinadas proposições teóricas que visam uma realidade social desprovida de um princípio ordenador de natureza política. Estas contradições que, ao meu ver, são fundamentais para a sustentação e afirmação da necessidade conceitual da soberania, são perceptíveis tanto

no embate aberto entre Popper e Michael Polanyi quanto no interior do pensamento dos autores estudados.

Algumas contradições internas podem ser percebidas na análise mais detida do que eles afirmam ser a soberania. Esta aparece aqui desvinculada da sua própria história conceitual, indicando-nos uma compreensão que a distorce e simplifica. Tanto a invenção de Popper do que seria uma "soberania arbitrária" – algo que ele mesmo reconhece ser empiricamente impossível – quanto as disposições de Hayek sobre uma ordem fundada nas relações espontâneas entre os indivíduo,s estão submetidas a inconsistências referentes a uma compreensão de soberania que abstrai do conceito clássico sua necessária conexão com o campo da imanência, da materialidade concreta da experiência social. A oposição entre transcendência (soberania) e imanência (ordem espontânea) pode ter algum rendimento didático, mas seu aproveitamento intelectual mais agudo vem associado à defesa aberta de princípios morais do individualismo liberal. Até mesmo a crítica de M. Polanyi ao conceito popperiano de *sociedade aberta* favorece a nossa compreensão das limitações da formulação liberal do que deva ser a ordem pública e evidencia as fragilidades da tentativa de superação prática e teórica da soberania.

No *The Logical of Liberty*, espécie de contraponto à teoria da *sociedade aberta* popperiana, M. Polanyi constrói sua reflexão a partir da defesa do que seria a *sociedade livre*. Esta distinção entre *sociedade livre* e *sociedade aberta* explicita o problema do conteúdo ético, moral e cultural da ordem pública, oferecendo-nos uma reflexão que, se não prima pela propriedade da análise do que seja a sociedade ocidental contemporânea, é acurada nos prognósticos pessimistas do que poderia representar a vitória de uma visão de mundo individualista segundo os moldes da *sociedade aberta* proposta por Popper. Michael Polanyi, apesar das importantes diferenças com seu irmão antiliberal Karl, neste ponto compartilha com o autor de *A Grande Transformação* uma certa "apercepção sociológica"[52] bastante importante para uma recuperação da política – ou

[52] Ver Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (2008; 53-55). A discussão antropológica brilhantemente desenvolvida pelo autor apresenta certa afinidade com o ponto de vista dos irmãos Polanyi, sobretudo com Karl. A ideia de "apercepção sociológica" tem a ver com a inestimável contribuição da sociologia francesa, desde Durkheim, chegando a Dumont, acerca da ideia da presença do social no espírito singular de cada homem. Respondendo ao postulado do indivíduo ocidental moderno, Dumont afirma que "ao indivíduo auto-suficiente [a sociologia] opõe o homem social; considera cada homem, não mais como uma encarnação particular da humanidade abstrata, mas como um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva particular, de uma *sociedade"*.

de uma visão menos ingênua para se defender o fim de uma visão "centralista" do poder. É um autor destoante no horizonte do libertarianismo, com uma contribuição que merece ser levada em conta pela intuição crítica que propõe ao movimento.

A crítica da visão centralista de poder não deve ser aqui necessariamente confundida com uma negação do Estado. As elaborações das diversas formas de se criticar o poder político centralizado podem apontar para perspectivas bastante distintas do que seja "sociedade" e "política". Hayek, em seu *The Constitution of Liberty* já nos lembrava da característica estatal-racionalista – e, portanto, construtivista – do *laissez-faire*, ou seja, dos perigos que um pensamento anti-estatal pode trazer à liberdade quando aliado ao racionalismo. Ele introduz ali a crítica da biologização da antropologia especulativa, capaz de converter-se em proposições políticas que negam a enorme importância da cultura e das tradições para a construção da ordem social. O mundo fundado no *kosmos*, segundo Hayek, não é um mundo sem sociedade civil. Neste sentido, Hayek não é rigorosamente um teórico do *laissez-faire*. Estes são justamente aqueles que esquecem o conteúdo cultural, histórico e eminentemente social da ordem – elementos que serviriam de sedimento para a criação do *nomos* -, reivindicando princípios universais de ciência natural para construí-la. Os princípios defendidos por Hayek não são oriundos da biologia ou ciências naturais, mas da cultura.

Deste modo, o *laissez-faire* clássico não deixa de ser um racionalismo, asseverando uma expansão ilimitada do indivíduo sobre o coletivo por meio da defesa

---

Esta luta contra o homem abstrato e objetificado é incorporada de algum modo por Karl e Michael (este o faz em contradição consigo mesmo, se compararmos textos distintos com abordagens opostas sobre a questão). Também as discussões envolvendo o conceito de *sociedade*, que pode revestir-se de um sentido positivo (por republicanos, democratas e "coletivistas") ou negativo (em geral por individualistas ou liberais radicais), apresentam-se bem expostas por Dumont: "Nossas ideias cardinais chamam-se igualdade e liberdade. Elas supõem como princípio único e representação valorizada a ideia do *indivíduo* humano: a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, apesar de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade. Teremos de voltar a essa ideia fundamental. (...) esse indivíduo é quase sagrado, absoluto; (...) e todo grupo humano é constituído de mônadas da espécie sem que o problema da hamonia entre essas mônadas se coloque vez alguma para o senso comum. É assim que se concebe a classe social ou isso a que se chama nesse nível de 'sociedade', a saber, uma associação, e de certo modo até mesmo uma simples coleção dessas mônadas. Fala-se amiúde de um pretenso antagonismo entre 'o indivíduo' e 'a sociedade', no qual a 'sociedade' tende a surgir como um resíduo não humano: a tirania do número, um mal físico inevitável oposto à realidade psicológica e moral, que está contida no indivíduo". Esta visão que presupõe o antagonismo indivíduo-sociedade, tão criticada por Dumont, é frequentemente sustentada pelos libertarianos e autores como Hayek e Popper. Estes defendem suas ideias como se fossem extra-políticas e científicas. Karl Polanyi, ao seu modo, desenvolve em seu livro essa crítica aos defensores do *laissez faire*, tais como

de um princípio de ordem que não se quer político, mas racional-científico. Neste ponto vemos uma convergência *sui generis* entre Hayek e Karl Polanyi, uma convergência entre o conservador e o social-democrata: ambos colocam-se contrários à afirmação de uma ordem individualista que reconheça o indivíduo na condição de oprimido pelo "social" (considerando-se como social não apenas o Estado, mas a própria democracia e as diversas instituições e organizações levadas pela sociedade civil em geral). Conforme diz o próprio Hayek (1983; 63-64)

> não foi a 'liberdade natural', em sentido estrito, mas as instituições aperfeiçoadas para garantir 'a vida, a liberdade e a propriedade', que tornaram benéficos tais esforços indviduais. Locke, Hume, Smith ou Burke jamais poderiam afirmar, como Bentham, que 'toda lei é um mal, pois toda lei constitui limitação da liberdade'. Nunca defenderam a ideia de *laissez-faire* total, a qual, como mostra a expressão em si, também faz parte da tradição racionalista francesa, e, em seu sentido literal, nunca foi defendida por nenhum dos economistas clássicos ingleses. (...) Na realidade, eles [economistas clássicos ingleses] nunca defenderam uma posição antiestatal ou anárquica, que é consequência lógica da doutrina racionalista do *laissez-faire;* eles admitiam tanto funções adequadas para o Estado como a instituição de limites à ação estatal.

Observando a fundo a crítica que K. Polanyi desenvolve em *A Grande Transformação,* poderemos encontrar elementos muito parecidos aos de Hayek para a desqualificação intelectual da intervenção política de teóricos do ultra-liberalismo, como Bentham. A biologização do homem apresentada pelo pensamento clássico do *laissez-faire* mostra-se absolutamente insustentável por si, pois requer - como poucas doutrinas concorrentes o fazem no período descrito por K. Polanyi - uma participação efetiva do Estado para, contraditoriamente, promover o que eles entendem ser "a ordem espontânea" inscrita na própria natureza. Neste sentido, K. Polanyi discordaria da afirmação hayekiana sobre o suposto ódio à legislação de teóricos como Bentham.

A exigência da intervenção do poder central para construir a ordem livre evidencia a inconsistência lógica daqueles que viam na intervenção estatal na vida social "verdadeira" (entendida como resultado acidental e anárquico das interações entre indivíduos proprietários) a maior ameaça à liberdade e à justiça naturais. Intelectuais como Townsend, insistindo que os homens *"eram verdadeiramente animais e que, por essa razão, só era preciso um mínimo de governo"* e que "*não havia necessidade de*

Bentham e Townsend. Para a maioria destes autores, o Estado é apenas a imagem mais acabada e negativa da sociedade enquanto coletividade organizada.

magistrados, pois a fome era um disciplinador melhor que o magistrado", eram os mesmos que defendiam a urgência da implementação *pelo alto* da nova ordem desejada – uma ordem "não-política": "*a natureza biológica do homem surgia como fundamento de uma sociedade que não era de ordem política"*. (K. Polanyi, 2000; 141), mas que exigia uma ação política para constituir-se:

> Não havia nada natural em relação ao *laissez-faire;* os mercados livres jamais poderiam funcionar deixando apenas que as coisas seguissem o seu curso. Assim como as manufaturas de algodão – a indústria mais importante do livre comércio – foram criadas com a ação de tarifas protetoras, de exportações subvencionadas e de subsídios indiretos dos salários, o próprio *laissez-faire* foi imposto pelo Estado. (...) O conhecimento e o poder, ensinava Bentham, podem ser administrados pelo governo de forma muito mais barata do que através de pessoas privadas. (K. Polanyi, 2000; 170-171)

Ou seja, K. Polanyi apresenta a tese de que o mundo da economia não pode ser pensado fora do ambiente social, estando plenamente submetido às normas sociais e culturais. A diferença com relação aos libertarianos está na função estatal, sobre a qual K. Polanyi não opõe maiores questões: pelo contrário, o Estado pode servir, eventualmente, como ferramenta de auto-proteção da sociedade contra os desequilíbrios do mercado auto-regulado. Os defensores da ordem espontânea, por outro lado, entendem que o mundo que se organiza pelo *kosmos* não integra uma função estatal capaz de regular a interação entre os sujeitos sem que cause maiores males do que o mal que pretende remediar. O irmão liberal, Michael Polanyi, ao mesmo tempo em que concorda com os possíveis problemas decorrentes da invervenção de um poder externo ao meio social, em certos momentos reconhece na função estatal uma potencialidade positiva. Comparece, aqui, sem ser citada, a questão da soberania, por meio da afirmação do seu conteúdo.

Michael Polanyi, ao contrapor à *sociedade aberta* popperiana um modelo do que chama de *sociedade livre*, reconhece a substancialidade da vida social e, no bojo dessa reverência à sociologia (atípica nos meios liberais mais individualistas), incorpora uma visão do papel do Estado que pode nos ajudar a definir melhor a inconsistência teórica da utopia libertariana como teoria política anti-soberania. Reconhecendo otimista e enfaticamente o substrato cultural que deve orientar a vida social, M. Polanyi recupera o sentido propriamente sociológico do pensamento político. Indo além de Popper no seu ensaio normativo em favor das libedades individuais, M. Polanyi nos conduzirá rumo à afirmação das liberdades públicas, da liberdade compartilhada e fundada sobre as

crenças que são integrantes da vida social. Mesmo Von Mises e Hayek, ao afirmarem a persistência no tempo dos traços orientadores da tradição e cultura – o que é um elemento bastante característico na Escola Austríaca -, acabam por concluir o resultado da ordem espontânea como consequência das ações individuais em vista de satisfações privadas. Michael Polanyi fala de uma sociedade livre que orienta-se não por sagradas liberdades privadas, mas pela liberdade pública que realiza-se por meio dos seus membros. A "fuga" da "armadilha coletivista", tão temida pelos liberais, parece residir na sua incapacidade de reconhecer a irresolução constitutiva do que possa servir de referência para a ordem pública caso esta queira afirmar-se apenas em cima de valores ou crenças abstratos. Em outros termos, M. Polanyi interrompe sua investigação sobre os fundamentos da ordem enquanto seu enunciado em favor de princípios gerais parecem suficientemente abstratos para não suscitar o problema da irresolução própria da política – que, por conseguinte, evoca o tema do poder, ou se quisermos, da soberania.

Para o liberal húngaro, a sociedade livre "crê nas realidades transcendentes da verdade, da justiça, da caridade e da tolerância" (Warner, 2003; 14), enquanto que a sociedade aberta de Popper tem por base a pluralidade de crenças e o desenvolvimento da crítica no âmbito privado. Deriva-se destes dois modelos diagnósticos diferentes sobre o fenômeno temido do totalitarismo. Para Popper, o totalitarismo é o símbolo máximo da sociedade fechada (ou tribal) planejada por uma razão transcendental que a organiza, enquanto que para M. Polanyi o fenômeno decorre de uma submissão do meio social a princípios da imanência (materialismo, essências, etc.). Diagnósticos opostos e igualmente negativos sobre um mesmo adversário: o totalitarismo, expressão extrema do coletivismo. Entendamos, agora, a razão da oposição que se origina de duas formas bastante enfáticas de se recusar o totalitarismo.

M. Polanyi articula um discurso cientificista com a afirmação de valores transcendentais. O caráter mais sociológico de sua intervenção, que aponta para algo além do mero individualismo epistemológico, está na compreensão de que existem valores coletivos que são anteriores às disposições morais privadas. Há aqui uma incompatibilidade entre um princípio de pura imanência – ligado à ciência, com suas leis universais e concretas, ligada ao *ser* – e a afirmação de valores transcendentais – como a crença abstrata na verdade, justiça, caridade e tolerância, ligada ao *dever ser*. Diferente de teóricos como Hayek e Popper, que sustentam suas perspectivas de ordem fundadas na imanência dos costumes, tradições, etc. (também ligados ao *ser*), M.

Polanyi associa a defesa desta dimensão imanente através de valores a serem perseguidos que podem ultrapassar a experiência concreta e apontar para o *dever ser*. Se Hayek e Popper têm dificuldades no reconhecimento da transição do *ser* para o *dever ser*, enfatizando o primeiro termo em detrimento do segundo, M. Polanyi indica a necessidade do equilíbrio desta dualidade.

Ao mesmo tempo em que temos a defesa de uma ordem espontânea, vemos a compreensão de que esta deve orientar-se pela perseguição de referências transcendentais. Há uma prerrogativa do papel estatal na condução de certas áreas da vida social, havendo uma adequação entre os espaços reservados à construção espontânea da ordem com aqueles que devem ser planejados "de fora". A defesa da ordem espontânea parte do pressuposto de que os cidadãos devem viver num ambiente de liberdade pública onde valores são compartilhados e o senso de responsabilidade funciona como baliza na conduta dos particulares: "*o individualismo particular não é pilar importante da liberdade pública. Uma sociedade livre não é uma Sociedade Aberta, mas dedicada por inteiro a um conjunto distinto de crenças*" (M. Polanyi, 2003; 18)

O aprumo do raciocínio liberal com o reconhecimento dos seus elementos transcendentais aparece aqui de maneira bastante clara, ainda que de modo pouco elaborado. A menção às crenças que devem ser partilhadas e perseguidas pela comunidade não esclarece a dimensão correta do descolamento necessário entre *ser* e *dever ser* que se apresenta em qualquer perspectiva jurídico-normativa. O liberal húngaro quer desfazer a suposta oposição entre individualismo e totalitarismo. Afirma ser uma correlação falsa, reconhecendo, inclusive, que o individualismo mais extremo, capaz de mergulhar os homens no auto-interesse, afastando-os da responsabilidade pública, pode levar ao totalitarismo. "*A forma totalitária de Estado surge logicamente da negação da realidade desse reino das ideias transcendentais*" (M. Polanyi, 2003; 88), ou seja, estamos falando da ausência de valores compartilhados que torna capaz a emergência de uma ordem que se funda não nas socialmente salutares crenças comuns, mas na violência. Violência esta que pode apresentar-se de modo físico ou ideológico, por meio, por exemplo, de afirmações cientificistas que negam o lugar da política. A substancialização da vida social em termos de um *dever ser* compartilhado afasta M. Polanyi dos demais pensadores do individualismo aqui abordados. A ordem pública pressupõe consenso quanto a questões de conteúdo cujo relevo político ultrapassa em

muito os limites do que sugere o formalismo do *nomos* hayekiano e assume uma densidade comunitária que o afasta do privatismo "aberto" popperiano.

A defesa da ordem espontânea sem individualismo chega ao extremo de identificar a experiência do poder violento e totalitário com a prevalência da doutrina do indivíduo movido a interesses particulares. Ao afirmar que "*a conversão do niilista do individualismo extremo para o serviço de um credo político estreito e feroz é o ponto de inflexão da Revoluçao Europei*a", M. Polanyi esboça uma defesa da liberdade que se espraia para além dos horizontes tipicamente liberais, opondo princípios morais desejáveis aos malfazejos enunciados cientificistas que ele provocativamente chama de "linha do partido":

> Essa é a lógica simples do totalitarismo. Um regime niilista tem que assumir a direção de todas as atividades do dia-a-dia, que são, por outro lado, guiadas por princípios morais e intelectuais que o niilismo declara nulos e vazios. Os princípios, assim, têm que ser substituidos por decretos de uma abarcante Linha do Partido. (M. Polanyi, 2003;176)

2.12. M. Polanyi: transcendência na imanência

Podemos observar em M. Polanyi uma extraordinária descrição da derrocada cultural que uma experiência totalitária pode promover. Através de sua narrativa podemos apreender com clareza o caráter comunitário da ordem pública. Vê-se a afirmação uma ordem espontânea que é, ao mesmo tempo, resultado de um conjunto de paixões mobilizadas para a realização de um fim societário. O *kosmos* de Hayek não pode ter lugar num ambiente substancializado, capaz de propor a busca de um *telos* social, tal como propõe M. Polanyi. Se Hayek e Popper reconhecem a possibilidade acidental de mudança social – algo que deriva "naturalmente" das interações entre indivíduos -, M. Polanyi propõe uma noção de desígnio que se inscreve na própria tradição. A transcendência está inscrita na imanência, o que identifica o problema da soberania não mais no interior da dualidade conceitual *transcendência-imanência*; e tampouco ao referencial topológico típico do *dentro* ou *fora* da ordem.

A soberania passa a habitar discretamente o plano imanente que opõe os valores abstratos às práticas concretas. M. Polanyi não é capaz de oferecer uma saída para a possibilidade da irresolução, da contingência ou disputa em torno da interpretação e da realização empírica das prescrições morais de lastro imanente-tradicional. Mas ele

aponta para a imanência como a origem da ordem - mesmo que com seu conteúdo teleológico apresentado em abstrato. A sociedade e seus valores de *dever ser* são a origem da ordem. No entanto, sua reflexão carece da caracterização do elemento que promoverá a conversão destes valores em ordem concreta. A questão da irresolução própria da política, o problema do poder como realização concreta de um ato de interpretação ou decisão sobre o conteúdo da ordem pública não estão claros. M. Polanyi parece contentar-se com a referência a grandes sitemas de crença – o cristianismo no ocidente – para afirmar o fundamento de uma ordem que exige um conteúdo determinado:

> O pensamento moderno é uma mistura de crenças cristãs e dúvidas gregas. Tais crenças e dúvidas são, logicamente, incompatíveis, e o conflito entre elas tem mantido o Ocidente vivo e criativo de modo sem paralelo. Todavia, tal mistura é uma fundação instável. O totalitarismo moderno é a concretização da rixa entre religião e ceticismo. Ele resolve o problema ao incorporar nossa herança de paixões morais num quadro de *propósitos materialistas modernos*. As condições para tal solução não estavam presentes na antiguidade, antes que o Cristianismo tivesse incendiado os corações da humanidade com novas e vastas esperanças morais. (M. Polanyi, 2003; 178 – grifo meu)

É inevitável associar a menção aos "propósitos materialistas modernos" com sua crítica à pura imanência, pois aqui o materialismo configura-se como versão possível do pensamento científico que pretende deflacionar a esfera da política em nome de uma inquestionável ordem inscrita na "natureza imanente das coisas". Se Hayek mantem-se num nível de grande abstração quanto às determinações do ser (um *nomos* hipostasiado, ausente da possibilidade de controvérsia a seu respeito), M. Polanyi desloca a abstração para o *dever ser* (as doutrinas morais que orientam a ação do homem social em vista de um *telos*). Ambas são concebidas como ordens espontâneas, mas a primeira tem nas normas balizamentos que se constituíram como tal pelos usos e costumes compartilhados; a segunda mantém-se espontânea pela ausência de uma autoridade que a organiza, mas preserva-se numa comunidade a ideia de sentido, dentro da qual os indivíduos não são pessoalmente constrangidos a agir de determinado modo. Na primeira, as crenças são submetidas às normas, que são práticas consagradas pelo tempo. Na segunda, as normas são submetidas às crenças, que dão sentido e movimento à vida social e são o ambiente da liberdade pública polanyiana.

Talvez seja particularmente difícil a compreensão da definição de ordem espontânea de M. Polanyi pelo fato desta ser prioritariamente o esforço de negação da

possibilidade de uma "Mente Universal", o rechaço de uma soberania capaz de "fabricar uma máquina que trabalha adequadamente", mas não uma defesa das liberdades privadas capaz de ensejar uma ordem a partir de um arranjo acidental promovido pelas interações entre sujeitos. A imagem sugerida por ele para ilustrar a ordem espontânea é bastante interessante (M. Polanyi; 242-243):

> A água em um jarro se acomoda, preenchendo perfeitamente o espaço do recipiente, com densidade uniforme, até o nível de um plano horizontal que forma sua superfície livre: um arranjo perfeito que nenhum artifício humano poderia reproduzir, caso o processo da gravidade e a coesão, das quais o arranjo depende, parassem de funcionar por um momento. (...) nenhum constrangimento é aplicado especificamente às partículas individuais.

A refutação que ele propõe das teorias individualistas faz-se pela associação destas com o seu potencial niilista. O chamado "niilismo privado" derivado da ausência de um lastro comunitário de valores possibilita a emergência do despotismo. O despotismo, ou totalitarismo – aqui não há uma distinção clara entre ambos os termos –, não é contrário à ordem privada, mas destrói as referências do público. *"Uma sociedade livre se caracteriza pela faixa de liberdades públicas dentro da qual o indivíduo desempenha uma função social, e não pela amplitude das liberdades privadas socialmente ineficazes"* (M. Polanyi; 247), ao passo que o totalitarismo "*não pretende a destruição da liberdade privada, mas nega toda a justificativa para a pública*". Totalitarismo tem a ver com violência aos sujeitos particulares através da imposição de desígnios que não repousam em referências morais que lhes sejam internas. A liberdade, por outro lado, inclui o reconhecimento de uma "faixa de liberdade", ou seja, de limites que podem ser tanto legislados quanto consolidados pelos costumes.

A comparação com as partículas d'água num recipiente para ilustrar a ordem espontânea livre transporta-se para a realidade social, reconhece em cada um a existência desses valores e crenças públicos, do mesmo modo que as partículas se comportam de acordo com leis da física que incidem da mesma forma em cada uma delas: *"quando a ordem é conseguida entre seres humanos deixando que eles interajam uns com os outros por iniciativa própria – sujeitos apenas às leis que se aplicam uniformemente a todos les – temos um sistema de ordem espontânea na sociedade."* (M. Polanyi; 248). A indistinção entre as partículas d'água, cuja composição química as nivela absolutamente, não pode, contudo, ser transposta para a realidade plural da experiência social que deve comportar as distinções entre indivíduos. De algum modo,

M. Polanyi recai na falácia "materialista" que combatera. Sua incapacidade de reconhecer a presença da soberania no ambiente social espontaneamente orientado deriva da abstração do *dever ser* que, mantido em aberto, não pode assumir uma feição concreta, não pode ser submetido a uma observação empírica. Em seus próprios termos podemos notar essa definição do elemento transcendental que, sem soberano, não acaba não encontrando meios para realizar-se: "*Acredito que, na busca do estabelecimento de uma sociedade boa, o homem está cumprindo sua obrigação transcendente, e que é certo aceitar como insondáveis as finalidades últimas para onde isso pode nos conduzir"*.

Assim como Popper, a mera afirmação de que se deva perseguir a "sociedade boa" não se sustenta sem a elaboração da instância responsável pela decisão no interior desta sociedade; instância capaz de definir os termos do bom e do ruim. Em seguida, M. Polanyi parece reconhecer a limitação de uma teoria política que formula uma ordem em termos meramente abstratos: "*porque estamos à deriva; sujeitos aos riscos deste universo cujo futuro desconhecemo*s". Mas sua parcialidade revela sua inteligência: o reconhecimento da "deriva" é a admissão da sua incapacidade, ou sua resistência, de afirmar os rumos de uma sociedade que permanece aberta às disputas sobre as "*concepções à luz das quais os homens julgarão nossas próprias ideias daqui a mil anos"* (M. Polanyi; 304) e que estão além da nossa imaginação.

Se seu irmão Karl combatera as versões adversárias sobre a ideia "sociedade", identificando a "sociedade" do *laissez-faire* com o mercado e a sua própria versão de "sociedade" com um somatório de realidades – do qual o mercado não se exclui -, Michael também traz ao debate a possibilidade de se pensar a ordem livre sem a assunção de um pressuposto individualista forte, mas mediante a incorporação de uma *apercepção sociológica* capaz de reconhecer prescrições e orientações morais para a vida em comum. Sua limitação esbarra no problema que circunda o núcleo da reflexão sobre o poder e a soberania: como transitar dos valores abstratos para a realidade empírica sem admitirmos a necessidade de algo que promova a transcrição? O problema que outros autores já resolveram invocando figuras conceituais controversas como o *legislador* ou entendendo que o soberano deva ser o intérprete dos desígnios transcendentais fica aqui em aberto. O teórico da *Sociedade Livre*, equilibra-se entre afirmação de uma imanência científica que nega a política e a afirmação (retórica?) da política como o conjunto de ações que se opera no interior de uma comunidade de crenças partilhadas.

2.13. As normas abstratas exigem o soberano; A volta da *thesis*

Uma observação mais detida da teoria da ordem espontânea nos deixa claro seu vasto rendimento para se pensar a realidade das interações sociais e a natureza das conexões estabelecidas entre indivíduos num ambiente de convívio comunitário. Em determinado momento do segundo volume do seu *Direito, Legislação e Liberdade* , Hayek discute o tema da relação entre as referências abstratas próprias das grandes sociedades e as decisões concretas que devem ser tomadas à luz daqueles valores pelos sujeitos particulares. O recurso à intuição é capaz de gerar uma espécie de ilusão a respeito da possibilidade de realização dos valores abstratos. É esta ilusão que, não sendo levada a sério, pode indicar as propostas acráticas de ordem social, fundadas na hipótese de haver maneiras comuns de se compreender as referências morais e agir socialmente. Hayek (v2; 12) reconhece este problema: "*quanto maior a sociedade, maior a probabilidade de o conhecimento que seus membros compartilharão se constituir de traços abstratos de coisas ou ações; e na Grande Sociedade, ou Sociedade Aberta, o elemento comum no pensamento de todos será quase inteiramente abstrato*".

Hayek propõe que a generalidade e a abstração dos valores e referências compartilhadas não chegam a se tornar um problema para a ordem social, pois são arranjados harmonicamente pela interação espontânea dos sujeitos. Por serem *fins*, as contradições, irresoluções e controvérsias a respeito do seu conteúdo concreto serão eliminadas pela realidade empírica da busca individual por benefícios materiais, mas estas contradições existirão sempre no interior de um espectro demarcado pelos valores abstratos compartilhados: "*a observância de normas ou a adesão a valores comuns pode assegurar, como vimos, a emergência de um conjunto ou sistema de ações que apresentará certos atributos abstratos; mas não será suficiente para determinar a manifestação específica do conjunto ou de qualquer evento ou resultado particular*" (Hayek, v2; 15).

As abstrações demarcam, portanto, o campo das ações possíveis, possuindo, a despeito de sua generalidade, um potencial concreto. O tratamento proposto por Kerstenetzky (1999 e 2006) a respeito da natureza das regras sociais fundadas em valores abstratos é particularmente interessante, pois leva em conta justamente o elemento racional que Hayek procura deflacionar. Neste sentido, a reflexão de

Kerstenetzky sobre o “intervencionismo anti-intervencionista” de Hayek e as defesas das políticas intervencionistas-normativas de Popper nos ajuda a entender a ligação entre a imaginação de uma soberania “abstrata” da doutrina econômica liberal e a necessidade de uma ação estatal que torna possível as condições de existência do modelo de liberdade que defendem. Citando Oakeshott, Kerstenetzky (1999; 10) demonstra a renovação contemporânea dos argumentos intervencionistas enunciados pelos defensores da ordem livre sem soberania: “[*u]m projeto para resistir a todo projeto pode ser melhor do que seu contrário, mas pertence ao mesmo estilo de política*”. Os ecos do laissez-faire intervencionista de *A Grande Transformação* se fazem novamente ouvir. O *aparelho de soberania* da doutrina econômica liberal excede seus próprios limites: seus partidários, até então contentando-se em abstrarir a dramaticidade da irresolução concreta que compõe a vida social, optam enfim por instar o Estado a intevir com suas armas para produzir a ordem espontânea. O reconhecimento da cisão insuperável que habita a sociedade civil é a única justificativa para se imaginar a necessidade da ação estatal.

Terceiro Capítulo

Soberania e Poder Constituinte: avanços e insuficiências nas teorias da soberania

Os conceitos de soberania e poder constituinte possuem origens distintas e bases epistemologias análogas. Ambos referem-se ao fundamento do ordenamento político. Há, contudo, uma precedência histórica da soberania sobre o poder constituinte, ainda que a articulação entre ambos seja variável e haja, por vezes, a mera substituição de um termo pelo outro. Alguns autores os definem como modos de uma mesma ideia, ou seja, como conceitos que cumprem papéis análogos na estrutura jurídica, cujas distinções seriam fundamentalmente de ordem histórica. Outros, em uma postura limítrofe e oposta a esta conjunção, assumem-nos como antagônicos, como dois extremos do contínuo entre o poder supremo e a potência democrática. No primeiro caso, o poder constituinte é um modo da soberania; no segundo caso, ele é o contrário daquela.

No primeiro caso temos Carl Schmitt e sua afirmação de que, tal como a soberania, "*el poder constituyente es unitario e indivisible*" (Schmitt, 2006: 95), ou seja, comporta-se diante do ordenamento tal como a soberania clássica apresentada desde Bodin. Não sendo necessariamente democrático (seu titular tem por característica a indefinição), sua existência refere-se à produção da constituição[53]. No segundo caso temos Antonio Negri e a proposição do antagonismo conceitual entre soberania e poder constituinte. Diferente da soberania una, o poder constituinte é apresentado como fundamento de multiplicidade assentada na multidão, em cuja natureza reside a recusa da unificação: *"Cruzando-se na multidão, cruzando multidão com multidão os corpos se misturam, se tornam mestiços, se hibridizam, se transformam, são como as ondas do mar, em perene movimento e em perene e recíproca transformação*" (Negri, 2003: 170)

Antes de adentramos numa análise mais detida das características desta interação, vejamos como que a ideia de poder constituinte está desde sua origem francesa comprometida com duas orientações lógicas de difícil compatibilização. Sieyès

[53] Para tratarmos de poder constituinte, é importante definirmos os termos do sentido de *constituição* para Schmit. "Si se quiere llegar a una inteligencia hay que limitar la palabra 'constitución' a Constitución *del Estado*, es decir, de la unidade política de un pueblo" (1995 ; 29). A constituição, para Schmitt, tem um conceito absoluto que incorpora tanto a ideia de *ser* político quanto a normatividade do *dever ser* jurídico. Reside aqui o núcleo antiliberal da sua teoria constitucional. Em Negri, a compreensão é análoga, sendo junção de *ser* sociológico e *dever ser* normativo, sendo a *constituição formal* o documento escrito e seu aparelho legal; e a *constituição material* a formação e re-formação contínua das forças sociais (Negri,2005; 14).

o apresenta como um poder unitário que reside sobre uma base materialmente múltipla. Nesta visão, vê-se a instituição da representação parlamentar que unifica concretamente a vontade constituinte, que converte a multiplicidade difusa das individualidades em uma só iniciativa. A ausência de canais para sua expressão poderia neutralizar a manifestação da soberania, mas Sieyès, assim como a maioria dos formuladores deste conceito, submete a multiplicidade a uma instância de transcendência que a controla e unifica. A leitura de Negri recusa esta submissão da multiplicidade verificada na imanência à transcendência unificadora, reconhecendo na natureza do poder constituinte um fundamento inverso ao da soberania. Neste caso, seguindo a interpretação de Negri, o poder constituinte de Sieyès teria se submetido duplamente às imposições da transcendência: primeiro, ao assumir-se enquanto *nação;* em seguida, por submeter-se às formas institucionais de representação.

Se a soberania supõe representação e mediação, o poder constituinte negriano corresponderá à expressão imediata e direta da multidão. Se aquela se traduz em unidade, este expressa-se em multiplicidade. Neste sentido, o poder constituinte converte-se rapidamente a um "mínimo" de soberania quando assume uma forma nacional. Como bem afirma o autor, introduzindo-nos sua visão marcadamente antagônica-complementar da distinção entre soberania e poder constituinte,

> (...) a soberania como *suprema potestas* é evocada e reconstruída como fundamento, mas um fundamento oposto ao poder constiuinte: é um vértice, enquanto o poder constituinte é uma base; é uma finalidade cumprida enquanto o poder constituinte não tem finalidade; é um tempo e um espaço limitados e fixados, enquanto o poder constituinte é pluralidade multidirecional de tempos e espaços; é constituição formal rígida, enquanto o poder constituinte é um procedimento absoluto. Tudo, em suma, opõe poder constituinte e soberania – e, finalmente, o caráter absoluto a que ambas as categorias aspiram, pois o caráter absoluto da soberania remete a um conceito totalitário, enquanto o caráter absoluto do poder constituinte remete ao governo democrático. (Negri, 2002: 25)

Retrocedendo um pouco mais, já em Rousseau este hibridismo entre o múltiplo e o uno, entre a base e o vértice, apresentava-se na ideia de *vontade geral* e sua forma de expresão. A questão de Rousseau era: como fundamentar o princípio da ordem a partir da associação entre a multiplicidade de vozes e unidade de sua expressão? O drama desta conjugação rendeu ao genebrino a dupla e contraditória caracterização de democrata radical e arauto do totalitarismo: democrata pela admissão da totalidade dos

cidadãos na base da soberania; totalitário por reconhecer nesta totalidade uma unidade vertical e, mais do que isso, uma ilimitação de poder.

Na linguagem proposta por Negri, talvez não seja tão simples distinguir as consequencias últimas destas categorias concorrentes. Entretanto, se a pecha de totalitário é atribuída a Rousseau pelos apologetas do liberalismo, é curioso e instrutivo observar que Negri poderia dirigir a Rousseau uma crítica muito parecida, exatamente pela corrupção unificadora que propõe às características múltiplas da multidão. A recusa negriana da unificação soberana caminha próxima da visão de mundo liberal que identifica na soberania a supressão da liberdade individual e da autenticidade irredutível da personalidade subjetiva. A aposta na imanência radical que traz consigo uma disposição de recusa às determinações de *dever ser* remonta o rechaço da razão construtivista dos liberais.

É aqui que reconheço a ligação oculta que parece aproximar Negri de Schmitt. Se o filósofo alemão teve seu nome associado às vertentes mais autoritárias do conceito de soberania, esta leitura de sua reflexão parece herdeira da mesma parcialidade de que sofria a crítica liberal ao denunciar o caráter arbitrário e violento das teorias da soberania. Seguindo a rica tradição hegeliana da filosofia do direito, Schmitt também irá propor uma concepção sintética da soberania, admitindo em seu interior uma variedade de elementos que estão parcialmente presentes em Negri, mas organizados em condição de subordinação à manifestação da multidão. Negri apresenta-nos uma teoria da soberania completa e rica, mas assume-se como partidário exclusivo da sua dimensão imanente.

Desde Sieyès, esta dupla referência para se pensar a ordem – sob o signo da unidade de comando ou da multiplicidade de vontades - tem feito do poder constituinte uma arma teórica e de intervenção política importante e versátil. Ora usado como argumento legitimador de uma ordem imaginada, ora como argumento destruidor de uma ordem constituída, a discussão sobre o poder constituinte herdou da história da soberania a disputa pelo seu titular, ao mesmo tempo em que já surge como parte desta mesma história, trazendo consigo um potencial de intervenção e persuasão política ainda maior.

O poder constituinte surge como tentativa de consolidar o deslocamento da soberania dos reis para o povo. Enquanto a soberania não-popular poderia encontrar-se em disputa entre dois ou muitos candidatos à sua titularidade, o poder constituinte de Sieyès elimina a controvérsia quando já surge como entidade indissociável do titular. Se

a soberania pode ser mudada de mãos, seja pela herança ou pela conquista, o poder constituinte da nação será sempre uma capacidade intrínseca e inalienável desta, ainda que esteja submetida às ordens de um soberano usurpador. A ideia de poder constituinte confere ao princípio da soberania uma exigência de autenticidade e legitimidade que não lhe constava anteriormente. Será a busca da força desta autencicidade que abrirá, posteriormente, uma arena de disputas em torno dos conteúdos componentes do poder constituinte, bem como sobre seu próprio titular nominal. Como veremos, a "virada para a imanência" nas teorias da ordem pública vão provocar um debate sobre a qualidade específica do *demos* constituinte. Originalmente pensado como *povo,* irá assumir as formas de nação, classe operária, multidão, etc. Negri parece introduzir mais uma camada de distinções no seu esquema da soberania. Mesmo se olharmos para a dimensão da imanência e ali observarmos a ação da multidão, esta frequentemente não irá se apresentar enquanto pura substância informe, mas organizada sob um conceito que a unifica e define. A transcendência opera internamente à imanência pela simples designação dos atributos multitudinários.

A dedução da associação entre o *demos* constituinte (genérico) e cada um desses sujeitos constituintes (particular) irá assumir como legítimas uma série de características que lhe são próprias. A nação como poder constituinte irá rechaçar o poder dos conquistadores (Sieyès); a classe operária como poder constituinte irá fazer valer sua qualidade de verdadeira produtora da vida e assumirá o lugar da burguesia no controle estatal (Marx); a multidão, como base substancial de todas as formas já manifestas de contra-poder, apresenta-se como a multiplicidade insondável que destruirá toda ordem constituída e recusará a sua substituição por outro modelo de poder (Negri).

De fato, nem sempre as potencialidades contidas em um enunciado realizam-se imediatamente. A enorme novidade trazida pelo poder constituinte e sua promessa de ampliação democrática viu-se às voltas com a tentativa de sua restrição formal e substancial por parte do próprio criador, como veremos adiante. Negri reconhecia intencionalidade no movimento filosófico de Sieyès, afirmando que surgiria a partir dali um projeto de suprema importância que, nos séculos do Iluminismo, evitou que a multidão fosse entendida "*à la Spinoza, numa relação direta com a divindade e a natureza, como o produtor ético da vida e do mundo*" (Negri, 2005; 96).

Apesar disso, não há dúvida de que o conceito de poder constituinte inaugura na linguagem teórica e prática da política o deslocamento do olhar para a base do poder. Ao mesmo tempo, constrói-se a pressuposição da existência de uma unidade substancial

residente no *demos*, cuja expressão corresponderia à manifestação do poder constituinte no interior da ordem constituída. É claro que Negri recusa a ideia de que o poder constituinte possa reduzir-se a uma unidade substancial, mas não podemos negar que o advento histórico do conceito trouxe consigo esta pretenão de "captura" do elemento constituinte sob a ideia nacionalista: "*absorvido pelo conceito de nação, o poder constituinte parece manter, é certo, alguns aspectos de originariedade; mas é sabido que se trata de um sofisma e o conceito de poder constituinte é antes sufocado que desenvolvido no conceito de nação*" (Negri, 2002; 10)

Veremos que a unidade substancial da base democrática originalmente imaginada como essência do poder constituinte terá sua estrutura profundamente modificada pelo desenvolvimento posterior do conceito. Admitindo em seu interior a possibilidade de não-unificação ou da cisão, a nação originalmente una converter-se-á progressivamente em *movimento*. Esta evolução da compreensão da base societária do poder constituinte (o demos) está presente tanto em Carl Schmitt, em diversos dos seus textos, como estará formulada em todo seu esplendor multitudinário sob o conceito de potência[54] enunciado por Antonio Negri. De uma forma ou de outra, vemos já em Schmitt uma recuperação "à la Spinoza" da característica autopoiética e criativa do *demos*.

Esta particularidade do conceito de poder constituinte - a aura de autenticidade e legitimação que é capaz de conferir ao ordenamento que institui - fez do termo um poderoso instrumento de disputa política na modernidade. A partir de então, aquele que identifica o hiato entre poder constituinte e ordem constituída converte-se em espécie de porta-voz do poder constituinte, reclamando-o em nome de algo que ele entende ser a vontade legitima do povo. Sendo assim, é comum que vejamos a confusão e aparente contradição em intervenções como as de Sieyès que, ao formularem o conceito e o

[54] A utilização dos dois termos - "unidade" e "potência" - é importante para marcar a diferença entre Schmitt e Negri, bem como a adjetivação "substancial" também o é para apontar o elemento comum entre ambos que tange o pensamento acerca deste conceito, ou seja, aquele que afirma existir a possibilidade de uma ordem política pautada em uma vontade que emana do povo, ainda que esta possa ou não ser lida sob o registro da idéia de unidade e indivisibilidade típicas do conceito de soberania schmittiano. Schmitt e Negri distanciam-se quanto ao caráter de unidade (Schmitt) e potência (Negri) do poder constituinte, mas concordam que ele manifesta-se como expressão substancial de um povo (Schmitt) ou multidão (Negri). A expressão substancial da imanência, seja qual for sua concepção, requer a eliminação das dissociações liberais entre *ser* e *dever ser*, politizando a ordem jurídica na medida em que se reconhece esta continuidade. O *dever ser* abandona o horizonte da neutralidade liberal e desce à substancialidade da imanência.

evocarem contra uma ordem – neste caso, o absolutismo francês –, tragam com ele o que supõem estar contido no elemento substancial da sua base.

Este fenômeno, quando presente no discurso em favor do poder constituinte, efetua o que chamo aqui de "fechamento" do conceito. Evocar o poder constituinte acompanhado da inferência do seu conteúdo é retirar-lhe do lugar de fundamento da ordem para auto-atribuir-se a condição de intérprete da sua expressão. É desta constatação acerca do problema da ausência de evidência que indique correspondência entre poder constituinte e ordem constituída que surgem as condições para se pensar a articulação entre *parte* do demos e aquela figura controversa que, alçando-se acima da ordem em vigor, articula em linguagem política as características substanciais daqueles que representa: o soberano. A irresolução essencial que constitui sua identidade democrática parece exigir a presença de uma figura que lhe sirva de representante. É esta exigência de representação que Schmitt examina a partir do que chamou de "*os dois princípios políticos-formais*".

De uma maneira ou de outra, as várias matrizes que pensaram o poder constituinte depois de Sieyès precisaram produzir uma relação necessária de mediação entre este poder e a ordem (a ser) instituída. Aqueles que negaram estabelecer este nexo, acabaram por esterilizar o seu potencial de ampliação democrática. Neste sentido, tanto as manifetações do liberalismo radical quanto a concepção negriana de poder constituinte têm dificuldades de imaginar concretamente a conversão de suas visões de mundo em intervenção política sem que precisem introduzir em seu discurso, inadvertidamente, uma agência que não se identifica com a própria sociedade. Acaba-se, por fim, recaindo numa das armadilhas que visam conter ou desnaturar a ação do poder constituinte pela via da sua definição substantiva.[55] No caso do liberalismo, esta captura torna-se flagrante pela assunção de um princípio individualista universal, pela

[55] Dos três modos de captura do poder constituinte: "*para uns, o poder constituinte é transcendente face ao sistema do poder constituído: sua dinâmica é imposta ao sistema a partir do exterior; para um outro grupo de juristas, o poder constituinte é, ao contrario, imanente, sua presença é íntima, sua ação é aquela de um fundamento; um terceiro grupo de juristas, por fim, não considera o poder constituinte como fonte transcendente ou imanente, mas como fonte integrada, coextensiva e sincrônica do sistema constitucional positivo*". (2002; 12) Sua crítica a Schmitt será justamente pelo entendimento da imanência integrada à transcendência do poder constituinte. A perspectiva sintética schmittiana propõe uma sincronia entre a base e a soberania, compondo um aparelho de soberania que não possui um centro constante, por vezes tornando-os indistinguíveis, enquanto é justamente o antagonismo entre os dois pólos que interessa a Negri.

anunciação da universalidade do direito de propriedade e pelos mecanismos de contenção da ingerência democrática.

3.1. Crises da soberania

A soberania tem sofrido revezes importantes no campo teórico que parecem evidenciar sua insuficiência para a compreensão do poder político no ambiente social e intelectual da modernidade. Se a tradição ocidental frequentemente aproximou o conceito de soberania do soberano monárquico, é bem verdade que os acontecimentos históricos que derrubaram o antigo regime favoreceram o declínio do conceito de soberania, o que não ocorreu em sincronia exata com a criação de novas modalidades de se conceber filosoficamente o poder. As proposições que procuraram deslocar o ponto de apoio monárquico da soberania para uma "base ampliada" (democrática) como modo de ajustar-se ao problema tipicamente moderno da emergência da opinião pública e da complexificação da sociedade civil apresentaram, pouco a pouco, a carência de definição do que seja o sujeito "democrático".

A queda do antigo regime anunciou um deslocamento do centro de produção sobre o poder do Estado para a sociedade. Vemos o reflexo deste movimento em diversos autores que trataram da soberania a partir de Hobbes de modo que, já a partir de Rousseau, observamos não mais um fundamento democrático para a soberania, mas uma soberania que atua ela mesma democraticamente, cuja unidade da vontade emana de uma pluralidade de cidadãos. O problema da ampliação da base democrática inaugura uma nova preocupação sobre o tema da soberania, até sua resolução provisória sob a ideia de poder constituinte. * [CCT] O advento do poder constituinte criou um debate paralelo à velha controversia sobre os apanágios e limites do soberano. Agora a discussão giraria em torno dos limites da ação constituinte popular e, mais do que isso, sobre quem deve constituir o corpo de cidadãos.

O desenvolvimento da reflexão sobre o lugar do *demos* na configuração de um modelo adequado de soberania, muito impulsionado pelos desenvolvimentos históricos que se precipitavam a Europa, culminou com a criação de um conceito que seria capaz de inverter o sentido do poder: de um modelo vertical-descendente, criava-se, pela ideia de poder constituinte, uma visão de um poder ascendente. Mas Sieyès, neste momento de forte inflexão do pensamento político, propõe algumas medidas de cautela que inibem a própria expressão desimpedida da sua criatura. O abade, apesar da estrondosa

mudança que anuncia, ainda permite em seu interior a permanência de resíduos de uma forma tradicional de se pensar a política.

A novidade da chamada ao *demos* trazia consigo a permanência de certos elementos do racionalismo jusnaturalista. Sieyès aliou em seu discurso o apelo aberto a uma nação para que se manifestasse e constituisse a sua própria ordem, mas o faz apostando em elementos absolutos que, por serem oriundos da ordem natural, estariam colocados em posição de intangibilidade. Ao determinar quais são os elementos ontológicos constitutivos da ordem pré-constitucional, Sieyès admite alguma forma de transcendência imaterial – a transcendência das leis naturais - e retira da soberania do povo a capacidade de decidir questões tais como a da propriedade e a da monarquia. Além disso, permanece igualmente inalterado o conceito liberal de indivíduo como fundamento da sociedade, o que indica a manutenção de elementos que da visão de mundo liberal que são transportados para dentro da constituição dos franceses. Vejamos a pequena história que ele nos conta da origem de uma nação:

> Mais puisqu'il faut toujours être clair, et qu'on ne l'est point en discourant sans principes, nous prierons au moins le lecteur de considérer dans la formation d'une société politique trois époques, dont la distinction préparera à des éclaircissements nécessaires. *Dans la première on conçoit un nombre plus ou moins considérable d'individus isolés qui veulent se réunir*. Par ce seul fait ils forment déjà une nation : ils en ont tous les droits; il ne s'agit plus que de les exercer. *Cette première époque est caractérisée par le jeu des volontés individuelles*. (Sieyès, 2002 ; 51 – grifo meu)

Apesar da filiação a uma antropologia individualista-liberal, sua contribuição para a teoria da soberania está no advento do seu atrelamento ao conceito de nação. Na prática, a ideia de uma soberania nacional exige a definição da forma de expressão desta soberania, bem como o conteúdo que ela deva expressar. Se a teoria do poder constituinte de Sieyès é híbrida por admitir uma dualidade do fundamento imaterial da ordem – as leis naturais (pré-sociais / individuais) e a nação -, ela avança na construção de uma teoria contemporânea na medida em que reconhece, ainda que parcialmente, a característica sociológica da imanência. Este mesmo reconhecimento poderia ser precariamente identificado em Rousseau, apesar das suas formulações que confudem o *parti pris* sociológico com o universalismo tipicamente iluminista. O fato é que o movimento intelectual de Sieyès anuncia não mais um povo abstrato, mas uma nação concreta, dotada de referências históricas partilhadas e uma experiência socio-cultural comum.

Algumas veredas abrem-se diante da constatação do elemento imanente do poder político. Examinaremos adiante, com maior cuidado, duas delas. Carl Schmitt e Antonio Negri, com visões aparentemente polares sobre a relação da soberania com o poder constituinte, convergem na preocupação de enraizar o poder político num fundamento concreto - é verdade que percorrendo caminhos diferentes -, e na preocupação em manter o seu sujeito em permanente condição de indefinição. O poder constituinte, tanto em Negri quanto em Schmitt, por não serem atributos de nenhum portador específico, sustentam-se como plena abertura e potencial radicalidade transformadora. Em Schmitt, a caracterização do poder constituinte exige sua articulação com a instância de soberania, ao passo que Negri irá imaginá-los em permanente conflito, de modo que o processo de declínio da soberania associa-se diretamente com a ascensão do poder constituinte.

3.1.2. Sieyès: Do povo à nação

A "descoberta" do poder constituinte foi decisiva para a reformulação contemporânea do conceito de soberania e sua harmonização com o pensamento democrático mais recente, voltado ao problema político da vontade das maiorias numa ordem social em que as massas populacionais e urbanas são os personagens principais. A inflexão aplicada à trajetória do desenvolvimento histórico do pensamento político a partir da invenção do "vocábulo" *poder constituinte* foi decisiva para o necessário *aggiornamento* da velha noção de soberania. Aos entusiastas das teorias dos atos de fala, não há dúvidas de que a participação de Sieyès no processo francês imprimiu na linguagem política uma novidade profunda, possivelmente sem maior na história do pensamento político moderno. Carl Schmitt identificará este novo elemento como o substituto histórico de Deus, dando seguimento ao processo de secularização da soberania outrora divina ou monárquica.

O advento do poder constituinte opera uma série de modificações na forma de se conceber a soberania e nos faz herdeiros de uma ampliação das possibilidades de se remontar a interação entre o componente concreto da soberania (o homem ou o conjunto de homens que a detém) e a sua fonte imaterial (seu titular metafísico, tais como *o povo* ou *Deus*). A criação de Sieyès, contudo, inscreve-se com clareza na tradição político-

filosófica francesa, sendo herdeira de um modo tipicamente rousseauniano de operar a relação entre essas duas esferas da soberania.

Como vimos anteriormente, o aparelho de soberania proposto por Rousseau opera uma clara distinção entre seu conteúdo metafísico ou imaterial – a vontade geral, associada à ideia de povo – e seu intérprete concreto – o legislador, capaz de aliar saber técnico-legislativo e o desinteresse típico dos republicanos virtuosos. Em Rousseau podemos estabelecer ainda uma terceira dimensão concreta da sua engenharia conceitual – o governo -, que funciona como cristalização das emanações da democracia popular, mas prefiro, por ora, deixá-lo apenas assinalado.

Mantendo esta distinção inicial entre a metafísica/imaterialidade e a concretude/materialidade da soberania, parece-me razoável afirmar que a grande transformação conceitual que o raciocínio sobre este tema sofre a partir do advento do poder constituinte de 1789 consta principalmente na afirmação do princípio da identidade nacional, tendo no anúncio da *nação* como a nova titular da soberania o seu ponto de inflexão. Ao propor a substituição do termo *povo* – conceito clássico das formulações modernas de soberania, cuja referência remete ao *popolo* romano – por *nação,* Sieyès dá um passo além de Rousseau no movimento iniciado pelo genebrino em favor da configuração da integridade substancial da base democrática da ordem. Antes de partirmos para um detalhamento desta aproximação, é importante assinalar as significativas diferenças entre Rousseau e Sieyès quanto ao tema da representação.

Em Rousseau a soberania reside no *demos*, o que também ocorre em Sieyès. O que claramente os distingue é, em primeiro lugar, o tema da representação/mediação da expressão soberana democrática e, em segundo lugar, a própria mutação conceitual do titular do poder soberano. No primeiro aspecto, Rousseau defende uma expressão imediata e direta do povo enquanto soberano, ao passo que Sieyès, apoiando-se num senso de praticidade, entende que a única forma viável da expressão do titular da soberania é pela via representativa.

Sobre o segundo ponto, mais importante pra nossa análise, afirmo que a transição do *povo* rousseniano para a *nação* de Sieyès implica uma reorganização do comprometimento substancial da soberania, bem como um deslocamento da imaterialidade soberana de um lugar metafísico a outro. Em Rousseau, a designação da *vontade geral* como a expressão própria do soberano traduz uma perspectiva fraca a respeito do conteúdo que o constitui. Há uma derivação romântica do rousseauísmo que confere ao *povo* determinadas características particulares, mas esta interpretação não é

inequívoca nem isenta de contradições importantes. As leituras mais "liberais" de Rousseau, identificando no filósofo um argumento prioritário em favor da liberdade individual, apontam o sentido oposto. São estas que tomo por referência aqui, para melhor notarmos a gradação mantida entre o filósofo do Contrato e Sieyès.

Nestas leituras "liberalizantes" de Rousseau, o *povo* e sua *generalidade* (o povo como coletivo "genérico") supõe um nível de universalidade para as decisões e deliberações que nos permite, em última análise, conceber a imagem de uma *vontade geral* universal, bem como de um *povo* que não conheça limites geográficos e pode ser conceitualmente assimilado a uma noção tipicamente liberal e abstrata de sociedade civil. As leituras "kantianas" de Rousseau, nesta linha, tal como a clássica interpretação de Ernst Cassirer, apontam com especial ênfase para este caminho universalizante da soberania na medida em que esta deriva de uma adesão coletiva ao imperativo da liberdade republicana. Em *A Questão de Jean-Jacques Rousseau,* Cassirer afirma-nos esta estreita colinearidade entre Rousseau e Kant, revelando o potencial universal da vontade soberana e, por conseguinte, o esvaziamento da substância do seu titular que o aproxima de um cosmopolitismo ao mesmo tempo em que o afasta de uma perspectiva nacionalista:

> Kant demonstra um ponto de vista e uma mentalidade rousseauístas quando considera o maior problema da espécie humana a construção de uma sociedade civil que administra universalmente o direito, e quando vê a história da espécie humana em seu conjunto como a execução de um plano oculto da natureza para realizar uma constituição internamente perfeita e, com este objetivo, também externamente. (Cassirer, 1989; 41)

Indo além da afirmação do *povo* como titular concreto da soberania, temos no filósofo de Genebra a definição dos termos constitutivos da vontade soberana. Tais termos, ainda dentro de um paralelo kantista, equivalem ao procedimento de abandono da vontade particular em favor de uma perspectiva de vontade *geral*. O *geral* assim define-se pela sua derivação da razão tipicamente republicana, cuja virtude não é associada à existência particular de um povo, mas reivindica tal qualidade em qualquer lugar ou circunstância[56]. Ainda segundo Cassirer é possível afirmar que no autor do

[56] É verdade que a interpretação kantianizada de Rousseau favorece minha argumentação em benefício de uma continuidade gradual entre ele e Sieyès no que toca o tema do sentido "popular" da soberania. Há de se destacar, contudo, que as versões interpretativas que o definem como irracionalista – tal como o Rousseau recepcionado pelo romantismo alemão – parecem fazer do genebrino o verdadeiro enunciador do sentido de *poder constituinte*. A expressão

Contrato não há uma ética do sentimento, mas uma forma mais categórica da pura ética da *lei* anterior à formulação de Kant: "[em Rousseau] *a lei é chamada de a mais sublime de todas as instituições humanas. É uma verdadeira dádiva do céu por força da qual o homem aprendeu em sua existência terrena a imitar os mandamentos invioláveis da divindade"* (Cassirer, 1989; 93). Desde Kant, os aparelhos de soberania do Iluminismo decorrem de uma afirmação transcendental e auto-suficiente da razão, entendida como a conexão do homem com a vontade divina.

Ao assumir os termos do poder constituinte, na linguagem inaugurada pelos franceses em 1789, a ideia democrática da vontade geral politiza-se – ou seja, passa a reconhecer oposições e antagonismos que habitam e circulam no interior da base democrática. Ainda que a detecção das possíveis cisões na base não sejam *ainda* associadas a uma perspectiva verdadeiramente dinâmica[57] de poder constituinte, a política comparece por meio da disputa conflagrada em seu interior. Em Sieyès, o argumento democrático formula-se em termos explicitamente nacionalistas, exigindo, portanto, o privilégio de um elemento substancial que qualifique a nação como um povo dotado de especificidade ético-política. Se em Rousseau o "povo" é uma definição topológica – o conjunto de cidadãos, a reunião dos sujeitos genéricos, a base da pirâmide -, em Sieyès o sentido do "povo" reveste-se de caráter étnico, converte-se em "nação".

A transição teórica apresentada por Sieyès, consolidada sob o conceito de *poder constituinte*, exige a compreensão desta nova interação proposta entre o elemento transcendental da ordem e o elemento imanente que "fecha"/"limita" a decisão soberana, ao mesmo tempo em que se articula com a ideia de liberdade, associada à promessa do reencontro do seu titular (a nação) consigo mesmo no interior da ordem pública que institui livremente (o Estado-nação). Aparece aqui o princípio democrático

---

radical do poder consituinte recalcitra em organizar-se em bases de uma razão universalista. Ou seja, as versões irracionalistas de Rousseau o colocam não como um degrau anterior à formulação de Sieyès, mas como o fundador de um conceito que só posteriormente será apresentado pelo abade – independentemente das suas divergências quanto ao tema da representação. Como veremos, a criação de Sieyès, se está para além da nada negligenciável designação do conceito, consiste na compreensão definitiva de uma substancialidade nacional que poderia já ser identificada no *povo* que os românticos identificavam na titularidade da *vontade geral*. Na minha proposta, contudo, Rousseau representa um pensamento que traz com maior força a participação da razão universalista no processo decisório.

[57] Sieyès é um monarquista, mas também um legitimista que fundamenta o poder do rei segundo a crença no seu direito natural de governar. Neste sentido, o poder constituinte é naturalmente estático, mas encontra-se também inativo, devendo tornar-se ativo dentro do propósito de instituir a ordem adequada à vontade nacional.

schmittiano, que compreende a democracia como identidade entre governantes e governados. As definções próprias do povo, em Sieyès, servirão de elemento "limitador" da expressão soberana, ainda que estas "limitações" sejam invisíveis ao soberano. Talvez o melhor termo a ser usado aqui não seja "limitação", que sugere a ação de uma força que constrange a ação livre, mas sim "circunscrição": a materialidade do *demos* circunscreve os termos da ação do soberano. A comunidade política deve ser entendida como um complexo que admite oposições e cisões em seu interior, mas que deve conter nas suas diretrizes constitucionais os termos dessas mesmas cisões. Caso contrário, a unidade política divide-se e a instância de soberania deixa de sê-lo.

Nem em Rousseau, nem em Sieyès, a ideia de soberania pode ser expressa em termos de plena liberdade ou "arbítrio", dadas as restrições ao soberano impostas pela imanência. Em Rousseau, a soberania encontra-se, de um lado, *substancialmente limitada/circunscrita* pelos desígnios da razão – não sendo, portanto, arbítrio do seu detentor; por outro lado, vê-se *formalmente limitada/distorcida* pela necessária expressão de seu conteúdo pela boca do legislador. Em Sieyès, a soberania está *substancialmente limitada/circunscrita* pelas características sociológicas nação e *formalmente limitada/distorcida* pela representação da nação na forma do "terceiro estado" reunido em assembleia[58].

No *Qu'est-ce que le Tiers État*, Sieyès ultrapassa a mera tentativa de outorgar ao terceiro estado uma maior parcela de poder (até então definida em 1/3 dos votos dos Estados Gerais), indo bem além: passa a assumí-lo como detentor legítimo de toda a soberania política. Editado em fevereiro do ano da Revolução, a brochura conhecerá a sua efetividade alguns meses depois, em Junho do mesmo ano, quando o terceiro estado reconhecerá a legitimidade de se auto-instituir Assembléia Nacional. Note-se que a defesa do poder constituinte em Sieyès é eminentemente revolucionária[59], pois reclama

[58] Interessante observar que a limitação/circunscrição é uma interferência da materialidade do *demos* sobre a expressão dele próprio enquanto soberano. O *demos* não pode expressar-se senão dentro das suas próprias condições de existência, não podendo legiferar um *dever ser* em desacordo com seu *ser*. Já a limitação/distorção, termo que uso deliberadamente, indica a hipótese de um ruído ou descontinuidade entre a vontade do *demos* e sua representação por meio de assembleia ou porta-voz.

[59] A revolução proposta por Sieyès é o retorno da Nação à sua origem de soberania e liberdade, usurpada pelos povos germânicos que se tornaram a elite política após a submissão dos gauleses que já habitavam aquele território e cujos descendentes seriam em sua época, majoritariamente, os membros do terceiro estado. Temos uma espécie de movimento circular que determinaria, ao mesmo tempo, uma revolução e uma restauração. Sieyès é um monarquista, mas também um legitimista que fundamenta o poder do rei segundo a crença no seu direito natural de governar.

a ação de um poder que repousa sobre a nação e está fora da ordem política estabelecida. Há o reconhecimento de uma descontinuidade entre o caráter nacional francês e a ocupação estrangeira das instâncias institucionais da soberania. A verdadeira nação reside no terceiro estado e seu dever político é constituir-se em novo soberano. Persiste, contudo, a dificuldade de acomodar as distintas concepções de soberania herdadas da filosofia política moderna com a novidade do poder constituinte, que não pode ser reduzido a mera tradução democrática do conceito outrora formulado por Bodin. A invenção do poder constituinte é uma operação que indica um movimento conceitual de dimensões tectônicas: ela desloca – não integralmente, mas parcialmente - para o campo da imanência o elemento imaterial do poder político antes identificado com a razão, Deus ou natureza. O princípio ordenador passa a residir na essência substancial do povo. De Rousseau a Sieyès - *malgré* as distintas concepções da mediação necessárias para a expressão da soberania -, a razão divinizada – ainda presente em Rousseau - cede espaço à imanência de uma nação dotada de características substanciais.

Esta nação que se faz representar através da delegação de poder é descrita por Sieyès como a origem de tudo. Sua vontade é por definição a própria lei, o que eximiria o poder constituinte, a princípio, de qualquer confirmação substantiva externa para sua validação. Mas aqui o abade contradiz a si próprio. Ao mesmo tempo, de acordo com Sieyès, ainda que a nação seja tudo, antes e acima dela existem os direitos naturais. A dificuldade de se compatibilizar a exigência objetivizante dos direitos naturais (frequentemente associados aos imperativos da razão ou desígnios divinos) com um princípio político de liberdade da imanência como o *pouvoir constituant* tem apontado para diversas soluções no âmbito do pensamento político. A que ora nos interesa passa pelos autores em questão e, a partir deles, desembarca no ambiente contemporâneo das formulações da interação entre democracia e soberania no século XX.

Como compatibilizar a existência ilimitada de um poder que repousa num conjunto *particular* de cidadãos com as exigências substantivas impostas pelo direito natural? De um lado, a ilimitação do poder constituinte que lhe confere o sentido de liberdade choca-se com as limitações das chamadas *leis naturais*: a "ilimitação" é restrita ao espaço demarcado pelo que é natural/racional. Do outro lado, a "ilimitação" do poder constituinte choca-se com a necessidade de circunscrição imposta pela

---

Sieyès parece propor ao poder constituinte a realização de um direito natural do qual ele mesmo

realidade social: a "ilimitação" do soberano é moldada nos limites sociológicos da nação, não podendo decidir algo que lhe contradiga. A investigação do comparecimento destes dois componentes da soberania contemporânea num contexto de hegemonia do argumento democrático exige que tomemos como ponto de partida um autor como Sieyès. O abade, ao mesmo tempo em que exige a premência formal do poder constituinte enquanto capacidade de instituição livre da ordem pública pelo seu portador, aponta duas fontes concorrentes de legitimação do poder: a razão transcendental e a nação concreta.

A razão transcendental invoca o argumento do direito natural. Este nos mostra a necessidade de consultar a maioria da nação francesa para assim fundar a ordem política: ele exige a evocação do poder constituinte. No entanto, é flagrante o paradoxo na teoria do deputado francês. Sua proposta, ao mesmo tempo em que é revolucionária, é também restauradora de uma ordem monárquica específica. Talvez resida aqui o ponto crítico da teoria do poder constituinte de Sieyès, pois o autor identifica no direito natural o direito do governante, do rei que, como "primeiro cidadão", está ungido pelo direito natural de governar e exprimir o interesse da nação. Mas não só. O poder constituinte deve também cumprir a determinação natural que prevê a existência da propriedade. Não há ainda a formulação de uma soberania aberta, e sua pretensa capacidade de definir a ordem é atravessada pelas determinações divinas e nacionais.

Tanto a propriedade é relevante no raciocínio deste autor que sua dedução sobre os portadores individuais do poder constituinte os identifica como os membros economicamente ativos da sociedade – em última análise, os contribuintes. Sieyès restringe a relação entre cidadãos e cidadãos elegíveis para a Assembléia Nacional, eliminando a possibilidade de concebermos um poder constituinte igual e co-extensivo ao corpo de homens a ele subordinados, mas vemos aqui um poder originário que se limita aos cidadãos "produtivos"[60]. Este aspecto é bem enfatizado no primeiro capítulo em que Sieyès define o terceiro estado como uma "nação completa" justamente por levar o fardo de toda a vida produtiva. Vê-se aqui o contrabando de uma visão de mundo para o interior da constituição nacional, escondendo sob a capa da imanência uma petição de princípio econômica.

---

se propõe intérprete.

[60] Sieyès limita-se a tomar como "produtivos" os cidadãos detentores dos meios de produção e os contribuintes e não, como consagrado posteriormente pelo marxismo, os produtores e trabalhadores propriamente ditos.

O poder constituinte parece converter-se em fiador de uma ordem cuja substância origina-se prioritariamente a partir de uma inferência transcendental – a partir da razão e das leis naturais – e não de sua base substancial nacional. No limite, o poder constituinte rebaixa-se à condição formal de intérprete das leis naturais. A nação, sua titular, contudo, credencia-se a tal posto na imanência da vida laboral e produtiva, suturando a desconexão entre a sociedade e as instituições políticas que se encontravam sob poder da elite aristocrática. A potencialidade criativa do poder constituinte capaz de traduzir-se em versões normativas do *dever ser* restringe-se aos limites étnicos do *ser* nacional, os francos. Desta feita, fecha-se a possibilidade de se pensar o poder constituinte como movimento permanente do *demos.* Ainda que haja a identificação de uma cisão na base da sociedade, esta cisão não pode reconfigurar-se indefinidamente. O poder constituinte é detido pela nação francesa. O sentido "sociológico" da nação como "classe laboriosa" é aqui bastante claro, ainda que não exclua de sua caracterização o elemento étnico franco. A empreitada pela reunião da cidadania civil (sociológica) com a cidadania política na nação francesa leva em conta, portanto, um elemento substancial *não puramente sociológico* para definir o titular do poder constituinte[61], mas aponta para a existência de uma comunidade de sentido com fundamento étnico, a nação.

A nação é descrita como o próprio terceiro estado que, por desempenhar toda a atividade produtiva e todas aquelas outras necessárias à manutenção do povo francês, é ela mesma o povo. Representando uma fração minoritária deste corpo social, o primeiro e o segundo estados – o clero e a nobreza, respectivamente - acabam por se colocarem fora da nação. Ao escaparem da ordem comum e gozarem de privilégios, estes estados passariam a compor um povo à parte da nação francesa, pois o que define uma nação é justamente a igualdade de cada cidadão frente à lei comum. Os privilegiados dos estados superiores não são iguais perante a lei e, portanto, são outra coisa que não a nação. Sendo assim, não faz sentido que o terceiro estado, a própria nação e verdadeiro

[61] Algumas décadas adiante, em 1843, a formulação que propunha o nexo estritamente "sociológico" entre classe social e poder político seria posta nos escritos de juventude de Karl Marx. Na sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, inaugurando uma linhagem de reflexão que propõe uma leitura do princípio constituinte a partir das classes sociais, Marx reconstrói a referência universalista das teorias da soberania a partir da sua desvinculação do princípio étnico-nacionalista. O universalismo marxiano estrelado pelo proletariado recém-descoberto não deve ser tomado como um retorno ao kantismo (ou Rousseau), pois sua enunciação pressupõe a superação progressiva do elemento *particular* da soberania, efetuada ao longo do processo histórico. A proposta do internacionalismo proletário decorre exatamente desta superação do elemento nacional em favor do fundamento sociológico da soberania popular.

titular do poder constituinte, seja sub-representado no interior dos Estados Gerais, cuja ordem política a que pertence é completamente estranha à vontade da própria nação. Esta, apenas formalmente representada nos Estados Gerais, não poderia alterar a constituição vigente participando das instâncias constitucionalmente estabelecidas. A condição para a elaboração da constituição legítima passa pela consulta direta ao poder constituinte, sem a mediação das instâncias já constituídas. Como afirma o revolucionário,

> Um corpo submetido a formas constitutivas só pode decidir alguma coisa segundo a Constituição. Não pode dar-se outra. Deixa de existir a partir do momento em que se move, que fala, atua de forma diferente das que lhe foram impostas. Os Estados Gerais, mesmo quando reunidos, são incompetentes para decidir sobre a Constituição. Este direito pertence unicamente à nação, independente, não cansamos de repetir, de qualquer forma e qualquer condição. (Sieyès, 2001: 55)

A condição para que Sieyès conceba a possibilidade real de uma vontade comum à "nação" está no fato desta categoria sociopolítica ser um esforço de abstração formal, uma construção utópica onde todos os indivíduos estão igualmente representados e partilham de interesses comuns suficientes para a elaboração de uma constituição legítima. Uma vez estabelecido, o elemento de totalidade inerente à categoria "nação" encobre quaisquer possibilidades de conflito e, portanto, dispensa qualquer preocupação com a legitimidade da norma constitucional instituída por ela. Tanto a nação é por definição uma unidade que,

> A partir do momento em que uma parte reclama, não há mais conjunto; e se existisse, como é que ele [poder constituinte] poderia julgar? Assim, não mais haveria constituição em um país desde o momento em que surgissem problemas entre suas partes, se a nação não existisse independente de qualquer regra e de qualquer forma constitucional. (Sieyès, 2001: 52)

Vemos que, apesar da afirmação da unidade nacional como fundamento, o poder constituinte surge, na prática, de uma contradição na realidade política. O poder constituinte só pode definir-se em nome de uma unidade que lhe serve de origem – a nação – caso reconheça a vigência de uma ordem que não lhe corresponde. Para que ele possa pronunciar-se politicamente, assumindo a posição da nação, deve posicionar-se contrariamente à constituição vigente com a qual estáem desacordo. Ao mesmo tempo em que seu potencial político revela-se na luta contra os usurpadores do poder nacional, encerra-se logo em seguida, no momento em que se obtém a normalidade da

correspondência entre poder constituinte e constituição. O poder constituinte anunciado por Sieyès só age mediante o reconhecimento de uma descontinuidade entre ele mesmo e a norma constitucional. Ao recuperar a conexão com a constituição, sua razão de ser deixa de existir. Vemos aqui a discussão "teológica" do poder constituinte como elemento fundacional da nação, mas não como movimento permanente. As teorias do poder constituinte como movimento permanente serão possíveis apenas com a superação do seu aprisionamento na forma política estatal, o que também será uma recusa da teologia do poder constituinte[62].

Depois de Sieyès, a pergunta pelo sujeito da soberania em contexto democrático exigirá a evocação do conceito de poder constituinte. Mas esta associação entre democracia e poder constituinte é tão-somente preliminar e insuficiente para entendermos a enorme variedade de conceitos de democracia e as diversas concepções de poder constituinte que foram produzidas ao longo do século XX. Mais do que pensar a soberania em contexto democrático, devemos pensar a soberania em contexto de poder constituinte. A democracia é anterior à formulação de ambos os conceitos, e a formulação do poder constituinte pressupõe a ideia de soberania. Se diante da formulação da soberania a democracia comparece como conceito conexo, ao falarmos de poder constituinte, a democracia aparece como correlato – ou mesmo como sinônimo. Diante deste contexto de relativa indefinição sobre os sentidos empregados nas ideias de soberania e poder constituinte, muitas vezes tomadas como indistintas em contexto democrático, proponho a investigação de duas concepções político-filosóficas da interação entre soberania e poder constituinte na contemporaneidade. A partir deste exercício analítico espero definir alguns critérios para a compreensão da justa interação entre estes conceitos, chamando a atenção para minha proposta inicial de procurar indicar que o tema da soberania passou por uma série de reformas e releituras, mas mantém sua importância na medida em que preserva em si a condição epistemológica da filosofia política: a referência necessária ao elemento transcendental à ordem,

[62] Spinoza opera a aniquilação da teologia por um método que inverte a lógica habitual; ao invés de simplesmente negá-la, afirma o teológico como coextensivo à natureza, atribuindo a Deus o lugar da imanência. Este postulado, por si, retira a possibilidade de conceber Deus em vista de concepções teleológicas do mundo, tais como concebia a teologia até então. Spinoza combate a teologia tradicional ao negar um Deus *ex nihilo*, ao mesmo tempo em que o concebe como substância única e infinita, como causa imanente a todos os efeitos. Negri partilha desta concepção não-teológica do poder constituinte que integra-se à ordem que ele constrói permanentemente.

especialmente à ordem democrática. A transcendência é um operador cognitivo fundamental da teoria política, ainda que as formulações do campo possam recusá-la.

Para esta discussão utilizarei prioritariamente as incursões teóricas de Carl Schmitt e Antonio Negri, com referência ocasional a outros autores que tratam o tema com propriedade, tal como Michael Foucault e Giorgio Agamben. Para pensar a interação entre os elementos transcendentais e imanentes que constituem as concepções de democracia, proponho uma breve recuperação da possível dissociação semântica que pode interpor-se entre a ideia de soberania e a de poder constituinte. Se é verdade que a discussão bodiniana aponta para a soberania em sentido sintético – abarcando na sua semântica tanto o sentido de *arché* (princípio e fundamento) quanto de *cratos* (poder), acredito na persistência destes sentidos no interior das concepções de soberania que surgem posteriormente, no fluxo da ideia de poder constituinte.

3.2. A exceção e a visibilidade do soberano: a (de)cisão e o *demos*

Se a ideia de soberania evoca o sentido de estabilidade e aponta para a questão do fundamento ou princípio (*arché*) da ordem, o poder constituinte incorpora ao vocabulário político-democrático uma noção clara de movimento (*dynamis* ou *kynesis)* e criação (*poiesis*). Veremos que as novas formulações da soberania serão, sob a interferência necessária da ideia de poder constituinte, um exercício de articulação das partes rígidas da soberania-fundamento aos componentes maleáveis do poder-constituinte-movimento. Apesar das grandes distâncias que separam os autores em questão, o objetivo principal aqui reside na demonstração de uma necessária conexão conceitual entre a *arché* e a *dynamis* no interior das formulações contemporâneas de soberania. Não serão incomuns a associação das ideias de soberania e poder constituinte aos momentos de crise e transição histórica acelerada. Cabe, contudo, compreendê-los na condição de estabilidade e permanência, pois a manutenção da sua condição de fundamento da ordem o exige.

Os novos *aparelhos de soberania,* no contexto da expansão das democracias de massas, com suas virtudes e impasses, encarregam-se de atualizar a reflexão política ao passo que abrem espaço para uma crise da própria política enquanto campo epistemológico autônomo. Tal crise tem por base o abandono progressivo do conceito de soberania em favor de conceitos correlatos ou anexos – ainda que distintos - , como

os de “governo”, “razão de Estado”, etc., que passarão a rivalizar entre si e disputar suas capacidades de intervenção e rendimento analítico. A política viu-se ameaçada pela ciência da administração ao longo dos últimos séculos, recuperando ocasionalmente seu *status* nos contextos de movimentação histórica – revoluções, crises, guerras, etc. A ideia de poder constituinte contribui com a re-politização da ordem jurídica através da capacidade de colocar-se em evidência como um lugar de disputa, onde estão disponíveis as infinitas possibilidades de intervenção e criação jurídica-institucional. Diante da irresolução a este respeito, o caráter concreto da soberania reassume o lugar do político e arroga-se a condição de transcendência. Neste momento, quando a base substancial do aparelho de soberania encontra-se cindida, a *captura* do seu elemento identitário é operado pela instância de soberania. Tanto Negri quanto Schmitt fazem uma leitura parecida desta interação, sendo que Schmitt não essencializa moralmente os dois lados da operação constituinte. Negri recusa o momento da *captura* de determinado elemento identitário que se converterá fundamento substancial, pois o poder constituinte deve ser preservado em sua característica de *movimento* permanente, não sendo a multidão que o impulsiona redutível a uma unidade. Schmitt identifica na interação soberania-*demos* a necessidade de um elemento mediador. No filósofo alemão, a ideia de movimento será introduzida como elemento político que cinde as identidades que compõem a base.

A ideia de que os conceitos fundamentais da filosofia política são conceitos teológicos secularizados tornou-se famosa nos escritos de Carl Schmitt acerca da soberania. Em seu *Teologia Política*, de 1922, vemos quatro ensaios sobre o conceito que tomam como referência seu rendimento para a compreensão de situações extremas. A soberania é apresentada como conceito-limite, dotada de especial visibilidade na situação excepcional, ainda que não possa ter sua existência reduzida a ela. Este talvez seja um dos maiores enigmas a serem desvendados sobre o tema da soberania, não só em Schmitt, mas ao longo da sua história conceitual: como distinguir teoricamente a compreensão da soberania na sua condição de visibilidade (na circunstância da decisão) e em sua existência oculta (em tempo de normalidade)? Em outros termos, para o que suponho uma resposta positiva, coloca-se a questão: é possível definir a soberania enquanto ato visível do seu portador do mesmo modo que reconhecê-la na fundamentação da ordem pública *sem ser percebida*?

Em outros termos: é possível dizer que a soberania habita as áreas e momentos conflituosos da política do mesmo modo que se encontra escondida na paz oceânica dos

longos períodos de estabilidade? Esta pergunta, por si só, denota um desacordo com o primado das teorias da *raison d'État,* ou do pensamento "econômico-administrativo", que até então costumam prevalever como referências na elaboração da chamada "situação normal". Consagrou-se dividir a reflexão teórica do poder político ao longo da tradição entre a filosofia política afeita aos enunciados de soberania e as teorias da razão de Estado ou da prudência, divisão esta da qual não compartilho, senão analiticamente. Por assumir a soberania como conceito sintético, cujo objeto pode mostrar-se em determinadas situações e não em outras, vejo a possibilidade de aproximação entre as duas visões. Isto não implica, contudo, desconhecer o conceito de poder que se associa à tradição da *raison d'État* em suas especificidades, mas de identificar os elos estruturais desta concepção com aquela da soberania.

Schmitt abre seu ensaio *Definição de Soberania,* o primeiro dos quatro da *Teologia*, com a afirmação peremptória que se tornou icônica: "Soberano é o que decide sobre a exceção". A aparente trivialidade da afirmação esconde seus enigmas, dentre os quais decorre a pergunta sobre a definição mesma de exceção. O restante do ensaio se dedica à reflexão da interação entre o soberano e a situação excepcional, oferecendo-nos uma versão de um conceito que é central em sua filosofia política, mas que aqui aparece com um certo reforço do seu sentidos transcendental. Schmitt parece saber que se trata de uma definição que talvez só tenha seu pleno sentido na circunstância de uso adequada. A soberania schmittiana ocupa o núcleo de sua obra, mas não surge sempre da mesma maneira. A soberania na *Teologia* refere-se à forma específica pela qual a soberania apresenta-se diante da situação de exceção sobre a qual decide, mas não esgota seus sentidos e elementos constitutivos para todos os casos. Talvez pelo título que levou o texto, seu sentido tenha prevalecido sobre o restante da reflexão schmittiana.

A filosofia de Schmitt não se sustenta numa imagem de soberania que se apresenta apenas diante dos casos-limite, operando como uma dimensão quase exclusivamente transcendental, tal como neste caso específico – "*this definition of sovereignty must therefore be associated with a borderline concept and not with routine"* (Schmitt, 1985; p. 5). É certo que a soberania não existe apenas nas situações-limite, ora associadas à ideia de *exceção*, mas é aqui que ela se manifesta intensivamente, em sua plena transcendentalidade, enquanto precipitação da *decisão*. Neste sentido, em nenhum outro momento a soberania pode ser tão visível. É aqui que ela divide o *ser* comunitário e revela-se na sua politicidade normativa.

Elaborações mais tênues e comedidas de soberania encontram-se expostas em pelo menos dois outros momentos da obra schmittiana. Sem a ênfase quase exclusiva no caráter disruptivo e violento da soberania, as devidas vênias à dimensão da imanência são prestadas em escritos como *Die Diktatur* e sua *Verfassungslehre.* Especialmente nesta última, em que Schmitt trava um embate com a teoria constitucional liberal, é possível perceber um cuidado especial na articulação entre a dimensão clássica da soberania transcendental e as exigências pós-1789 que passam a exaltar seu elemento imanente. A soberania schmittiana - ao contrário do que uma certa leitura atrelada às asserções marcantes do *Teologia* pode sugerir – traduz um cuidado sintético que é capaz de inscrevê-lo numa derivação intelectual da filosofia do direito hegeliana.

Schmitt, assim como Hegel o fizera, dá seguimento à tradição que se recusa a pensar a soberania como abstração. A teoria da representação de Hegel, se é que podemos apreender alguma sistematicidade sobre o tema a partir de sua Filosofia do Direito, encontra na elaboração schmittiana um prolongamento de sua preocupação de pensar o domínio da política como potenciamente conflituoso, apresentando como conteúdo do conflito não o jogo de interesses dos particulares (premissa liberal), mas visões de mundo e condições de existência em disputa. O elemento representativo, em Hegel, possui uma natureza bastante peculiar, pois associa transcendência e ausência de "decisão" – o monarca é a figura da transcendência, mas sua existência cumpre uma função simbólica, como síntese plena das contradições oriundas de movimentações na sociedade civil.

Talvez resida aqui a percepção de Hegel, por parte de Schmitt, como um pensamento que ainda encontra-se nos quadros da filosofia política liberal: a ideia de Estado como síntese de contradições da sociedade civil elimina a caracterização do conflito existencial que possibilita a emergência da política e condiciona o ato de decisão. De fato, e aqui eu sigo as teses de Kervégan (2006) sobre a dialética da continuidade e da crítica que liga Schmit a Hegel, é no que se refere à negação da imaginação de um direito como um saber autônomo, neutro e apolítico, mas sim socialmente fundado, que os dois filósofos alemães estão juntos.

As áreas de contato entre a imanência da sociedade e a transcendência do poder (estatal, em Hegel, ou político, em Schmitt) são difusas e, de um ponto de vista empírico, indistintas. O próprio sistema triádico hegeliano aponta para a dissolução do antagonismo liberal "Estado x sociedade civil" num *continuum* que os liga e permite apenas uma divisão intelectual entre os momentos da realização do espírito absoluto. O

processo dialético descreve a passagem de um momento a outro sem rupturas, segundo a ideia da *Aufhebung* que leva em conta componentes de manutenção e superação do termo precedente. Apesar de afastarem-se justamente quanto ao tema da Razão - que em Hegel desenvolve-se na perspectiva da reconciliação, enquanto o decisionismo schmittiano repousa em bases essencialmente irracionais -, será no combate ao normativismo liberal que Schmitt reconhecerá em Hegel um antecessor.

Neste aspecto, no que tange à reflexão sobre o tema do poder e sua relação com o direito, veremos com melhor nitidez os termos desta continuidade. Como já tratamos anteriormente, a questão do poder, que em Schmitt "deriva" de um lugar de soberania, em Hegel será *sintetizada* na forma da soberania. Se em Schmitt o soberano é o criador do direito – ainda que não o faça em condição de liberdade -, em Hegel o soberano é o seu resultado, materializado na figura concreta do monarca. A soberania, esta sim, emana do povo e, através dos seus canais institucionais de representação e mediação, possui na figura do monarca o seu "pingo nos is", no "último momento da vontade do Estado" (Salgado, 1996, 423), o "*Ich Will" (*eu quero). Esta diferença que é muito mais aparente do que factual permitirá a obtenção de uma compreensão da soberania em Schmitt que leva em conta sua antecipação já na teoria hegeliana do Estado. Veremos que o esforço hegelo-schmittiano pela ruptura com as díades liberais e seus enunciados fundados sob a ideia da oposição radical entre os termos da filosofia política, nos conduzirá a uma compreensão da soberania que recusa as suas redução à dimensão de transcendência que subordina a sociedade civil.

O problema da visibilidade do soberano é um tema clássico de "teologia política", que remonta à compreensão de Deus e seus atos extraordinários - os milagres - para na reflexão política identificar sua forma secularizada no soberano e suas ações. Neste contexto, o soberano schmittiano é enigmático porque existe inequivocamente, subjacente à ordem jurídico-política, ainda que só excepcionalmente permita ser visto. Os seus atos só podem ser percebidos em situações de ruptura, em demonstrações extraordinárias de seu poder – o que em teologia seria semelhante à quebra miraculosa da ordem natural das coisas -, tal como o ato de soberania na situação de exceção. O caráter visível da soberania parece ser o problema primordial de toda ordem de poder fundada prioritariamente no campo da transcendência, tal como figura nos quatro ensaios de Schmitt no *Teologia*. Quase toda a teoria política de Schmitt gira em torno do soberano visível, e tanto mais visível ele será na medida em que a ordem política

possa explicitar seu caráter excepcional intrínseco e exija, para a manutenção do corpo político, a sua invervenção.

A visibilidade do soberano corresponde à percepão da sua presença pelos sujeitos submetidos à ordem dele derivada, servindo-nos aqui de referência para pensar sua intervenção política como ato de ruptura com a situação antecedente. O ato de soberania pressupõe – e isto a condiciona objetivamente - uma cisão anterior intransponível entre aqueles que compõem a base societária da unidade política. O soberano, pela sia intervenção, separa os que estarão dentro e fora da nova ordem a ser instituída, evidenciando, por meio da oposição objetiva e concreta entre amizade e inimizade, a violência que lhe é própria. Milagre e violência aparecem, aqui, lado-a-lado, remetendo à ideia de uma quebra da ordem, de uma interferência externa perceptível, visível tanto pelos amigos quanto pelos inimigos.

O soberano schmittiano, contudo, não é apenas o que aparece na situação de exceção, mas deve ser entendido como uma exigência intelectiva para a compreensão do direito em situação de normalidade. Se havia uma proximidade entre Hegel e Schmitt, talvez esteja aqui a principal diferença entre eles. Por supor um paralelo entre as mudanças jurídicas e a reconciliação do homem com a razão absoluta, Hegel não deixa espaço para rupturas, tampouco para a emergência do irracional. Em Schmitt, toda ordem possui um fundamento irracional que ultrapassa o ordenamento jurídico e a institucionalidade, mas que permanece ativo e válido como componente normativo.A compreensão schmittiana do transbordamento da normatividade que transcende o direito marca seu distanciamento de Hegel e sua visão "liberal" acerca da coextensão possível entre direito e realidade.

Sem um critério de razão que possa aferir a qualidade da ordem jurídica, os dois filósofos supõem que a soberania tem uma ligação interna com o *demos*. Schmitt define esta ligação como *identidade*, e sua importância como princípio *político-formal* só pode ser entendida ao lado do seu conceito-par de *representação*. Schmitt, assim como Hegel, imagina a soberania como interação entre o elemento identitário e o elemento representativo; levando adiante esta dialética, desprovido do elemento racionalista de Hegel, sua teoria política trará ao centro da reflexão o problema da ruptura. O elemento perturbador da teoria política de Schmitt parece advir desse irracionalismo que nos força a pensar a ruptura como uma possibilidade constante, uma vez que não há o guia do espírito absoluto e nem os balizamentos do direito "neutro e total" do liberalismo. Deste modo, é importante entender a soberania schmittiana para além da teoria dos "milagres"

expressa no Teologia. A soberania existe sempre, ainda que seja *"precisely the exception that makes relevant the subject of sovereignty, that is, the whole question of sovereignty"* (Schmitt,1985; 6). No resto do tempo, o soberano e a soberania permanecem invisívei. Schmitt (1985; 3) afirma que "*Sovereign is he who decides on the exception*", mas na situação normal ele não se dá a ver. Para entender a natureza do soberano numa circunstância de invisisibilidade, devemos recorrer a outros momentos da formulação schmittiana. Nos textos posteriores ao *Teologia* o autor poderá definir com maior clareza este conceito que lhe é central.

3.3 Materialismo, teologia e a invisibilidade do soberano

Giorgio Agamben, em um dos seus estudos sobre a soberania[63], propõe uma divisão de paradigmas no campo da filosofia política: de um lado haveria aquele derivado da teologia política ("clássica") que leva em conta a relação da ordem pública com seu princípio fundante externo e transcendental ("Deus"); do outro, aquele que descende da teologia econômica, pressupondo um princípio de imanência que configura a ordem. Ainda que eu reconheça esta possibilidade de dividir a filosofia política em dois paradigmas, proponho que tal divisão só possa ter um rendimento interessante se for tomada como fundamentalmente analítica e, além disso, se pudermos identificar vias de passagem e conexão entre ambas.

Ao analisarmos a soberania pela ótica da transcendência pura, tipicamente associada à ideia do milagre, tal como Schmitt nos apresenta no *Teologia Política*, deparamo-nos com uma aporia que surge justamente do paradigma oposto, que aposta no primado da imanência para se conceber a ordem. Se a soberania schmittiana pertence à filosofia política da transcendência e à teologia política do milagre, a *exceção* que o permite e *condiciona* finca raízes na imanência. Segundo Agamben (2011), "*a exceção vem definida como decisão que não aplica estritamente a lei, mas 'faz uso da economia'*", de modo que os paradigmas aparentemente opostos coincidem entre si sob a ideia de *oikonomia*, ou seja, das práticas imanentes que não assumiram tradução normativa sob a forma jurídica. Segundo este enunciado, vemos uma indissociação entre duas coisas que se distinguem apenas em aparência. O desafio da filosofia política,

[63] AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória. P.63

origem de inúmeros de seus enigmas, reside na dissociação-associação entre o princípio transcendental e a práxis imanente. A ideia do *aparelho de soberania* supõe o convívio dessas duas dimensões no seu interior. Nada mais ilustrativo do que pegar a ocorrência clássica da transcendência soberana, a "decisão sobre a exceção", para pensá-la sob a égide da imanência. Fazê-lo significa, antes de tudo, demonstrar que a única possibilidade de entender a soberania como transcendência pura só é cabível por parte dos entusiastas da imanência – inclusive os seu apologetas investigados no capítulo anterior. Segundo Agamben,

> A *oikonomia* torna possível uma conciliação em que um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode – continuando a ser transcendente – encarregar-se do cuidado do mundo e fundar uma práxis imanente de governo cujo mistério supramundano coincide com a história da humanidade. (Agamben, 2011; 65)

Vemos aqui uma compreensão da soberania que, inspirada numa teologia específica – "econômica", segundo Agamben -, admite o convívio entre a experiência da externalidade/transcendência – o Deus que realiza milagres, intervém na ordem do mundo e faz-se visível – e a realidade interna/imanente da soberania – do "Deus relojoeiro", princípio de ordem que se retira do mundo após criá-lo.

A soberania pensada como imanência tem como limite intelectual a teologia do panteísmo, cuja ideia do ato de criação do mundo confunde-se com a existência do próprio criador. A criação aqui difere do milagre da teologia da soberania, pois não há descontinuidade entre a existência divina e as formas por ela instituídas. A teologia que pressupõe descontinuidade entre criador e criatura ocupa o outro extremo conceitual: a soberania como pura transcendência supõe a ideia de um Deus que intervém diretamente na ordem, precipitando sua vontade sobre o ordenamento. As intervenções "milagrosas", se reiteradas, alteram os rumos dos fatos e instituem o novo a cada instante, provocando, no limite, o fim do direito e a indeterminação da ordem pública.

Há, entretanto, um meio termo, a compreensão "deísta" da criação. Aqui, Deus estabelece os critérios da existência após sua manifestação no momento da criação, retirando-se em seguida. O ato de instituição da ordem pública por parte do soberano que cria uma ordem *ex nihilo* – a "criação deísta" da teologia – funda raízes no antigo aristotelismo, quando o filósofo estagirita imaginava a origem do universo a partir da causa primeira, cujas características essenciais seriam a imobilidade e a atividade. A

soberania tomada intelectualmente em seu estado puro – e sua existência como tal só pode ser intelectual – assemelha-se a esta imagem do *motor imóvel* da metafísica aristotélica. A intuição da soberania que se segue desta formulação teológica sugere, portanto, um ponto fixo exterior à ordem pública, uma referência de imutabilidade que funciona tão-somente para fins analíticos. Este é o direito liberal que, na prática, torna-se fundado na imanência, ainda que reconheça uma emanação transcendental. Deus, ao inscrever seus desígnios no momento da criação e retirar-se em seguida, participa das transformações como se estas decorressem do ato criador.

Há, aqui, com importante destaque, uma diferença central com relação à imanência panteísta que se desenvolve no conceito de poder constituinte multitudinal de Negri: o sujeito da criação da ordem, a *multitudo*, é ao mesmo tempo criatura de si mesma. O Império, sua contraface, é a dimensão transcendente no interior da imanência, formas cristalizadas de sua criação que capturam e condicionam sua própria manifestação ulterior. É curioso notar que a linguagem negriana sobre a dialética Império-Multidão desloca para o interior da totalidade que ela compõe a oposição fundamental da vida política. Se em Schmitt a imanência não se resolve numa totalidade complementar entre amigo-inimigo, no jogo Império-Multidão está colocada uma oposição identitária constitutiva da ordem. Em Schmitt a imanência opera ela mesma como um complexo de oposições em movimento, mas que não se convertem necessariamente numa oposição substancial.

Carl Schmitt também partilha de uma concepção panteísta da unidade política, ainda que não possa imaginar a assunção de determinada forma política sem a necessária instância de soberania. Para fazermos a correta distinção que aqui desponta entre as figuras do soberano e do poder constituinte, tomo como auxílio outros dois conceitos importantes que Schmitt utiliza para pensar a política: *identidade* e *representação*, que ele define como *"os dois princípios político-formais"* (Schmitt, 2006).

O primeiro princípio, de *identidade*, está ligado à ideia de uma atividade política imediata do povo, o que só pode ocorrer em razão de uma absoluta homogeneidade, uma unidade política factual e substancial. A máxima identidade seria, pensada hipoteticamente como imagem-limite, uma democracia radical direta e imediata onde não há governo, mas apenas um povo em presença imediata consigo. Esta imagem se associa, para fins desta análise, com a idéia de imanência e remete ao componente substancial da ordem.

O princípio contraposto, de *representação,* supõe a assunção de uma forma institucional ou estatal, introduzindo na existência do povo um elemento externo unificador e representativo desta unidade política. Sua imagem-limite é o de uma monarquia absoluta que monopoliza a unidade política na figura do monarca, cuja existência torna prescindível a exigência da unidade substancial. Quaisquer traços de identidade, se inexistentes, só podem configurar uma unidade política por meio de uma representação total e abstrata. Empiricamente, a existência política de um povo não pode existir sem uma conjugação destes dois princípios. Um ou outro predomina em cada situação. A máxima identidade não é exequível sem um mínimo de representação, pois, como afirma Schmitt, não há autogoverno que elimine a idéia de governo, da mesma forma que não há monarca cuja simples figura seja capaz de anular os antagonismos de seu povo, cuja forma extrema deve ser entendida como o antagonismo político (amigo-inimigo). A impossibilidade da pura representação traduz a inviabilidade de se pensar o mundo político como "universo" (Schmitt, 1992), pois tal configuração eliminaria a hipótese da inimizade.

Pensemos o poder constituinte, como propõe Schmitt, segundo estes princípios. A transição da titularidade do poder constituinte indica a mudança do lugar da substância da unidade política:*"Incluso la diferencia, antes tratada, de los dos sujetos del Poder constituyente – pueblo, monarca -, se mueve entre ambos principios contraditorios. Alli donde el pueblo es sujeto del Poder constituyente, la forma politica del Estado se encuentra determinada en la idea de una identidad"* (Schmitt, 2006: 205). Assim, mesmo que concebamos um poder constituinte pertencente ao povo, não está eliminada a idéia de representação como condição para a ordem política. O povo em sua pura imanência não é capaz de constituir-se em unidade sem que seja instituído algum tipo de representação. Na prática, a democracia anárquica resultante da ausência de uma referência transcendental provocaria a dissolução da unidade política, de modo que, mesmo que concebamos uma democracia radical, esta só poderia funcionar pela mediação representativa.

O elemento "substancial e objetivo" da *identidade* e o componente "formal e subjetivo" da *representação* complementam-se em doses distintas em cada situação concreta. O poder constituinte puro, agindo como uma base imanente, está impossibilitado de constituir sozinho uma ordem jurídico-política. Sua capacidade constituinte exige a presença do soberano capaz de conferir-lhe forma. É muito interessante a definição que Schmitt dá para a substância do *demos* em atividade

constituinte. O povo tomado em si é por definição sem forma e compete à decisão soberana dar-lhe esta forma. Ao afirmar que "*la Nación puede cambiar sus formas y darse siempre nuevas formas de su existencia política ; tiene na entera libertad de autodeterminación política, puede ser lo que, aforma, forma* [formlos Formende]"(Schmitt, 2006: 98), o autor reconhece que o sujeito do poder constituinte não pode manifestar-se na realidade sem que se constitua numa *forma* política. A unidade substancial converte-se em forma política pela instituição de uma dimensão de representação de algum nível. Em *Die Diktatur* vemos uma definição parecida do "sem forma que se dá forma" a partir de uma referência a Sieyès:

> La teoria de Sieyès solo es comprensible como expresión para encontrar lo organizador organizable. La noción de la relación del pouvoir constituant con el pouvoir constitué tiene su completa analogia sistematica y metódica en la noción de la relacón de la natura naturans con la natura naturata (…) el pueblo, la nacion, la fuerza originaria de todo el ser estatal, constituye siempre órganos nuevos. (Schmitt, 1968;188)

Contudo, ao afirmar que não há possibilidade de unidade política sem representação, o poder constituinte precisa ser representado. O poder constituinte schmitiano é estruturalmente muito próximo daquele definido por Negri, o que não redunda numa semelhança de seus conteúdos – que, ao menos em Negri, parece explicitado numa disposição de quebra constante da ordem. Sua síntese é a imagem da revolução permanente: "*O paradigma do poder constituinte (...) é aquele de uma força que irrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à idéia de democracia, concebida como poder absoluto*" (Negri, 2002: 21).

Em Schmitt, sendo o poder constituinte o núcleo vivo da constituição, não há necessariamente uma *dynamis* que lhe obrigue a afastar-se dela em busca de novos processos constituintes. Contudo, ele é a mais extraordinária elaboração do princípio de limitação imanente do poder do soberano: "*El dictador comisarial es el comisario de acción incondicionado de un pouvoir constitué; la dictadura soberana es la comisión de acción incondicionada de un pouvoir constituant*" (1968; 193). Mais uma vez, deve-se entender que a sutileza da limitação do poder constituinte imposta ao soberano caracteriza a dificuldade de se definir sua liberdade de ação, mas é certo que o luminoso

trecho abaixo não deixa dúvidas sobre a *conjugação* da soberania e do poder constituinte como fundamentos coexistentes e complementares:

> La posición del príncipe absoluto no depende del cumplimiento de un cometio determinado, y sus facultades no proceden de un apoderamiento dado en atención a un fin a alcanar. En toda dictadura hay una comisión, y se pregunta si hay una comisión compatible con la soberanía y hasta qué pinto contradice al concepto de soberanía el que esta dependa de una misión. La peculiaridad del *pouvoir constituant* hace posible tal dependencia, pues, a causa del carácter de este *pouvoir*, en cuanto un poder no constituido u nunca constituible, es concebible que ele titular del poder estatal se haga a si mismo dependiente, sin que ele poder del que se haga dependiente se convierta en soberano constituido (...) (Schmitt, 1968; 183)

A preocupação schmittiana com o tema da imanência costuma ser colocada em segundo plano em nome do marcante enunciado da soberania lançado no *Teologia Política*, onde o soberano aparecia como sinônimo de exceção e suspensão da ordem jurídica. Com a complexificação do entendimento da soberania schmittiana, não resta posibilidades de se imaginar uma suspensão da ordem jurídica que esteja fora das disposições condicionantes do poder constituinte.

3.3.1 Imanência e materialismo

As filosofias políticas da invisibilidade, derivadas do que Agamben quis denominar *teologia econômica*, comparecem à história do pensamento político sob diferentes roupagens. No tratado histórico-filosófico de Agamben (2011), as tradições que derivam do paradigma da teologia econômica opõem-se à teologia política, modalidade que se constrói em torno do enunciado da soberania. Segundo o italiano, trata-se da divisão entre *"a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma* oikonomia, *concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana."* (Agamben, 2011;13).

É exatamente a apologia da ordem imanente que reconhecemos no interior do pensamento liberal. É exatamente esta tradição que deságua na contemporaneidade sob a forma das filosofias políticas que enfatizam o ordenamento espontâneo das forças

sociais. Não é fácil, contudo, mapeá-las com grande rigor. Podemos identificar derivações modernas da teologia econômica nos desdobramentos do próprio hegelianismo de esquerda. É aqui que, pelo menos desde Feuerbach, nota-se os fundamentos de uma filosofia da imanência cujos desdobramentos liberais não estavam ainda colocados. As matrizes modernas da filosofia política da imanência, que tem uma das suas fontes no próprio hegelianismo (ou numa certa leitura deste), são sucedâneas de um mundo intelectual que até o séxulo XVIII via diante de si uma perspectiva de progresso moral incessante. O universo diádico do pensamento setescentista opunha trevas e luz, instinto e razão, de modo a obrigar-se a pensar a relação com a materialidade do mundo sob o diálogo necessário com um componente transcendental (racional ou divino Em seguida, as construções triádicas do século XIX – Hegel e Comte à frente – criarão as condições para o encurralamento da soberania que antes, até o esplendor do absolutismo, podia ser pensada como exclusivamente atrelada à dimensão transcendental.

Como vimos, os "aparelhos de soberania" do século XVIII (pré-Sieyès), ainda que sob enunciados democráticos[64], precisavam e dependiam da marca da transcendência, seja como abstrações do direito natural, seja por meio da produção concreta do representante. Em *A Essência do Cristianismo* (Feuerbach, 2007) temos uma marca deste grande movimento intelectual que pretendia subverter as bases do pensamento político (teológico) até então ancorado na suposição da existência de um elemento imutável, um fundamento seguro capaz de fornecer uma orientação moral e epistemológica à ação política. Partindo do esforço pela compreensão de Deus, a formulação do conceito de soberania prezava pela permanência da justiça nas relações entre o súdito e o poder supremo. Feuerbach propõe que, à semelhança do Homem, o fundamento do poder político não possuiria garantia transcendental para sua aferição. Como afirmou Agamben, em análise parecida sobre esta inflexão,

> O nexo que a teologia cristã estabelece entre *oikonomia* e história é determinante para a compreensão da filosofia da história no Ocidente. Pode-se dizer, em particular, que a concepção da história no idealismo alemão, de Hegel a Schelling, e até mesmo a Feuerbach,nada mais é que a tentativa de pensar o nexo econômicoentre o processo de revelação divina e a história. (...) É curioso que quando a esquerda hegeliana rompe com tal concepção teológica, pode fazê-lo unicamente sob a condição de colocar no centro do

[64] Rousseau certamente é um exemplo imediato neste trabalho, mas podemos tomar como boa referência para entender a exigência de estabilização transcendente do poder democrático os debates d'O Federalista durante o processo constituinte norte-americano.

> processo histórico a economiaem sentido moderno, ou seja, a autoprodção histórica do homem.Ela substitui a economia puramente divina por uma economia humana. (Agamben, 2011; 60)

A transição feuerbachiana é muito profícua para o desenvolvimento de uma série de enunciados de teologia econômica – ou, se quisermos nos manter nas denominações anteriores, falemos de uma "teologia da imanência". A reflexão filosófico-teológica do jovem hegeliano, ao construir as bases de uma teologia-antropológica, desloca o fundamento do próprio princípio de razão para a imanência das circunstâncias humanas. O princípio de razão, fundamento da ordem derivada de Deus, passava à tutela humana, sujeita às suas parcialidades e vicissitudes. É no *Essência do Cristianismo* que ele define os termos de uma nova teologia que se transmutava rumo às formas da imanência:

> Deus como Deus, i.e., como um ser não-finito, não-humano, não-determinado materialmente, não-sensorial, é apenas um objeto do pensamento. É o ser transcenente, sem forma, intocável, sem imagem – o ser abstrato, negativo; só é conhecido pela abstração e a negação (*via negationis*). Por quê? Porque não é nada a não ser a essência objetiva do pensamento, a capacidade ou atividade em geral, que se a chame como se quiser, pela qual o homem se torna consciente da razão, do espírito, da inteligência. (Feuerbach, 2007; 64)

Feuerbach cria as bases para um procedimento de crítica que o jovem Marx, sob sua forte influência intelectual, replicará nos seus cadernos de estudo sobre a Filosofia do Direito de Hegel. Num movimento análogo, mas operado no campo estrito da filosofia do direito – e, portanto, no âmbito de uma filosofia política -, Marx (2010) esboça na sua *Crítica* a inversão da precedência analítica que, no hegelianismo, subordinava a sociedade civil ao Estado. Numa inversão feuerbachiana da filosofia do direito de Hegel, assim como seu mestre invertera a ordem Deus-Homem para a ordem Homem-Deus, Marx reinterpreta a causalidade hegeliana Estado-Sociedade em bases inovadoramente imanentes: "o Estado sai da Sociedade". Os anos seguintes do jovem Marx, o auto-exílio em Paris, a amizade com Engels e o aprendizado com os socialistas serão fundamentais para que, posteriormente, a elaboração da sua teoria do materialismo histórico seja, na verdade, o desdobramento da sua intuição de juventude. O materialismo marxiano é fruto da associação entre o fundamento imanente da ordem pública – e aqui é importante destacar a natureza marcadamente econômica do conceito de *sociedade civil* produzido pela filosofia hegeliana – e a "descoberta" dos mecanismos

do seu funcionamento. Posteriormente, assumindo a forma da luta de classes, Marx obterá uma teoria sistemática do funcionamento da imanência. Diante desta, a transcendência estatal será compreendida como mera superestrutura subordinada.

Antes que prossigamos na investigação das outras "teologias econômicas", é importante destacar que, ainda aqui, no desdobramento materialista do hegelianismo, o elemento transcendental não é negado nem ignorado, mas apenas tratado em sua qualidade de subordinado ao fundamento societário-econômico da ordem. Marx identifica na Filosofia do Direito de Hegel uma corrupção do fundamento da ordem, desviada para o princípio estatal – e personificada na figura do monarca – que estabelece com a sociedade civil uma relação de mediação. Diz Marx, citando a clássica "inversão" hegeliana do "sujeito com o predicado" na conformação da ordem estatal:

> Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. (...)Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado. (Marx, 2010; 45)

Marx insiste no elemento de *decisão* próprio da soberania estatal. Negando que a soberania seja, como o quer Hegel, autodeterminação da vontade, Marx a quer como expressão de parcialidade – portanto, como decisão *última* da vontade. Nos termos do próprio jovem Marx: "*Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da vontade. Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico.*" (2010; 45)

A genética hegeliana do pensamento de Marx, contudo, tornará impossível a despolitização "liberal" do seu pensamento. Mesmo com sua pretensão anti-estatal - seja do ponto de vista analítico (o que importa de fato é a sociedade civil), seja do ponto de vista normativo (o fim das classes implica o fim do Estado) – a própria noção de sociedade civil cindida exige o estabelecimento do conteúdo desta cisão. Conteúdo este que, sendo objetivo, deverá institucionalizar-se nas formas organizativas subjetivas das classes sociais – sindicatos, associações, partidos, etc. O Estado em Marx é resultado da

existência do elemento político. O político deriva de uma associação entre circunstâncias materiais-objetivas (imanentes) e ideológicas-subjetivas (transcendentes). O *aparelho de soberania* que organiza sob seu comando as classes sociais no momento revolucionário, assim como qualquer outro grupo *soberanaente subjetivado, unificado,* inscreve-se confortavelmente nos termos schmittianos da soberania extra-estatal: "*Mesmo uma classe no sentido marxista do termo deixa de ser algo puramente econômico e transforma-se em grandeza política ao atingir este ponto decisivo, ou seja, quando levar a sério a 'luta' de classes e tratar o opositor de classe como verdadeiro inimigo e o combater*" (Schmitt, 1992; 63)

3.4 *Movimento*, o falso tertius na epistemologia da ordem

Pelo menos até os anos intermediários do século XIX, foi notável o apreço da tradição liberal, em suas diversas dimensões, à ideia de movimento e mudança. A apregoada máxima da expressão econômica do liberalismo – o "*laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même*" – demonstra uma expectativa otimista pela perspectiva de permanente dinamismo da vida social. O horror à estagnação e à imutabilidade também foi frequentemente expresso pelos teóricos do liberalismo, seja em sua expressão política ou econômica. Max Weber, nos diversos textos de engajamento contra o modelo parlamentar alemão sob Bismarck, denunciava o "espírito coagulado" instaurado pelo processo de burocratização da vida moderna e a inoperância política do *Reichstag*, combatendo a ameaça da imutabilidade em defesa de uma perspectiva de movimento que deveria animar espiritualmente a democracia parlamentar. Neste sentido, a vida deveria ser politizada, deveria ser espaço para a disputa e divergência. A associação entre defesa de direitos fundamentais, como a liberdade de crença e de expressão, também acompanhou parcela do pensamento liberal pari-passu com a perspectiva entusiástica do movimento. Em J. S. Mill, outro caso conhecido desta afinidade, a ideia de liberdade individual justifica-se em grande medida pelas possibilidades de constante progresso moral da sociedade.

O liberalismo, seja em sua expressão política, seja em sua face econômica, por muito tempo preocupou-se em manter ativo um princípio de movimento que deveria compatibilizar-se com um modelo específico de ordem social, cujo esteio inegociável girava em torno da defesa da propriedade privada. Foi por conta do confronto com o

pensamento socialista que os liberais afeitos ao princípio do poder constituinte mantiveram a força do eixo transcendental da soberania[65]. Numa perspectiva histórica mais ampla e menos "materialista", é possível dizer que, se o elemento mudancista do liberalismo não era um discurso da própria classe burguesa no século XIX, é certo que por algum tempo as perspectivas teóricas que enunciavam/anunciavam uma ideia de mudança foram de grande serventia para o desenvolvimento econômico desta classe. São inegáveis as afinidades entre um pensamento político de viés revolucionário - como o anunciado pela tradição francesa Rousseau-Sieyès-Robespierre diante da ordem do antigo regime – e a filosofia política liberal; mas não há dúvidas de que a definição dos interesses econômicos dos altos estratos da classe social vitoriosa contribuíram para o seu posterior desembarque das perspectivas transformadoras e a posterior termidorização do processo.

No campo da (teoria) política, a invenção do poder constituinte traz consigo um enunciado transformador, ao mesmo tempo em que associa a base de legitimidade da ordem pública a uma articulação entre conteúdos políticos oriundos de dois lugares lógicos formalmente distintos – e tradicionalmente opostos. Neste sentido, o poder constituinte de 1789 é um híbrido metafísico: é, ao mesmo tempo, um fundamento popular/nacional da ordem; mas também um imperativo de razão. Segundo esta definição, a ordem constitucional justa e legítima é a que se assenta no poder constituinte da nação – na base do aparelho de soberania -, mas obedece também aos critérios da lei natural que submete a vontade nacional. De um lado, o conteúdo do poder constituinte atrela-se à base popular que o produz, à imanência da nação; de outro lado, deriva de uma razão universal, exterior e transcendente.

Apesar deste impasse de duplicidade metafísica em seu enunciado, a criação do poder constituinte é uma operação de filosofia política que, sem dúvidas, desloca definitivamente a preeminência formal do princípio da ordem pública para a base da pirâmide social do antigo regime. Diante desta grande inovação, as ressalvas racionalistas operam como um artifício limitador, procurando direcionar politicamente o poder popular que parece querer sua própria ilimitação, gerando alguns impasses que, posteriormente, vão produzir distintas interpretações do conceito. É nas palavras do próprio abade que encontramos o "imperativo racional" do direito à propriedade e à

[65] Sobre o liberalismo conservador do deputado Sieyès: "Despite its weakening of the democratic principle of popular sovereignty, Sieyès's constitutional draft may still be placed

forma monárquica de governo convivendo com a atividade constituinte "livre". Ao mesmo tempo, esta mesma nação constituinte é declarada como em permanente estado de natureza, preservando-se o eterno direito de submeter a constituição à sua vontade. O princípio do "movimento" do poder constituinte, associado à sua capacidade permanente de definir livremente a ordem, é aqui posto como característica fundacional da ideia de poder consituinte:

> Une nation ne sort jamais de l'état de nature, et au milieu de tant de périls elle n'a jamais trop de toutes les manières possibles d'exprimer sa volonté. Ne craignons point de le répéter : Une nation est indépendante de toute forme; et de quelque manière qu'elle veuille, il suffit que sa volonté paraisse pour que tout droit positif cesse devant elle comme devant la source et le maître suprême de tout droit positif. (Sieyès, 2002 ; 55)

Vê-se a fundação instável e a característica de abertura política da ordem baseada no poder constituinte. Ao mesmo tempo, a proposição do poder constituinte funda-se numa necessidade de razão que requer como fundamento uma substancialidade nacional, e não material. Sua proposição abarca uma perspectiva de restauração na medida em que aponta um retorno às origens francas, as quais estão em "coincidência substancial" com o terceiro estado "economicamente burguês". Deste modo, o poder constituinte ficará aprisionado à ideia de nação que lhe subjaz. Além disso, não são menos importantes as proposições de direito positivo que Sieyès já observa a partir de uma *naturalis ratio* (2002; 16):

> Outre l'empire de l'aristocratie qui en France dispose de tout, et de cette superstition féodale qui avilit encore la plupart des esprits, il y a l'influence de la propriété; celle-ci est naturelle, je ne la proscris point; mais on conviendra qu'elle est encore toute à l'avantage des privilégiés, et qu'on peut redouter avec raison qu'elle ne leur prête son puissant appui contre le Tiers état.

E ainda (2002; 53):

> Mais qu'on nous dise d'après quelles vues, d'après quel intérêt on aurait pu donner une constitution à la nation elle-même. La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Avant elle et au-dessus d'elle il n'y a que le droit naturel.

---

within the tradition of liberal constitutionalism" (LEMBCKE, O.W.; WEBER, F. Emmanuel Joseph Sieyès, the essential political writings, Brill, 2014)

O fundamento racional do poder constituinte, ainda que aponte a nação como sua titular, confere a ele o status de imperativo universal, levando em conta noções típicas das formulações racionalistas pré-revolução, como a ideia de *vontade geral* e *interesse comum* associados ao pressuposto da nação/povo una, elementos muito presentes no texto de Sieyès. O fundamento substancial do poder constituinte é indiviso, estando em pleno acordo com sua possível conversão em princípio de soberania. A unidade da nação não se traduz necessariamente em pluralidade de opinião e diversidade – elementos que, como veremos posteriormente, farão parte incontornavelmente parte do vocabulário democrático contemporâneo. A clássica filosofia política do uno, da afirmação de um princípio unitário de soberania, vê no advento do poder constituinte uma possibilidade de atualização através da incorporação vocabulário nacionalista moderno. Desde Bodin, os titulares da soberania sempre representaram uma unidade de vontade. O soberano bodiniano é unitário, assim como é único o soberano hobbesiano. Do mesmo modo, a vontade popular rousseauniana, se geral, exige uma forma unitária. O príncipe de Maquiavel, do mesmo modo, descreve o lugar lógico do poder sem admissão de cesuras internas.

Quando o assunto é a construção de um mecanismo de enunciação da vontade soberana, a possibilidade do múltiplo surge como um problema filosófico grave, sendo possíveis duas saídas clássicas deste impasse (e um terceiro, conceitualmente distinto): *Primeiro*, apresentando-se o múltiplo como uma impossibilidade lógica da soberania: não existe vontade suprema que admita a concorrência de outras vontades alternativas e equivalentes. *Segundo*, pela conversão da filosofia política em estasiologia, tomando-se como inevitável, a longo prazo, a dissolução da república, seja pela guerra interna, seja pela usurpação do poder, ou ainda, pela prevalência das vontades particulares sobre a vontade geral. *Terceira* (Negri): pela afirmação do múltiplo como característica *negativa* da ordem constituída e próprio da atividade atopoiética permanente da multidão.

As referências, aqui, para uma superação do sentido originário de nação que ao longo do século XIX serviu de eixo para o florescimento dos nacionalismos na Europa, serão Carl Schmitt e Antonio Negri. Nos dois autores, por vias distintas e às vezes opostas, o sentido de “povo” e “nação” tal como apresentavam-se em Rousseau, Sieyès e Hobbes são complexificados e atualizados. De certa forma, independentemente das consequências práticas derivadas das formulações dos autores em questão, entendo que não é possível compreender o desenvolvimento mais recente do conceito de soberania –

ou a sua necessidade de desenvolvimento – sem levar em conta a originalidade com que estes dois autores trataram a interação entre a soberania e o poder constituinte. É possível supor, ainda, que o desenvolvimento do sentido de povo em Schmitt não superará o nacionalismo, mas o atualizará sob novas bases. Em Negri, o povo reconverte-se em multidão e recupera elementos do pensamento pré-nacionalista.

Os dois movimentos, em certa medida antagônicos, trazem em si uma proposição de resolução para o problema da (falta de) unidade da soberania: o jurista alemão, pelas teses do decisionismo, identifica que a unidade não é um elemento a ser *reconhecido* na imanência, mas é uma condição que se constrói através de uma intervenção decisiva. A construção da unidade schmittiana pressupõe a anterior ausência de unidade. Em Negri, a unidade é trazida à questão como negatividade. Negri reconstruirá uma espécie de arqueologia da soberania que, em sua visão, pode traduzir-se como uma reconstrução histórica das diversas formas pelas quais a ideia de unidade soberana suprimiu a expressão intrinsecamente múltipla do poder constituinte. Antes que possamos discutir com maior cuidado os termos da multiplicidade característica do poder constituinte de Negri, talvez seja melhor entender a sua "história da soberania" como contraface do poder constituinte. Em Negri, além disso, é importante que se passe em revista alguns conceitos já estabilizados, pois sua proposta filosófica tem como parte do objetivo promover exatamente algumas ressignificações. Se na linguagem do contratualismo moderno a soberania era entendida como princípio ordenador do "caos" da sociedade civil, em Negri a ação do poder constituinte será responsável exatamente pelo "desordenamento" do que fora ordenado pela soberania, devolvendo ao *demos* – agora apresentado enquanto positividade produtiva, sob o conceito de *multidão* – a prerrogativa constituinte.

Posteriormente ao advento do povo, o conceito de nação una vai evoluir com a complexificação do conceito de movimento, ganhando um sentido de multiplicidade que será determinante para a evolução teórica do pensamento democrático. Em Negri, a evolução do povo à multidão caracteriza o momento máximo da elaboração da soberania. Por ser desprovida de caráter unitário, a multidão só subsistirá numa realidade que não a institucionalize numa subjetividade definida. A crítica do Estado e da soberania, nos conceitos negrianos de multidão e poder constituinte, serão também uma crítica daquilo que a tradição clássica da ideia de soberania assumiu como forma-povo e seus desenvolvimentos. Ao empreender a substituição da unidade do povo e da nação pela multidão – até então majoritariamente assumida pela história do pensamento

político como condição *a ser superada* -, Negri propõe exatamente a inversão do sistema soberano. O povo reconverte-se em *multitudo* e troca o atributo da soberania pela potência. A sociedade descrita por Negri é, neste sentido, pré-política, pois rechaça as formas da soberania e recupera conceitos e noções vigentes em diferentes descrições do estado de natureza (ex: multidão, potência, ausência de mediação, irracionalidade etc.).

O poder constituinte negriano funciona como negação da soberania, cujas formas de manifestação variam histórica e circunstancialmente. Sua obra mais famosa, *Império*, trata exatamente da forma imperial que o modelo soberano de poder assumiu na modernidade. Paralela ao processo de globalização, a antiga soberania estado-nacional viu-se em crise, abrindo-se as condições para a emergência de uma soberania internacional. Em verdade, a hipótese-base aqui é de que a soberania assumiu uma nova forma compósita de organismos nacionais e supranacionais, o que não lhe retirou seu caráter unívoco, e esta é sua característica fundamental, traço genético da ideia de soberania. O que lhe é inédito é a descentralização e ubiquidade. Seu caráter onipresente manifesta-se, aqui, em toda radicalidade: o Império descrito por Negri seria não apenas planetário, mas "*funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social (...) não apenas regula as interações humanas como procura regere diretamente a natureza humana*" (Negri, 2000; 15). Neste sentido, a *soberania imperial* seria uma realidade total, transpondo a própria realidade política e indo além, interferindo em todas as dimensões da vida social, ignorando as fronteiras tradicionais que resguardam as dinâmicas próprias da sociedade civil; estas também estariam subordinadas ao poderio do novo soberano.

3.5 Da nação ao movimento

Observamos que a trajetória da filosofia política da soberania incorpora no século XVIII, especialmente a partir de Sieyès, a referência à nação como base de legitimidade do poder político. Viu-se o surgimento do conceito de nação como elemento fundamental dos modernos aparelhos de soberania, imaginados para o contexto político das revoluções democráticas burguesas. Com Rousseau, a substituição do portador do título da soberania transfere dos soberanos concretos ao povo concreto a

prerrogativa do exercício do poder político[66]. No filósofo do *Contrato*, a coextensão entre soberano e súdito, ambos tomados como *modos* de um mesmo povo concreto, indica a ausência de mediação entre o fundamento imaterial da soberania e o seu portador concreto. A fundamentação rousseauniana da soberania inaugura um movimento que dará origem à crise contemporânea do conceito: Rousseau propõe uma difícil associação entre um modelo de soberania que insiste em mostrar-se "una e indivisível", capaz de pronunciar-se por meio de uma "vontade geral" unívoca e universal. Ao mesmo tempo, o filósofo do contrato elimina a noção de representação e provoca um curto-circuito entre uma base concretamente múltipla, composta pela totalidade dos cidadãos, e uma vontade geral necessariamente única. Na retaguarda de suas inteções, Rousseau cria as condições de possibilidade para formulações que admitem o princípio do múltiplo como base da ordem pública. No campo conceitual, este processo vai incorporar algumas etapas que introduzirão paulatinamente a noção de multiplicidade à questão do poder.

Em Rousseau, por concidirem portador concreto (povo *enquanto* soberano) e fundamento imaterial (povo *enquanto* vontade geral) da soberania, o espaço para se pensar o dissenso e a pluralidade reduz-se ao mínimo, ainda que esteja logicamente viabilizado. A figura do legislador, por não ser reconhecida por Rousseau como parte integrante da mediação necessária entre os dois modos do povo (soberano e súdito), deve por ora permanecer fora de questão, tornando ainda mais grave o problema que surge a partir desta perspectiva.

A inovação teórica do Contrato na teoria da soberania passa pela produção da coincidência entre o soberano e aquele que se submete à soberania. Dada a plena continuidade entre ambos, uma vez considerando-se a vertebração do poder na ligação direta entre a expressão verdadeira do povo na forma da vontade geral e a virtude cívica

[66] Talvez não seja correto dizer que houvera uma mudança no fundamento da soberania, que permanece popular desde a redescoberta moderna do sentido de "povo", no âmbito do pensamento contratualista. Não devemos esquecer que, mediante representação, o povo permanece como fundamento de legitimidade do poder absoluto em Hobbes, por exemplo. Porém a inflexão opera-se no campo do exercício concreto da soberania. Não mais um representante legisla e comanda em nome do povo, mas a partir de Rousseau o povo assume para si as atribuições da soberania. No caso de haver uma representação – como é a versão de Sieyès do exercício da soberania popular -, esta é admitida apenas mediante uma interação permanente entre o povo e a instância de poder. A plena *accoutability* entre o povo, o governo e o parlamento que lhe representa exige uma completa correspondência substancial entre representante e representado. Diferente da representação "fraca" hobbesiana, em que praticamente não há *accountability* em vista de sua natureza formal, para o abade a soberania vige nos vínculos substanciais da representação.

deste mesmo povo em obediência a si mesmo, não há muito espaço para se pensar a possibilidade da multiplicidade e a ruptura.

Duas razões dificultam o surgimento do espaço de ruptura. Em primeiro lugar, pelo fato da vontade geral repousar sobre o exercício coletivo da razão, elimina-se a possibilidade de se conceber uma vontade alternativa que não seja entendida como expressão da desrazão ou de particularismos. Em segundo lugar, a ausência suposta de mediação/representação entre o fundamento democrático da ordem e o exercício empírico da soberania elimina o hiato entre os atos concretos de soberania e seu fundamento metafísico. Não há, pelo menos em teoria, o risco de desarmonia entre a vontade e sua efetivação[67]. Não há, em tese, um intérprete da soberania capaz de introduzir um elemento de divisão na substancia característica do povo.

Em Sieyès, contudo, vemos com maior clareza o surgimento de um espaço para o advento do dissenso no interior do processo de constituição da soberania – ou, se quisermos, o dissenso como integrante do processo constituinte. O conceito de nação, aparentemente mais concreto que o de povo, torna mais clara a possibilidade de uma irresolução sobre os princípios que a caracterizam. Abre, assim, no fundamento da soberania, um espaço para o dissenso. A admissão de prerrogativas sociológicas para a elaboração conceitual da soberania forneceu uma série de problemas para a reflexão acerca do poder político, mas permitiu um importante avanço para a tematização da soberania, tornando mais complexas as elaborações do seu funcionamento. Esta complexificação passa, num primeiro momento, pela conversão do povo abstrato em uma nação mais concreta, ou seja, dotada de contradições e indefinições.

Vimos que o passo de Sieyès representa uma novidade nas diversas versões de aparelhos de soberania, pois a partir do seu *Qu'est-ce que le Tiers État* nota-se em paralelo com a elaboração do conceito de nação uma reflexão acerca de um problema anterior à constituição da soberania propriamente dita, uma questão que passa a relacionar o conteúdo da vontade soberana com a caracterização concreta do seu portador. Esta incorporação de elementos sociológicos à filosofia política torna-se clara em Sieyès, na medida em que seu fundamento do poder constituinte é um povo cindido na forma de uma nação. A nação caracteriza-se também pela disposição de definir-se em oposição aos estrangeiros. O fato do abade denominar *nação* apenas o terceiro

[67] Em Hobbes, a neutralização deste problema decorre da substituição do princípio da soberania (o povo representado) pelo sobrerano concreto (o Estado representante). Em Rousseau, o princípio de soberania e o soberano são idênticos.

Estado, excluindo da base constituinte os dois estamentos privilegiados, denota o movimento teórico de segmentação do fundamento imaterial da ordem. Se no Leviatã e no *Contrato* o fundamento popular da soberania encontrava-se pacificado, no panfleto revolucionário do abade francês observamos uma disputa sobre as delimitações concretas desta base (i)material.

Antes do advento do poder constituinte, estando a soberania ligada a uma instância superior imaterial de caráter divino, não havia possibilidade de se pensar o dissenso no fundamento da soberania, uma vez que não há dissenso no interior da razão e da vontade divina. Ao deslocar o fundamento da soberania para a imanência, constituindo-lhe um fundamento popular, Sieyès nos oferece a possibilidade de disputa em torno dos critérios definidores da nacionalidade. A "nação", titular da soberania, precisa constituir-se em oposição aos seus possíveis usurpadores (no caso do texto do constituinte francês, os usurpadores seriam povos estrangeiros que conquistaram os francos no passado). Para afirmar o princípio nacional é necessário que também se afirme o conteúdo socio-político-cultural e existencial que o caracteriza.

Este movimento possui um elemento concreto – precisa reconhecer sua inscrição na existência real do conjunto de valores a serem afirmados -, mas evoca uma necessidade imaterial que reside na impossibilidade de existência concreta do modelo de nação que é teoricamente elaborado. Em outros termos, a nação imaginada pelo filósofo será sempre um decalque da nação concreta, deixando *sub judice* a definição dos elementos que de fato a caracterizam. A referência teórica à "nação" depende da existência de uma substância compartilhada por um conjunto de homens, compondo uma série de características societárias que funcione como atributos nacionais unificadores. No entanto, esta nação não se reduz-se a estes atributos, mas sim pela permanente disputa acerca de quais são seus verdadeiros atributos. Se a soberania havia sido criada para pacificar a política interna da comunidade, eliminando o conflito na medida em que submete os cidadãos a uma única vontade, seu desenvolvimento na forma do poder constituinte instaura um princípio de movimento na sua base material.

O "tectonismo" societário será terreno instável para a constituição de uma soberania nos moldes clássicos. O pensamento acerca do poder supremo e o esforço pela sua elaboração continuarão em vigor, mas deverá admitir uma mediação mais clara entre as instâncias metafísicas sacralizadas pela topologia da imanência e da transcendência. Um *tertius* conceitual será evocado para mediar o contato entre estas duas pontas da epistemologia do poder. Imanente do ponto de vista da transcendência,

transcendente do ponto de vista da imanência, o conceito de *movimento* aparece como solução para uma soberania que, tal como pensada desde Bodin, aparentava uma rigidez cada vez maior e menos adequada à contemporaneidade. Apesar da importância conceitual do "movimento", enquanto conceito mesmo sua existência é tecnicamente precária. Ao mesmo tempo em que não é perceptível um esforço sistemático de elaboração teórica do termo, seu uso relativamente livre tem sido decisivo para a atualização da filosofia política e suas reflexões acerca da questão do poder. Talvez, mais apropriado do que falarmos de um conceito de movimento, seja melhor defini-lo como um "sentido de movimento".

3.5.1 O movimento e o solo instável da soberania

Um aspecto perturbador sobre a tematização jurídico-filosófica do *movimento* refere-se ao fato de que um dos poucos intelectuais que o havia tentado definir a sério fora Carl Schmitt. Em um texto polêmico – se não de todo problemático em razão de suas consequências imediatas conhecidas – de 1933, quando o autor convertera-se em intelectual público do nacional-socialismo e emprestava seu pensamento ao desenvolvimento de uma teoria constitucional do Reich, vemos um esboço de uma formulação jurídico-política do movimento que traduz alguma sistematicidade ao entendimento da dinâmica contemporânea da soberania. Em "Staat, Bewegung, Volk" (Estado, Movimento, Povo), Schmitt parece intuir com agudeza a necessidade de se pensar o tema do movimento, procurando definir claramente a função político-constitucional desta ideia.

A instituição de uma substância nacional da soberania trouxe para o centro da reflexão política a questão da interface entre a ideia de um poder supremo – tal como consagrada sob a forma conceitual da soberania – e a multiplicidade de vozes autorizadas a falarem em seu nome. Primeiro, a soberania apresentava-se sob a forma monárquica, que coincidia confortavelmente o princípio da vontade una com sua sede material no soberano único, o príncipe; depois, com a renovação do pensamento republicano, a formulação da soberania sobre bases democráticas deu um passo adiante que passou a tornar evidente o problema do hiato entre a unidade da vontade e o múltiplo que compõe o povo.

Sieyès apresenta à reflexão da soberania a antessala da sua atualização contemporânea. No conceito de nação, divide a abstração *povo* em sujeitos concretos e sociológicos que precisam assumir forma jurídica e compor um aparelho de soberania de novo tipo. O prolongamento da proposição de Sieyès nos leva à noção de movimento que, se não se verifica como um conceito acabado, é o elemento mais avançado a compor estruturalmente os modelos de aparelho de soberania no mundo contemporâneo. Mais do que isso: se nas últimas décadas o conceito político-jurídico de soberania parece encontrar-se em crise *teórica* - em parte pela expansão das vertentes liberais da teoria política que fundamentam a ordem jurídica em prerrogativas constitucionais abstratas e ineficazes – e *prática* – em decorrência do declínio do Estado-nação como fonte prioritária do poder e das decisões capazes de orientar a ordem social –, será o conceito de *movimento* associado a uma série de ajustes dos seus elementos clássicos que promoverão sua reabilitação. Ao favorecer a revalorização das teorias da soberania, o *movimento,* uma vez admitido no catálogo de conceitos fundamentais do pensamento político, revigora a própria política como referência para uma teoria social mais ampla, ao mesmo tempo em que reaproxima este campo em relação ao da sociologia. A soberania, admitindo o princípio do movimento, supõe a sociologia como campo fundamental para a investigação dos fenômenos societários que possam subsidiar sua compreensão.

Para a crise do monismo do paradigma soberano-estatal contribuiram sem nenhuma dúvida a realidade cada vez mais pluralista das sociedades democráticas, o que de fato nos remete às causas sociológicas que possam esclarecer este declínio. Mingua o poder estatal outrora pleno e organizado sob a forma clássica da soberania. Resiste, contudo, a soberania como princípio epistemológico. Apesar das transformações desfavoráveis ao Estado moderno, a filosofia política da soberania sobrevive à contemporaneidade através da incorporação do conceito de movimento, na medida em que este é capaz de lhe fornecer rendimento analítico num contexto que se mostra cada vez menos *estatal.* O movimento, tal como apresentado por autores como Schmitt e Negri desenvolve-se por caminhos distintos, mas que convergem em um aspecto em comum: apontam para uma filosofia política pós-estatal e submetem a compreensão da soberania como fluxo, alterando suas características originárias de estabilidade e fixidez.

Em trecho luminoso do seu verbete *soberania*, Nicola Matteucci (1998; 1187) parece resumir os novos desafios da filosofia política em favor de uma nova síntese dos componentes da soberania que foram se perdendo e desagregando ao longo do tempo.

> A plenitude do poder estatal se encontra em seu ocaso; trata-se de um fenômeno que não pod ser ignorado. Com isto, porém, não desaparece o poder, desaparece apenas uma determinada forma de organização do poder, que teve seu ponto de força no conceito político-jurídico de soberania. A grandeza histórica deste conceito consiste em haver visado uma síntese entre poder e direito, entre ser e dever ser, síntese sempre problemática e sempre possível, cujo objetivo era o de identificar um poder supremo e absoluto, porém legal ao mesmo tempo, e o de buscar a racionalização, através do direito, deste poder último, eliminando a força da sociedade política. Estando este supremo poder em via de extinção, faz-se necessário agora, mediante uma leitura atenta dos fenômenos político que estão ocorrendo, proceder a uma nova síntese político-jurídica capaz de racionalizar e disciplinar juridicamente as novas formas de poder, as novas 'autoridades' que estão surgindo".

É interessante observar que existe um certo consenso entre os intérpretes contemporâneos acerca do declínio recente do modelo estatal, mas não se observa a mesma convergência no que tange à superação dos operadores cognitivos até então associados ao Estado. A constatação da crise do Estado não deve ser confundida - ao menos não no campo da reflexão teórica – com uma crise da política. A permanência da política, contudo, exige a manutenção de operadores típicos da soberania, mas que podem – e assim o fazem – apresentar-se sob novas definições, denominações e mesmo com importantes acréscimo. Se nem mesmo Hegel, um dos mais notáveis filósofos do Estado moderno, foi capaz de identificar no Estado a condição para a política, por que não desenvolver uma teoria que se adeque à sua possível transitoriedade histórica? Deste modo, identificar fora do Estado a permanência dos dispositivos da soberania é uma tarefa que se impõe à reflexão. A síntese entre poder e direito, entre *ser* e *dever ser*, deve ser encontrada mediante o reconhecimento de um princípio de movimento que não a torna menos verdadeira por ser menos estável. Vejamos o que nos diz Agamben em seu *Moyens sans Fins, notes sur la politique* (1995) sobre as exigências desta atualização conceitual:

> Assim como a grande transformação da primeira revolução industrial destruiu as estruturas sociais e políticas e as categorias do direito público do Antigo Regime, também os termos soberania, nação, povo e democracia e vontade geral recobrem a partir de agora uma realidade que nada tem a ver com aquela que esses conceitos designavam, e aquele que continua a deles se servir de modo acrítico

> não sabe literalmente do que fala. A opinião pública e o consenso nada tem a ver com a vontade geral, como a "polícia internacional" que conduz hoje as guerras nada tem a ver com a soberania do Jus publicum europaeum. A política contemporânea é esta experiência devastadora que desarticula e esvazia de seu sentido instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, por todo o planeta, para os repropor sob uma forma definitivamente marcada pela nulidade.

O filósofo italiano refere-se especificamente às exigências de reforma da soberania: *"os conceitos de soberania e poder constituinte que estão no coração da nossa tradição política devem ser abandonados ou, ao menos, totalmente repensados"* e, citando Jean-Luc Nancy, lembra do espaço de irresolução que caracteriza estes conceitos: *"eles marcam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e logos, próprio e impróprio e, como tais, designam não um atributo ou um órgão de ordem jurídica ou do Estado, mas sua própria estrutura original."* Mais do que indiferente à distinção violência-direito, "*a soberania é a idéia de um laço indecidido entre violência e direito, e esse laço tem necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Carl Schmitt) ou de um ban [interdito] (Nancy), no qual a lei (a linguagem) mantém sua relação com o vivente retirando-se, abandonando-o à sua própria violência e à sua própria ir-relação.*" É difícil não reconhecer que o tema dos limites que separam violência e direito nunca foi tão atual e relevante, o que traz a soberania (e o poder constituinte) ao centro das interpretações da sociedade política "pós-estatal".

Catherine Colliot-Thélène, em seu *Democratie sans demos*, refere-se ao núcleo desta problemática com uma menção introdutória a Hegel. Se não temos em Hegel um paradigma exclusivo, é dele que assumimos o ponto de partida da compreensão da realidade política como derivação da identificação do seu sujeito. Melhor do que qualquer outro filósofo da época moderna, ele pensou a transitoriedade histórica dos sujeitos políticos, o que nos permite subordiná-lo a si mesmo num contexto de crise do Estado. Os sujeitos políticos são identificados como "avatares sucessivos da comunidade", cabendo a nós a identificação dos herdeiros da forma Estado. Ainda segundo a autora, quando a contemporaneidade transforma a democracia no nome que damos à comunidade política ideal, a tarefa passa a ser a definição do sujeito político da democracia: "Démocratie *est le nom que nous donnons aujourd'hui à la communauté politique idéale, dont l'on admet que les societés occidentales contemporaines constituent des formes approchées."* (2011; 2). Algo parecido já nos dizia Schmitt

(2006; 223), numa afirmação que repõe a democracia como condição ontológica da ordem política qualquer que seja:

> la mayor oscuridad surge de que el concepto de Democracia, como tantos otros conceptos políticos, se ha convertido en un concepto ideal muy general, cuya pluralidad de sentidos abre plaza a otros diversos ideales y, por último, a todo lo que es ideal, bello y simpático. La Democracia se ha ligado e identificado con liberalismo, socialismo, justicia, humanidad, paz y reconciliación de los pueblos.

Não há dúvidas de que a progressiva conversão da unidade da soberania em multiplicidade afetou os entendimentos possíveis do conceito de democracia.. Acompanho Schmitt nesta percepção da convergência histórica entre democracia e soberania – não a tratando como um atrelamento contingente, mas como processo íntimo e interno, resultado e obra do próprio desenvolvimento histórico dos conceitos. Segundo o jurista alemão, a invenção da doutrina do *povo* foi responsável por esta aproximação, que assume a forma do poder constituinte após Sieyès: "*durante la Revolución francesa desenvolvió Sieyès la doctrina del* Pueblo *(más exacto: de la* Nación*) como sujeto del Poder constituyente*". (Schmitt, 2006; 95). Eis o Schmitt de 1928 que, posteriormente, no perigoso texto de 1933, investirá no exame mais atento da participação do *demos* na fabricação da ordem política e constitucional. Sua grande contribuição ao texto posterior foi a da ultrapassagem filosófica do conceito de *demos*, tanto na sua acepção universalista quanto nas apreensões nacionalistas. A unidade da vontade, que ele continuará a identificar como atributo do soberano deverá ser produzida pela criação de um aparelho de soberania de novo tipo.

Agora, não mais diádico – dividido entre a dimensão transcendente e a dimensão imanente –, o esquema da soberania schmittiana ultrapassa a formulação clássica do pensamento do poder supremo que opunha o soberano estatal ao súdito popular. Se é verdade, como vimos anteriormente, que a dificuldade de se conceber o curto-circuito empírico do contato entre a pura transcendência e a pura imanência obrigava os antigos formuladores da soberania a constituir instâncias que fossem "extra-oficiais"[68],

[68] A necessidade de mediação entre os termos extremos da transcendência e da imanência fez com que Rousseau imaginasse um *tertius* – o legislador – capaz de operar a passagem do fluxo empírico das vontades dos particulares com a necessidade de um enunciado soberano unívoco. Em Hobbes e Bodin, ainda que por diferentes métodos, a mediação é o próprio monarca ou "soberano empírico", que submete-se à soberania imaterial das leis naturais. Como em todas as versões "fechadas" da soberania ou do poder constituinte, vemos as determinações da razão despontando como equivalentes lógicos da vontade geral, na sua comum característica de

escondendo a fórmula completa dos seus aparelhos de soberania, Schmitt produz a formalização desta necessidade num sistema triádico. Em *Estado, movimento, povo* vemos os primeiros momentos das formulações mais avançadas do conceito de soberania. A chamada "estrutura triádica" da unidade política descrita por Schmitt é incontornável para esta atualização, ainda que não seja, ao meu ver, um modelo definitivo para este esforço. O modelo recupera claramente a estrutura hegeliana do Estado, mas sem a exigência de um núcleo de racionalidade. A característica incontornável da soberania, sua unidade capaz de converter-se em princípio de ordem jurídica, é possibilitada exatamente pela articulação entre elementos rígidos e partes flexíveis. O Estado, parte rígida e externa da soberania; o movimento, o núcleo político da soberania, responsável por cindir a base substancial politicamente; o povo, o fundamento não-político e substancial da soberania – integram-se num sistema sincrônico e dinâmico de produção da ordem. Os seus termos, contudo, são transitórios.

Fica, como legado da teoria política, a necessidade de se articular essas três dimensões para um conceito pós-estatal de soberania. Ainda em sua fase decisionista, antes da elaboração da fundamentação triádica da unidade política, Schmitt já definia os termos do político como anterior à existência estatal. Em afirmações como a de que "*o conceito do Estado pressupõe o conceito do político*" (1992; 43), Schmitt coloca o Estado como uma consequência do político. O Estado é a forma política da unidade comunitária moderna que, se existe, pode expressar-se também de forma não-estatal. A unidade da comunidade pode ser cultural, religiosa, racial, etc., mas pode adquirir *também* um status político, o que faz com que tenda a assumir a forma estatal como sua expressão superior. Schmitt alerta-nos com clareza sobre o perigo de se confundir a política com o Estado: "*a equivalência estatal = político mostra-se incorreta e enganosa, na mesma medida em que o Estado e sociedade se interpenetram, todos os assuntos até então políticos tornam-se sociais e vice-versa*". (1992; 47). Este alerta esconde características das definições de Schmitt sobre as categorias em jogo, abrindo espaço para uma heurística da relação Estado-sociedade que elimina distinções substanciais entre as duas e condiciona a tematização do Estado total.

Diferente da nação de Sieyès, o povo da soberania triádica não é o elemento substancial da ordem. Seu papel é passivo, muito diferente da atividade cívica intensa

---

inapreensível – exceto por meio de um homem extraordinário. Esta imaginação da soberania imaterial da razão – ou da natureza – comparece também no pensamento liberal radical, na

que se espera do povo rousseauniano; algo diferente do que se exigia que fosse a nação francesa diante do poder constituinte. O sujeito ativo da soberania é o *movimento*. A dificuldade desloca-se para a compreensão do lugar exato a ser ocupado por este conceito de pouca estabilidade. O Estado converte-se, assim, no resultado final da interação entre o movimento e o povo. O Estado permanece como dimensão propriamente transcendental do modelo triádico, e o povo persiste como a base imanente do *ser* político. A mediação necessária está no *movimento*, que liga o *ser* imanente ao *dever ser* jurídico-estatal. O movimento só pode existir na condição de integrante de um *demos*, e neste sentido ele é *parte* de um todo. Sua capacidade de converter-se em soberano diz respeito à sua ascensão à dimensão estatal da tríade e envolve uma distinção no interior do *demos*. A vitória do movimento, ou da fração do *demos* que o integra, é converter-se em Estado. Esta conversão, contudo, opera como síntese entre o movimento e a imanência do *demos*. O Estado é o resultado exterior e visível desta mediação.

Há de se destacar, contudo, a interessante compreensão schmittiana da indissociação dos elementos componentes da soberania. A unidade da soberania possui uma estrutura triádica que só pode ser dividida intelectualmente, mas não pode ter seus elementos experimentados ou identificados em isolamento. Dos três, contudo, destaca-se o *movimento*, pela sua natureza política e caráter mediador entre o símbolo da unidade – o Estado – e a multiplicidade da base popular. O movimento, unitário em vista do povo e particular/parcial em vista do Estado, é o elemento propriamente político. Schmitt propõe que, do ponto de vista do uso corrente, Estado, movimento e povo podem ser termos intercambiáveis para referir-se à unidade política – "*each one of the three words (...) may be used alone to denote the whole of the political unity*" (2001; 35). Ao mesmo tempo, supor uma possível contradição entre as partes seria operar a conhecida divisão liberal dos termos unitários da soberania. A suposição da integralidade da realidade política é uma marca importante de Schmitt. O esforço constante pela superação das divisões entre Estado e sociedade, *ser* e *dever ser*, forma (jurídica) e substância (política), comparece transversalmente na sua reflexão e compõe um poderoso arsenal crítico à teoria política liberal. Segundo Schmitt, os modelos binários que envolve a oposição de termos supostamente contrários é uma forma tipicamente liberal de conceber a realidade jurídico-política (2001; 24):

---

forma do individualismo "categórico", cuja compreensão deve servir de orientação para a ação

> The subsequent effects both of the liberal 'ideology' and of the binary State structure have until the present day dominated the legal thinking, as well as the manner of speaking of the jurists brought up in the liberal sustem. The liberals call a 'legal state' only the dually built State. A differently built State 'has no constitution', is not a 'constitutional State', and naturallty, is not a 'legal State' either, it is not 'free', but an 'autocracy', ' dictatorship', a 'despotism', and so on.

O equívoco liberal reside no pressuposto substantivo que se confunde com pressuposto formal. As oposições de termos resultam da hipostasia de definições de natureza política tomadas por mera forma. A oposição fundamental entre indivíduo e comunidade, por exemplo, desdobra-se na incapacidade de se reconhecer que não se trata de uma verdadeira oposição, mas, empiricamente, de uma submissão do sujeito à ordem comunitária. No entanto, mesmo insuficientes, as tão propagadas oposições liberais, como nos informa o autor, "possuem uma relevância organizacional e construtiva muito concreta", ou seja, convertem-se em conteúdo político. Disso, Schmitt nunca teve dúvida.

3.6 A soberania múltipla e a unicidade do poder constituinte

Em Schmitt, a dimensão do político é anterior à dimensão estatal. A assertiva que abre *O Conceito do Político* – "o conceito do Estado pressupõe o conceito do político" – explicita esta decorrência importante do seu antiliberalismo. A filosofia política liberal construiu-se e notabilizou-se sobre a noção fundamental de que o Estado é o palco do político. Foram as bases filosóficas do liberalismo clássico que associaram a negação do Estado à animalidade (Rousseau), à violência (Hobbes) ou, no mínimo, a instabilidade e ineficácia das regras (Locke), consagrando à situação estatal o coroamento da experiência social. Em Schmitt o Estado é um qualificativo para o político, não seu pressuposto. Mesmo "*uma comuniade religiosa que, enquanto tal, conduz guerras, seja contra adeptos de outras comunidades religiosas, seja guerras de outro tipo, constitui uma unidade política, além de ser uma comunidade religiosa*" (Schmitt, 1992; 63). A política assume aqui um caráter extra-estatal.

---

estatal ou política.

Da mesma forma, ainda segundo Schmitt, um grupo de pessoas identificadas pela situação econômica, tal como podemos imaginar uma classe social na acepção marxista, pode converter sua definição puramente econômica numa de qualidade distinta, transformando-se em unidade política. Para que isto ocorra, ou seja, para que um grupo, movimento ou classe social converta-se em unidade política, estes devem assumir a sério alguns caracteres que lhes sejam constitutivos, estabelecendo com os demais grupos relações de contraposição que possuem como característica a potencialidade de converterem-se na relação extrema, propriamente política, da oposição amigo-inimigo. O critério do político é o da amizade ou inimizade, devendo as relações entre as unidades políticas reportarem-se constantemente a eles. A definição do "político" em Schmitt refere-se ao antagonismo entre os referidos grupos sociais, estatais ou não-estatais; antagonismo esse que, atingindo uma intensidade extrema e podendo envolver qualquer conteúdo possível, assume por isso uma qualidade distinta, a que qualifica o antagonismo como propriamente político.

Esta definição do político em Schmitt é fundamental para que compreendamos a sua concepção de soberania a partir de alguns critérios que lhe são bastante próprios. Como vemos aqui, o político é o sentido da relação entre grupos sociais que remete à oposição amigo-inimigo: *"a diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação*" (1992; 52). Tal oposição deve admitir a unidade interna em contraposição a uma diversidade externa, *sem que esteja descartada a hipótese permanente do inimigo interno*. A característica "pluriversal" da política schmittiana funda-se na observação desta diversidade que distingue os grupos humanos em torno de critérios político-existenciais.

O político traz em sua natureza a hipótese constante do conflito pela própria existência, o que não indica a necessidade empírica do conflito, muito menos de um conflito permanente com o inimigo, mas a sua possibilidade. Sendo assim, a percepção da diversidade externa à unidade política assume um caráter especialmente dramático, pois traz em si a sombra constante do conflito possível. Reside aqui um dos traços mais interessantes do conceito schmittiano de soberania, que articula-se de perto com sua definição acerca do político. Segundo o jurista (1992; 56), ao tratar da falsa associação entre o político e o estatal,

> Ela ocasiona, por exemplo, que se contraponha uma postura de 'política de estado' a uma de política partidária, que se possa falar de uma política religiosa, escolar, comunal, social, etc. do próprio Estado. Contudo, também aqui permanece constitutivo para o conceito de político um antagonismo e contraposição no interior do Estado, relativizados, entretanto, pela existência da unidade política do Estado, *que engloba todos os antagonismos.* [grifo meu]

Deste modo, vemos Schmitt admitir que o Estado deve ser entendido como uma *unidade plural*, que aceita a convivência da diversidade em seu interior e, mais do que isso, admite mesmo antagonismos internos. Ao mesmo tempo, a eventualidade da oposição amigo-inimigo está presente não apenas na relação entre as unidades políticas estatais ou não-estatais. Referindo-se, por exemplo, às possibilidades do acirramento da luta de classes no interior do Estado burguês, na medida em que a inimizade entre as classes opostas atinge o nível do político, Schmitt trata a respeito da possibilidade da guerra civil interior como uma expressão do político que demonstra sua natureza autônoma com relação à circunscrição. É em referência à força centrípeta da unidade política, que a define internamente em oposição às demais unidades, que Schmitt prepara um conceito do político não-estatal:

> O político pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana - de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras. Ele não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação entre homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações. (Schmitt, 1992; 64)

Do que, em seguida, se depreende uma das suas mais claras definições de soberania como atributo do político.

> Político em todo caso, sempre é o agrupamento que se orienta na perspectiva da eventualidade séria. Por isso, ele é sempre o agrupamento humano determinante, e a unidade política, portanto, se estiver presente, será sempre a unidade normativa e "soberana", no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional. (Schmitt, 1992; 64)

A partir destas afirmações, Schmitt discorre sobre os termos da soberania diante de uma definição aparentemente "belicista" da política. O que está em jogo aqui, de

fato, muito mais do que o caráter bélico das relações inter-soberanias[69], é a impressionante plasticidade do próprio conceito do político e, em decorrência desta sua plasticidade, a formulação de um conceito de soberania de incrível versatilidade.

O conceito de *movimento* convive com o conceito de Estado e parecem estabelecer com a definição de soberania um posicionamento equidistante. É verdade que a centralidade do primeiro para se pensar o problema da ordem é um elemento "tardio" da sua produção, aparecendo com relevância apenas no *Estado, Movimento, Povo* (1933). Sugiro que acompanhemos, contudo, a conversão do movimento que estabelece com o Estado uma relação de complementaridade na constituição de um *aparelho de soberania*, e, num segundo momento, a auto-suficiencia do princípio do movimento diante do Estado. Além disso, quando pensamos a soberania pós-estatal, impõe-se a radicalidade anti-jurídica e anti-estatal do pensamento negriano.

3.7 O *demos* como (de)cisão ou *multitudo*

A necessidade de reconstituir as condições de uso e entendimento da soberania nos dias de hoje parecem ameaçadas pelo assédio do pensamento econômico. Vários autores aqui trabalhados tomaram conhecimento desta disputa e, de um modo ou de outro, pareceram tomar algum posicionamento diante deste conflito de paradigmas. O conceito de poder constituinte desempenha um papel curioso no debate de fundo que opõe os partidários da ordem econômica aos teóricos do "poder". Os primeiros, associados à emergência contemporânea de uma modalidade de raciocínio político que subordina os princípios fundantes da ordem pública à administração prudencial das necessidades da população, costumam identificar nos "teóricos do poder" a verborragia improdutiva dos que preferem pensar a política nas suas manifestações mais abstratas e impessoais, seja na forma da soberania estatal, seja na ideia mais recente de *poder constituinte*.

Os termos da controvérsia, se são mais ou menos claros diante do choque entre as teorias da razão de Estado com as teorias da soberania, tornam-se nublados quando são deslocados para o território comum da imanência. As teorias da soberania pós-revolução francesa passaram a se desenvolver a partir de uma elaboração mais

[69] a referência às " relações internacionais" já seria imprópria, visto que o conteúdo "nação" é

cuidadosa dos elementos constitutivos da ideia original de *povo*. O *demos* - que virou nação, sociedade, classe, multidão, que virou população nas novas teorias do poder disciplinar (Foucault) - traz em seus variados nomes a marca dos momentos de reflexão sobre o poder político e concepções de ordem. Na modernidade, com o apelo reiterado e constante à ideia geral de democracia, cada vez que o *demos* é definido por um destes termos, no seu entorno os conceitos adjacentes reorganizam-se em seu favor. Neste sentido, as formulações de Negri e Schmitt são abertas ao influxo das diversas configurações do *demos*. A multidão negriana não é uma definição substancial específica. Não se reduz a uma categoria econômica, nacionalista ou religiosa, mas admite todas elas no seu interior. Do mesmo modo, o *povo* de Schmitt pode ser identificado com diversas categorias, dentre as quais a nação e a classe são apenas possibilidades.

Em *Catolicismo Romano e Forma Política*, de 1923, escrito na mesma época de seu *Teologia Política*, Carl Schmitt nos trouxe um um elemento importante para comprendermos um traço do seu pensamento que permanece pouco esclarecido, que é o fato da pluralidade interna da ordem política. O texto é um esforço por elaborar a compreensão da "forma política" ideal num contexto em que o *ius publicum Europeaum* encontrava-se em crise pela crescente infiltração das forças sociais nos Estados-nacionais. Para Schmitt, que entendia a política como critério do Estado, mas de forma alguma o contrário, o esforço do intelectual contemporâneo deveria ser por compreender as novas formas políticas capazes de incorporar em seu interior, com alguma habilidade, uma sociedade civil plural, ativa e potencialmente cindida em grupos de difícil conciliação interna.

O problema da inconciliação de opostos no interior da unidade apresenta-se como problema central no texto em questão, onde a crítica à metafísica da imanência moderna funde-se com a proposição da necessidade de um elemento transcendente que caracterize a unidade política. O poder constituinte deve ser entendido como um fundamento que só se realiza pela representação, análogo ao que Schmitt, neste texto, descreve como atributo do sacerdote católico. Este, investido da capacidade de representar Cristo, é imbuído de uma dignidade que lhe ultrapassa. Da mesma forma, o ditador que age em nome do poder constituinte, operando a decisão soberana em nome deste fundamento, representa-o. O soberano da *Teologia Política* que se consagrou

---

apenas um dos conteúdos possíveis a determinar uma unidade política

como responsável pela decisão sobre o estado de exceção é um comissário, peça transcendente de um poder ilimitado. O poder constituinte - como imanência do povo em identidade - figura como entidade secularizada de uma *potestas constituens* que alhures residia em Deus. Se o sacerdote é seu meio de representação, ao falarmos de poder constituinte estaremos condicionados a pensar na sua representação pela figura do soberano. Como afirma Ferreira (2004: 263), "*representar a unidade do povo significa, portanto, conferir expressão concreta, visibilidade, forma a uma noção ideal e, em última análise, transcendente*".

As cisões do elemento imanente da ordem são exploradas com profundo cuidado neste texto de Schmitt, sendo possível a compreensão da decisão política como formalização das cisões substanciais. Schmitt propõe um paralelo entre a Igreja e o Estado, para descobrir naquela uma forma política que lhe confere uma organicidade abrangente. Esta organicidade, ausente da estrutura estatal, colocava-o em xeque. A incrível capacidade da Igreja em converter-se em uma forma política universal está fundada na sua estrutura jurídica de enorme plasticidade: "*Its elasticity is really astounding; it unites with opposing movements and groups. Thousands of times it has been accused of making common cause with various governments and parties in differente countries.(...) With every change in the political situation, all principles appear to change save one: the power of Catholicism.* (Schmitt, 1995; 4).

Schmitt compara a maleabilidade institucional da Igreja para assimilar em seu interior visões de mundo distintas à semelhante capacidade de absorção do heterogêno por parte do Império Romano – *"from all sides ther is a remarkable consensus that the Roman Catholic Church as an historical complex and administrative apparatus has perpetuates the universalism of the Roman Empire"* (Schmitt, 1995; 5). O conceito de *complexio oppositorum* traduz na forma eclesiástica esta característica rara que produz uma unidade política ao mesmo tempo formal e substancial, reconhecendo na transcendência papal o poderoso vértice da representação que a unifica:

> The union of anthiteses extends to the ultimate socio-psychological roots of human motives and perceptions (…) most important is that this limitless ambiguity combines eith the most précis fogmatism and a will to decision as it culminates in the doctrine of papal infallibility. (…) This formal character of Roman Catholicism is based on a strict realization of the principle of representation, the particularity of which is most evident in tits anthitesis to the economic-technical thinking dominant today. (1995; 8)

A *complexio* católica surge como resposta ao problema tipicamente moderno da visão de mundo dualista que, dentre outras oposições, contrapõe natureza e razão. A modernidade definiu a capacidade racional do homem em sentido estritamente técnico, permitindo-lhe submeter a natureza aos seus desígnios, mas incapaz de reconhecer sentidos inscritos nos próprios objetos que manipula. Segundo Ferreira (2004; 29), "*o desconhecimento do problema dos fins característico do desenvolvimento técnico-científico acabaria por conduzir a uma concepção de racionalidade despojada de todo conteúdo e centrada nos princípios do cálculo, da eficiência e da previsibilidade, uma racionalidade, enfim, que "só conhece um tipo de forma, ou seja, a precisão técnica*"". Por outro lado, "'*a idéia política do catolicismo', tem como premissa uma racionalidade institucional, capaz de compreender e configurar na unidade das suas formas a natureza múltipla e contraditória da experiência concreta. É esse enraizamento no concreto que faz da forma jurídico-política, por definição, uma 'forma substancial'*" (idem).

O contraste com a imanência negriana - que subordina toda a vontade política ao poder constituinte - está justamente na caracterização oposta da idéia de que o representado (o povo), de alguma maneira só pode assumir existência concreta por meio de sua representação. Inverte-se a lógica, de modo que, ainda que o poder constituinte opere ao modo de um fundamento da ordem política, o soberano que a estabelece na sua concretude é o que produz seu próprio fundamento. Neste sentido, é possível pensar, em Schmitt, no fundamento lógico da ordem como produto de um ato soberano de criação que funda os próprios critérios de racionalidade. Ao contrário da complexio católica que constitui um nexo totalizante entre a *ratio* e mundo - "*despite its formal character,[a Igreja] retains its concrete existence at once vital and yet rational to the nth degree"* (Schmitt, 1995; 8) – a mentalidade liberal moderna vê-se destituída de uma transcendência capaz de unificar a variedade da experiência, ao mesmo tempo em que pensa fazê-lo pela aposta no desenvolvimento da razão técnica. Para Schmitt, o desenvolvimento da razão técnica desdobra-se no raciocínio econômico, cuja observação exclusiva dos movimentos da imanência são incapazes de gerar uma ordem que se saiba política e possa exprimir-se neste âmbito, ainda que o seja: "*a new type of politics arises together with the power based on economics. But what they do will be politics nevertheless, and that means the promotion of a specific type of validity and authority*" (2005; 16).

Em Negri, o poder constituinte como pura imanência não descarta o raciocínio econômico. Ele comporta em si uma infinidade de contradições e "oposições" que não se resolvem sob uma forma institucional representativa; ao contrário, ele reconhece nestas formas institucionais, senão o inimigo, o outro a ser derrubado. Não há, aqui, uma problematização do raciocínio econômico autônomo, pois este inscreve-se necessariamente num ambiente normativo ditado pela dialética Império-multidão (Estado-poder constituinte) que o configura transversalmente: "*É o capitalismo moderno que conduz o conceito de poder constituinte ao seu pleno desenvolvimento, construindo-o como força que penetra a sociedade inteira, como poder social expansivo que absorve e modela qualquer outro poder, e o estatal acima de tudo"* (Negri, 2002; 355).

O povo sem transcendência, incapaz de assumir uma forma, portanto, não é capaz de efetivar seu poder constituinte, pois de fato o poder constituinte nunca se efetiva. Ele deve sempre ser concebido como irrealização permanente, o que exime Negri da preocupação em elaborar seus meios de fixação da ordem. O expressão mais direta possível do poder constituinte é a negação, por isso seu caráter marcadamente destrutivo em Negri. Esta idéia está de acordo com o que Schmitt chamou de "forma natural da manifestação imediata da vontade de um povo": a aclamação. Trata-se, todavia, de um recurso precário, posto que é capaz de emitir apenas um "sim" ou um "não" a respeito das questões concernentes à existência comum. Como afirma Schmitt (2006: 100), *"el* ***no*** *que se dirige contra una constitución existente será claro y decisivo sólo como negación, en tanto que La voluntad decisiva no es tan segura"*. Deste modo, para manifestar-se enquanto ato de decisão positivo acerca dos elementos constituintes da ordem, o poder constituinte exige uma mediação, organização e procedimento – cria-se a separação tradicional da ciência política que distingue governante e súdito. A transcendência realiza-se na forma de um governo, mas o poder constituinte recusa sua própria realização.

3.7.1 *Multitudo* e ordem em Negri: quanto a imanência é a totalidade

A filosofia política de Negri afirma sua condição e utiliza reiteradamente os operadores cognitivos do campo. Apesar da abundância de elementos capazes de aproximá-lo dos grandes formuladores do problema do fundamento da ordem política -

e jurídica, dada sua semelhança com Schmitt na indistinção entre estes campos -, Negri coloca-se como partidário da imanência. A dificuldade maior de se identificar o lugar da soberania na filosofia política negriana parece estruturalmente próxima daquela que identificamos na análise da filosofia de Hayek. Eximindo-se a controvérsia entre os conteúdos a serem indentificados ao funcionamento ótimo da ordem pública, a operação proposta por Negri é semelhante àquela sugerida por Hayek: eliminar do horizonte da vida social a concorrência de uma instância normativa de *dever ser.*

Minha hipótese é que a grande semelhança entre o pensamento de Negri e o liberalismo aqui analisado passa pela associação indevida, mas reiterada, entre soberania e "tirania", ou, se quisermos, entre a ideia de um lugar transcendente que componha um determinado sistema de soberania funcionaria como uma usurpação da legitimidade jazente na imanência do *demos*. Apesar dessa proximidade, reconheço que parte dela se produz em alguma medida por uma aproximação de linguagem. Negri flerta com o anarquismo constituinte, mas recusa a acrasia. Sua ideia de "ordem" fundada numa multiplicidade de fundamentos, sustentada sobre a ação incontrolável e criativa da multidão, é terminantemente avessa à consolidação em formas institucionais, ao aprisionamento em uma *arché.* Ao mesmo tempo, a atividade permanente da multidão é pura expressão do *cratos*, pura manifestação de uma pluralidade de vontades, uma *policracia*. Neste sentido, a multidão guarda em si um elemento de violência, cuja prática política redunda na destruição permanente de tudo aquilo que assumiu a forma decadente de "poder constituído". Diferente do pensamento imanentista do liberalismo, que Schmitt associa ao apoliticismo do economicismo e à razão técnica, Negri reconhece que há ali também a presença da cisão Império-multidão, expressa nas disputas entre capital e trabalho. Schmitt reconhece esta dimensão (proto)política das disputas do conteúdo da imanência, mas denuncia sua recusa de expressar-se como, em última instância, uma *decisão.*

A grande questão que resiste à compreensão da reflexão ocidental acerca do poder tem a ver com essa ausência de estabilização do que se imagina como poder constituinte. Se, como vimos anteriormente, a interpretação parcial do conceito de soberania de Schmitt costumou associá-lo apenas aos momentos de crise e ruptura, o poder constituinte de Negri assume-se enquanto agente exclusivo da ruptura. Sua substância, ocupada pela multidão em permanente movimento, não pode estabilizar-se e esta constante mudança implica também a atividade de atualização permanente da ordem constituída.

Segundo Negri, "*as massas revoltadas, seu desejo de libertação, as experiências com a construção de alternativas e suas instâncias de poder constituinte"* (Negri; 2005, 62) teve seus desejos atentidos com a construção do Império. Ou seja, a soberania imperial é decorrência da ação do poder constituinte: *"construção do Império e de suas redes globais é uma resposta às diversas lutas contra as modernas máquinas de poder, e especificamente à luta de classes ditada pelo desejo de libertação da multidão. A multidão exigiu o nascimento do Império"* (Negri; 62). A dificuldade aqui reside na compreensão exata da natureza da forma imperial da soberania, uma vez que a agência do poder constituinte é capaz de interferir nas suas ações. Se o império á o lugar da soberania, esta soberania não é autônoma frente ao poder constituinte. O Império é uma decorrência não planejada da atividade multitudinal. Apesar de ser uma manifestação de soberania, Negri recusa a sua sustituição reacionária em favor da recuperação da velha soberania estado-nacional. O Império é melhor do que o Estado-nação, o que de algum modo parece sugerir uma interface entre este e o poder constituinte. A linguagem do poder constituinte nos obriga a imaginar que a identidade entre este e a ordem, quanto maior for, mais adequada e desejável. No entanto, não fica claro, em Negri, quem é o "soberano" imperial concreto: "*Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador"* (Negri, 2002; 37). Se a soberania é o contrário do poder constutuinte, só podemos reconhecer que seja de fato uma forma de poder constituído. E, se existe um soberano, como entender que a criação do Império possa derivar de uma ação do poder constituinte que não cria a ordem, mas apenas a modifica parcialmente em seu favor? Se a soberania é fixação do poder constituinte, se ela é poder constituído, podemos assim acreditar que a soberania imperial é a fixação do poder constituinte multitudinal, o que define a dialética império-multidão como a disputa constante entre dois modos de uma mesma substância, análoga a distinção spinozana entre natureza naturante (*natura naturans)* e natureza naturada (*natura naturata*).[70]

[70] Na *Ética*, "por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é,

Vemos em Negri uma ideia de ordem que figura como resultante dos choques e embates travados entre a imanência constituinte e a transcendência constituída. A leitura esquemática das relações entre os componentes do aparelho de soberania negriano não nos favorece, uma vez que as passagens de seus textos apresentam estes conceitos de maneira fluida e algumas vezes contraditória. Como manter intactos os conceitos de soberania e poder constituinte se a ordem empírica não corresponde às suas definições, mas parece surgir do confronto entre essas duas forças contrárias? A leitura nos sugere que, se há uma *aparelho de soberania* em funcionamento na filosofia política de Negri, esta passa pelo que é produzido pelo choque entre forças constituintes e forças constituídas, de modo que nenhuma das duas está em condições de definir livremente a realidade. Conforme ele define o conceito de Império,

> O Império é peculiar na medida em que leva ao extremo a coincidência e a universalidade do ético e do jurídico: no Império há paz, no Império há garantia de justiça para todos. O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas." (Negri, 2005; 28)

Apesar de identificar o Império como uma força ou organização global, Negri reconhece que ele possui inimigos – normalmente associados às recentes campanhas de guerra, cuja marca é a absolutização do inimigo. Negri recupera, para definir os inimigos imperiais, o conceito schmittiano da inimizade política, o que não encontra resposta na sua recusa em determiná-lo. Ele afirma que "*os termos da proposta jurídica de Império são completamente indeterminadas*", mas também alega que esta mesma indeterminação pode enfrentar-se com o inimigo, o que exigiria um mínimo de determinação, sob pena de confundir-se com o que combate. A fluidez que marca as definições que se interpõem entre o Império e o poder constituinte, nos leva a supor que não há precedência factual na definição da ordem, mas sim um mútuo condicionamento: o poder constituinte condiciona a soberania imperial, que condiciona o próximo passo do poder constituinte multitudinário, e assim por diante.

A novidade maior da sua filosofia do poder reside em traçar o corte que opõe imanência e transcendência no interior dos *aparelhos de soberania* num sentido transversal. Se as concepções de soberania apresentadas pelos diversos autores aqui

---

todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas." (Spinoza, 2009; 46),

estudados são pensadas na articulação entre uma instância societária-imanente e uma dimensão político-transcendente, Negri propõe um corte em sentido diverso. Se antes as guerras eram entre soberanias distintas (cada uma com seu poder constituinte respectivo), as disputas políticas da contemporaneidade passariam a opor todos os domínios da transcendência, de um lado, às inúmeras instâncias da imanência, de outro . Conforme o autor,

> nosso raciocínio aqui é baseado em duas abordagens metodológicas que pretendem ser não dialéticas e absolutamente imanentes: a primeira é crítica e desconstrutiva, visando a subverter as linguagens hegemônicas e as estruturas sociais e, desse modo, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criadoras e criativas da multidão; a segunda é construtiva e ético-política, buscando conduzir os processos da produção de subjetividade para a constituição de uma alternativa social e política, um novo poder constituinte. (2005;66)

A recusa da dialética articula-se exatamente com a proposta de quebra da estrutura tradicional dos sistemas da soberania, sempre dialéticos na medida em que conjugam a substância societária com a autonomia relativa da instância transcendental. O poder constituinte negriano recusa a dialética porque isola-se na atividade da imanência, mas na verdade apenas a desloca. A dialética é reinaugurada na luta entre os dois lados da moeda do aparelho de soberania – dois lados da moeda que não compõem uma unidade, mas um conflito. O poder constituinte não se resolve numa unidade, mas expressa-se como contra-poder e contra-Império. Seus conteúdos negam o Império, mas não se unificam em torno de uma determinação alternativa.

Aqui reside uma das fissuras de Negri no que se refere à possibilidade de haver uma ordem alternativa à imperial que não possa ser organizada sob um princípio compartilhado. Ao tratar das alternativas dentro do Império, Negri é obrigado a reconhecer a necessidade da unificação mínima da multidão, ainda que seja construída em torno de uma identidade negativa – o reconhecimento do *inimigo* comum, daquilo que se recusa e se quer combater – e uma língua compartilhada: "*Reconhecer um inimigo comum e inventar uma língua de luta comum são certamente importantes desafios políticos*" (Negri, 2005;).

Outra dificuldade na compreensão do fundamento da ordem pública em Negri passa pela sua visão dual da realidade. Sua recusa da dialética pode fazer sentido se tomarmos sua ausência no *interior* do funcionamento da imanência, mas poucos sistemas socio-filosóficos contemporâneos são tão dialéticos quanto a história dramática

protagonizada entre multidão e Império. A dialética pode ser entendida através do exemplo da alegoria da águia bicéfala que ilustra o emblema do Império Austro-Húngaro. Esta representação seria precisa para ilustrar a forma contemporânea de Império, exceto por um detalhe: "*enquanto no antigo emblema as duas cabeças olhavam para fora, para indicar a relativa autonomia e a coexistência pacífica dos respectivos territórios, em nosso caso as duas cabeças deviam ser voltadas para dentro, uma atacando a outra."* (Negri, 2005; 78).

A luta de Negri contra as armadilhas da transcendência é constante. O autor italiano parece resguardar-se a cada passo para que não possamos imaginar a possibilidade de caracteres unificadores no interior da multidão. Melhor dizendo: talvez o próprio Negri reconheça a impossibilidade de caracteres unificadores universais – e essa impossibilidade já estava presente em Sieyès, desde o momento em que ele distingue os francos dos invasores da nação -, mas sua grande preocupação está em evitar que os caracteres unificadores parciais sirvam para cindir a multidão.

Voltando à alegoria das águias, o que chama atenção é a simetria entre ambas – que será em seguida refutada pelo autor. Uma das cabeças é a estrutura jurídica em forma de poder constituído. A outra cabeça é a multidão em sua pluralidade de subjetividades. Seus papéis de submissão e comando dos processos sociais também se invertem constantemente: o Império é uma força institucional que se ergue sobre a multidão e a submete "*como um novo Leviatã*". Inversamente, do ponto de vista ontológico, a multidão supera o Império na medida em que constitui sua força vital e criativa. A simbiose entre multidão e Império, sintetizada na ideia da águia, é o próprio aparelho de soberania negriano. O poder constituinte de Negri figura, portanto, como a dimensão constituinte e criativa deste aparelho difuso e complexo, mas que depende da dimensão imperial para operar continuamente sua atividade produtiva.

É curioso o manifesto de Negri e Hardt em *Império.* Diante da constatação do fim da correlação entre o projeto comunista expresso no *Manifesto* de 1848 e seu sujeito histórico, ele propõe uma recuperação contemporânea do "manifesto maquiavélico". O propósito é a obtenção de um novo príncipe, capaz de operar como centro do trabalho produtivo ora disperso em tantas redes. "*Como pode a produção material e imaterial dos cérebros e corpos de muitos construir um sentido e uma direção comuns, ou melhor, como pode o esforço para eliminar a distância entre a formação da multidão como sujeito e a constituição de um trabalho político democrático encontrar o seu príncipe?" (Negri, 2005; 83)* A busca ou o entendimento do comum sempre foi o

propósito intelectual dos vários modelos de soberania aqui abordados. Negri parece reconhecer o comum como um momento fugaz do encontro circunstancial de subjetividades. É importante destacar que o próprio termo "subjetividades" em lugar de "identidades" reforça o caráter aparentemente "inorganizável" da multidão, sua pluralidade infinita que não permite unificação por ter sujeitos refratários ao reconhecimento de traços comunitários universalizáveis ou à capacidade de *identificarem-se* sob uma mesma visão de mundo. Falar em identidade é, em última instância, falar de unidade política e, portanto, de soberania. Sendo a multidão o contrário absoluto do Império, sua natureza também lhe será diversa.

Voltando à busca do Príncipe pela multidão, Negri corrige o enunciado, apontando a precariedade da imaginação de um príncipe que, como tal, figura como princípio da ação política. Negri afirma a criatividade da multidão sem nela reconhecer qualquer vértice, representação, unificação ou exterioridade. Além disso, enfatiza a impossibilidade de se falar em libertação com uma indicação de *dever ser* utópica (o príncipe) ou com presença de uma instância exterior de decisão.

> Como pode a produção material e imaterial dos cérebros e corpos de muitos construir um sentido e uma direção comuns, ou melhor, como pode o esforço para eliminar a distância entre a formação da multidão como sujeito e aconstituição de um aparelho político, democrático, encontrar o seu príncipe? Essa analogia, entretanto, é no fim de contas insuficiente. Persiste no príncipe de Maquiavel uma dimensão utópica que distancia o projeto do sujeito e que, apesar da imanência radical do método, confia a função política a um plano mais elevado. Em contraste, qualquer libertação pós-moderna deve ser adquirida dentro deste mundo, no plano de imanência, sem possibilidade de qualquer lado de fora utópico". (Negri 2005; 83-84).

A busca da libertação "dentro deste mundo" recupera - numa linguagem materialista que se reconhece inscrita na tradição hegelo-marxista – o argumento da prevalência absoluta do *ser* sobre o *dever ser*. Negri aproxima-se do argumento da normatividade da *taxis* de Hayek, pois esta entende que a ordem deve recusar pretensões racionalistas-construtivistas ou utópicas, mas sustentar-se no *ser* da realidade social. A diferença com os liberais radicais, contudo, encontra-se na recusa do *ser* imperial em favor do *ser* multitudinal. Numa recusa de todo o histórico do pensamento da soberania, Negri nos lembra que o mesmo paradoxo de Bodin reaparece em Rousseau e Hobbes, ou seja, há um distanciamento intrínseco à formulaçao da soberania que opõe o poder transcendental à imanência da multidão. "*Pode-se dizer, corretamente, que a soberania*

existe apenas na monarquia, porque soberano só pode haver um. Se dois ou três ou muitos governassem, não haveria soberania, porque o soberano não pode estar sujeito à autoridade alheia"(2005; 103). Recusando a forma econômica da soberania moderna, Negri prossegue em seu raciocínio:

> Formas políticas democráticas, plurais ou populares podem ser declaradas, mas a soberania moderna na realidade só tem uma figura política: um único poder transcendente (...) O transcendental político do Estado moderno é definido como transcendental econômico. A teoria de valor e Smith foi a alma e a substância do conceito do moderno Estado soberano (Negri, 2005; 103-104)

O que chamo de aparelho de soberania como forma de designar o arranjo entre as dimensões concretas e abstratas, transcendentes e imanentes da estrutura do poder parece comparecer ao pensamento negriano à sombra da sua constante apologia da dimensão do poder constituinte que a compõe. Na sua definição de Máquina de Soberania podemos entrever em toda sua riqueza um entendimento do funcionamento destas diferentes instâncias que compõem, limitam e condicionam o poder. Incorporando na sua concepção de poder o elemento econômico administrativo, Negri posiciona-se resolutamente em favor da filosofia política, reconhecendo a importância do elemento transcendental para se pensar a ordem. Seu partido do poder constituinte não pretende eliminar a transcendência, mas mantê-la sob ataque permanente, ainda que as subjetividades que se voltem contra a transcendência sejam em parte seu próprio produto: "*Por meio de operações da máquina de soberania, a multidão se transforma, em todos os momentos, numa totalidade ordenada* (2005;105). Num ataque generoso às teorias da governamentalidade de Michael Foucault, Negri posiciona-se em favor de uma politização deste poder administrativo, subordinando-o às estruturas imperiais:

> Foucault se refere a essa transição do paradigma de soberania para o de governamentalidade; por soberania ele quer dizer a transcendência do ponto único de comando acima do campo social, e por governamentalidade refere-se à economia geral de disciplina que perpassa a sociedade. Preferimos concebê-la como uma passagem *dentro* da noção de soberania, como uma transição para uma nova forma de transcendência. A modernidade substituiu a transcendência tradicional de comando pela transcendência de função ordenadora. (2005;106)

Um dos grandes êxitos da filosofia política de Negri reside na elaboração de uma teoria da soberania que leva a sério as suas dimensões componentes respectivas. São

frequentes as passagens de seus escritos que fazem menção ao caráter dual das estruturas de poder. Ao definir a *multitudo* e não qualquer outra identidade subjetiva como porta-voz da imanência, Negri escapa de todas as formações da "base" do poder que sucumbiram à tentação transcendental no mesmo momento em que a enunciava. Em Negri, a história da humanidade tem sido a história da luta entre poder constituinte e poder constituído. A multidão, titular do poder constituinte, não pode ter definição para além do reconhecimento da sua plasticidade e multiplicidade interna. Plasticidade talvez ainda maior do que a schmittiana: se o jurista alemão também enunciava as identidades societárias como modalidades distintas da oposição genérica de amizade-inimizade, ele acaba partindo de uma antropologia que tem a guerra sua *ultima ratio* da sociabilidade; ao passo que Negri não distingue na multidão este traço genético.

Esta recusa negriana por definir a multidão tem uma vantagem analítico-normativa circunstancial, para o nosso tempo, que diz respeito às dificuldades contemporâneas em se reconhecer um novo sujeito político-histórico que esteja identificado com atividades materiais concretas ou que possua características comunitárias ou étnicas determinadas. Ao mesmo tempo, a identificação da imanência com a multidão possui um potencial analítico mais geral, que é a possibilidade de se compreender toda a história a partir da perspectiva das inúmeras formas assumidas pela multidão no enfrentamento das estrutudas constituídas.

Para Negri, definir a multidão é condicioná-la desde já às limitações de uma transcendência imaginada. O Império, contraface da atividade multitudinária, estrutura parasitária que se nutre de sua energia vital, exerce parte de seu controle sobre a atividade multitudinária a partir da sua capacidade de definí-la. A multidão, quando apresenta-se diante do ordenamento na condição que lhe é imediata, sem reduzir-se a uma classe ou grupo, produz o abalo próprio da atividade do poder constituinte. O exemplo do fechamento do poder constituinte às determinações da transcendência expressa-se, por exemplo, do anúncio do poder constituinte da nação na Revolução Francesa. Viu-se, ali, que a "*transformação do modelo absolutista e patrimonial consistiu num proesso paulatino que substituiu a fundação teológica do patrimônio territorial por uma nova fundação, igualmente transcendente. A identidade espiritual da nação, mais do que o corpo divino do rei, agora propunha o território e a população como abstração ideal"* (Negri, 2005; 113)

Conclusão

A escolha do tema deste trabalho foi em grande medida motivada por inquietações pessoais e incertezas teóricas verdadeiras. Parte da dificuldade de elaborá-lo, bem como do gosto por travar contato com os textos utilizados, deve-se a essa disposição inicial do autor. Neste sentido, foi um esforço em favor da resolução ou exposição de questões que me pareciam realmente relevantes. O método da análise conceitual empregada não é histórico. Sequer talvez eu possa falar em "análise conceitual" no sentido estrito da expressão. Este trabalho não preza pelo rigor da diacronia e da filologia tão comuns nas análises históricas e elege como prioritária a observação de elementos que são sincrônicos nas diversas elaborações teóricas abordadas, elementos cujas denominações podem ser as mais variadas: estruturas de pensamento, operadores cognitivos, reinvenção semântica, etc. As estruturas, operadores e invenções não obedecem à rigidez dos critérios históricos, permitindo que, em alguma medida, possamos executar saltos no tempo e no espaço, comparando autores que não necessariamente se conheciam ou sabiam estar tratando do mesmo assunto. Neste sentido, considero que seja um trabalho que se insere no domínio nebuloso entre a teoria e a filosofia política.

A relativa (ou aparente) liberdade de se fazer um estudo comparativo que cruza diversas intervenções e pontos de vista numa pesquisa que gira em torno de algumas poucas ideias-chave é algo enganosa. Parece-me que as dificuldades implicadas no estudo de um conjunto de conceitos ou ideias compartilhados no tempo e no espaço, usados, reutilizados e reinventados por tantas tradições distintas do pensamento político, tendo o compromisso adicional de tentar não esmiuçar resenhas desconexas sobre uma série de autores não são nada desprezíveis. Eu que sempre me esquivei de pesquisar "verticalmente" autores específicos - preferindo a escolha de eixos temáticos de investigação capazes de mobilizá-los "horizontalmente" - venho observando as dificuldades específicas desta preferência.

O estudo não-histórico de conceitos, sempre polissêmicos e aferrados às circunstâncias que lhes são próprias, deve levar em conta uma certa pré-disposição para o risco das aproximações vertiginosas e das associações apressadas. Contudo, mantenho intacta minha certeza de que este tipo de trabalho contribui para o exercício do pensamento analítico, na medida em que favorece não o acúmulo de informações, que sem dúvida é importante, mas sim a capacidade de exercitar associações entre os

operadores cognitivos que informam os conceitos de filosofia política. Tal proposta só pode ser levada em conta se admitirmos que, mesmo através do tempo e do espaço, o retorno às referências passadas para o pensamento político produzem frutos e consequências para se pensar a política do presente.

Como aspectos negativos do esforço de recuperação "horizontal" do conceito de soberania, eu destacaria: 1) a certeza das incontáveis injustiças cometidas com autores importantes que foram negligenciados, reduzidos ou esquecidos; 2) a convicção sobre o quão pequena é esta contribuição diante da vastidão do tema proposto; 3) a desconfiança de ter afirmado uma série de impropriedades teóricas, comparando o incomparável, ou o comparável, mas de forma questionável ou enviesada.

Longe (ou nem tanto) de estar me defendendo das críticas que seguramente virão, considero-me antes de tudo num momento de confissão intelectual aos meus pares de ofício e aos possíveis leitores "externos" da presente tese. Sinto-me também emitindo um alerta aos estudantes mais novos que pretendem "recuperar operadores" de determinados conceitos da filosofia política. A grande dificuldade que se apresenta diante deste tipo de trabalho é a quase sempre pequeníssima brecha pela qual podemos transitar de uma aparição do conceito a outra. Um mesmo termo, ao reapresentar-se num momento histórico distinto, traz consigo um outro conjunto de significados que impedem uma comparação imediata ou rápida, mas tão somente uma aproximação parcial ou lenta. Em se tratando de um conceito tão "compósito" como o de soberania, a sua recuperação histórica, de certo modo inevitável, apesar do método, exige a admissão de uma série de corrupções dos sentidos empregados no seu local de enunciação. Mesmo ao se falar dos operadores cognitivos da soberania, e era isso que me interessava aqui, não podemos deixar de lado as limitações que a distância histórica impõe.

No entanto, existem aspectos que me parecem sempre positivos no exercício da análise e comparação teórica de autores distintos, que é a possibilidade de posicionar-se diante dos seus legado interpretativos, atuando, ainda que molecularmente, no interior de um debate em aberto. A análise do conceito de soberania não foi escolha gratuita, mas origina-se de uma preocupação mais geral com a ideia mesma do que seja a política e, de um certo modo, de uma percepção de dupla-hermenêutica entre a produção teórica sobre "a política" e os sentidos e sensações que circulam na sociedade em geral a respeito do *status* atual deste âmbito privilegiado da vida comunitária.

Apesar de apresentar-se como tentativa de afirmação epistemológica da categoria "soberania" para a pesquisa e reflexão nas áreas correlatas – a sociologia,

filosofia, a ciência política, a história, etc. -, entendo que se trata de uma asserção que identifica um problema mais geral acerca do próprio entendimento da política fora do seu campo de especialização intelectual. Parece-me que há uma correspondência bastante aproximada entre o recuo conceitual da soberania nos estudos da política com um recuo da própria política como área de relevância para a vida social. O fenômeno que descrevo comparece na reflexão especializada sob a ideia de que a ciência política deve ocupar-se das técnicas de administração e governo e deixar de levar em consideração suas potencialidades normativas – ou mesmo sua capacidade de refletir sobre as diversas propostas normativas que é capaz de produzir. O equivalente destas metodologias na sociedade em geral traduz-se em desinteresse pela política ou na minoração do seu papel em favor da discussão sobre o aprimoramento de técnicas e rotinas de funcionamento da máquina estatal.

O trabalho posiciona-se no horizonte da reflexão acadêmica a partir do seu questionamento-tese inicial. A pergunta pelas condições de validade da soberania para se pensar a política e o poder parecia-me confundir-se com o próprio questionamento da atualidade da teoria política como área do conhecimento específica, reservando suas diferenças com as outras ciências ou humanidades. Segundo Foisneau (2009), deveríamos pensar a questão do governo e da soberania "*não apenas como dois domínios distintos da realidade política, mas também como dois projetos intelectuais diferentes, a saber, como dois modos de compreender a lógica da política"*. Apesar de concordar com *parte* da asserção, de que se trata de dois "projetos", não posso dizer que me sinto à vontade para reiterar a caracterização da dupla natureza da realidade política. Acredito que este trabalho, não só pelo objeto de análise que privilegia, mas pelos autores mobilizados, pode contribuir a favor de uma compreensão "total" da política, pois entendo que sua divisão funda-se num equívoco epistemológico.

No mundo extra-acadêmico, esta dissociação da teoria política converte-se em separação entre ideologia e "realidade dos fatos", ou, se quisermos ser mais diretos, entre a dimensão da política e a dimensão da administração pública. Neste sentido, apesar do discurso crescente que pretende autonomizar a administração com relação à política, supondo a possibilidade de uma neutralidade técnica a tratar de "fatos", contraponho a esta ideia uma anterioridade epistemológica da política. Deste modo, reconhecer a existência de projetos distintos para a teoria política não significa aceitar suas premissas. Mais do que isso, acredito que aceitar o "fato*"* de que haja duas teorias políticas é desde já a vitória dos partidários da "ciência de governo".

Segundo o autor, há uma incompatibilidade de princípios entre ambos, por mais que sejam reconhecidos os esforços de harmonização: a lógica do governo orienta-se pelo princípio da eficácia, ao passo que a lógica dos partidários da soberania orienta-se pelo princípio jurídico. Discordo que haja esta distinção no campo epistemológico acerca de um mesmo objeto. Acredito que existam, ao contrário, dois objetos distintos que podem confundir-se por uma limitação linguística e, sobretudo, pela proximidade sociológica que conferimos aos dois campos do conhecimento. Mais do que isso, entendo haver uma zona de exclusividade, em que a política pouco tem a oferecer para a administração, e vice-versa.

Para precisar meu ponto, eu diria que o estudo da política exige como objeto prioritário a compreensão do fundamento normativo da ordem pública, ao passo que a administração pública, diferente da teoria política, deve ser o domínio do conhecimento que se dedica às técnicas de administração *aplicadas* às necessidades da *polis*. Acredito que a interdisciplinaridade entre as duas é inevitável e desejável – mais do que isso, é um fato, constatado na leitura de vários autores aqui estudados -, mas seus objetos são irredutíveis entre si. A crise do conceito de soberania representa de algum modo o avanço da "ciência do governo" sobre a compreensão do que seja a política em sua essência. Mais do que isso, e este parece ser o maior problema que não se revela de imediato neste debate: o avanço da ideia de que a política deve ceder lugar à *oikonomia* é, em última análise, a vitória de uma filosofia política específica.

A modernidade tem por característica a afirmação de si própria como realização de antigos e longos processos cuja culminação costuma resultar no *fim* de alguma coisa. A suposição da possibilidade do *fim* da política e a instauração do reino administrativo não é exatamente nova e teve aparições frequentes na boca daqueles que queriam consolidar a permanência de um projeto político vitorioso. O fim da história anunciado nos termos dos anos 80 do século passado trouxe no seu arrasto a expectativa pelo fim de grandes projetos de sociedade, o que culminou com um deslocamento da política em favor da ascensão do pensamento econômico-administrativo. Parece-me fazer sentido que esta perspectiva seja defendida pelos entusiastas da economia de mercado e do atual regime de propriedade, que permaneceram identificados à própria condição do chamado "homem livre" das democracias ocidentais.

Recurso análogo já havia sido observado por alguém que não estava nem um pouco de acordo com as condições que hoje caracterizam a história "finalizada". O fim da política, decorrência do fim do Estado, parece antecipada no horizonte do

comunismo tal como entendido por Lenin em 1917: *"A intervenção do Estado nas relações sociais se vai tornando supérflua daí por diante e desaparece automaticamente. O governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e pela direção do processo de produção. O Estado não é 'abolido': morre*." (Lenin, 2011; 49). O pensamento administrativo sempre parece vir em socorro do *status quo*, cancelando a política na medida em que assume um discurso de ciência exata.

Os autores tratados no segundo capítulo deste trabalho esforçaram-se por submeter a política às vicissitudes do comportamento espontâneo da imanência social. Chamaram de *taxis* o que imaginavam derivar da natureza objetiva dos fatos, da sociedade administrada. Desdobraram-se para vencer a política em nome da liberdade, e para isso erigiram projetos políticos cujas consequências teóricas explícitas (para não falarmos dos desdobramentos práticos absolutamente contraditórios) reconhecem a necessidade de intervenção estatal para que sejam produzidas e edificam princípios jurídico-políticos inalteráveis, cuja apregoada universalidade escapa às garras do político. Schmitt desvendou a estratégia do pensamento econômico que pretendeu "*prender o político ao ético e subordiná-lo ao econômico*" (Schmitt, 1992; 88): "*O pensamento liberal contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso se movimenta em uma polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade*" (idem; 97).

O pensamento administrativo, apesar de não coincidir com o pensamento econômico, possui com ele consideráveis afinidades. Ambos afirmam que a política é antes eficácia, não invenção. É antes reprodução, não produção; ser, não dever ser. Se há movimento, é aquele das coisas, não dos homens, que devem apenas seguí-lo. A técnica administrativa é uma técnica como qualquer outra e, no entanto, "*porque ela serve a qualquer um, ela não é neutra. Da imanência da técnica não brota nenhuma decisão humana ou espiritual, e menos ainda uma em favor da neutralidade*" (*idem; 116).* Aproximando o econômico ao administrativo, Schmitt nos afirma que "*o fato de que as oposições econômicas se tornaram políticas e que pode surgir o conceito de 'posição de poder econômica' apenas mostra que o ponto do político pode ser atingido a partir da economia como a partir de qualquer domínio objetivo*" (idem, 104), do que decorre a belíssima "conclusão" extraída de outra parte dos seus escritos: "*No great social antithesis can be solved by economics. When the employer says to workers, 'I support you', the workers answer, 'We support you'*" (Schmitt, 1996; 17). Aqui, as

acusações *ad hominen* contra o polêmico jurista e sua defesa da politização da vida farão ainda menos sentido: argumentos da mesma qualidade seriam fartamente obtidos no incontroverso Max Weber e em muitos outros grandes.

Não há, portanto, verdadeiro *laissez faire* sem que também se deixe ao sabor da imanência a decisão sobre o regime de propriedade, sem que se faça com ele aquilo que Negri identifica no discurso imperial as reiteradas tentativas de aprisionar a imanência em modelos fechados (transcendências) de si mesma. Até as tentativas teóricas como de Foucault, através da proposta analítica do poder disciplinar como sucedâneo do modelo soberano de poder, encontra em Negri uma disposição em favor... da soberania. Vejamos o trecho esclarecedor sobre a conversibilidade do poder disciplinar em soberania:

> Foucault se refere a essa transição do paradigma de soberania para o de governamentalidade; por soberania ele quer dizer a transcendência do ponto único de comando acima do campo social, e por governamentalidade refere-se à economia geral de disciplina que perpassa a sociedade. Preferimos concebê-la como uma passagem *dentro* da noção de soberania, como uma transição para uma nova forma de transcendência. A modernidade substituiu a transcendência tradicional de comando pela transcendência da função ordenadora. (Negri, 2002; 106)

Mais além, ainda mais direto, Negri ataca o discurso que prima pela técnica, fazendo coro com Schmitt na alegoria da hipotética discussão entre patrão e empregado: "*uma vez estabelecido o princípio de que a regulação do conflito e o recurso ao exercício da violência legítima tenham de ser resolvidos em termos de auto-regulação (de produção, dinheiro e comunicação) e pelas forças internas do Império; é aqui que a questão da administração é transformada numa questão de comando*" (2002; 364)

A ideia mesma de aparelho de soberania aponta para a síntese entre transcendência e imanência, entre formas de poder que se projetam sobre o corpo social e as técnicas e práticas reiteradas pelas rotinas da sociedade. Citando Rousseau, Foisneau afirma que "*a origem jurídica dos filósofos políticos modernos permite afirmar, com Foucault, que os filósofos estão destinados a não compreender a natureza do governo, pois este encontra sua justificação não nos códigos contratuais, mas nos cálculos de eficácia*" (Foisneau, 2009; 11), o que, para ele revela uma dimensão estratégica ou prudencial do poder, que se encontraria dessubstancializado. A ideia da soberania como aparelho multidimensional não exige a compreensão do poder sem seu componente precisamente "soberano" – e isso, como vimos, não se comprovou sequer

nas filosofias políticas que apostam num primado da imanência. Ao contrário, minha proposta nesta pequena incursão nas filosofias políticas da soberania foi apontar suas diversas articulações possíveis com a dimensão que expressa a ponta mais movimentada, transformadora e revolucionária do aparelho de soberania, que são as práticas sociais em constante transformação interna, mas que exigem, como um traço genético da sua auto-conservação, a fixação de seus próprios critérios de vida e existência.

Bibliografia

AGAMBEN, G. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Note liminaire sur le concept de démocratie. In: Démocratie, dans quel état? Trad.: Vinícius Nicastro Honesko. Paris: La Fabrique, 2009.

_____. O Reino e a Glória. São Paulo: Boitempo, 2011

BARROS, ARG. A teoria da soberania de Jean Bodin. São Paulo: Ed Unimarco, 2001.

_____. Estado e Governo em Jean Bodin. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n. 27, p. 129-137, 1995.

BEAUD, O. La puissance de l'état. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BENTO XVI. Deus Caritas Est (Carta Encíclica) Vaticano: Editrice, 2005

BIGNOTTO, N. Prefácio. In: Kritsch, R. Soberania: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

BODIN, J. Os seis livros da República. Trad e ver: José Ignacio Coelho Mendes Neto. São Paulo: Ícone, 2011.

CASSIRER, Ernst. *A Questão de J.J. Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999

COLLIOT-THÉLÈNE, C. Démocratie sans demos. Paris : PUF, 2010

DAVID, M. *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Politiques de Strasbourg. Paris: Dalloz, 1954

DUMONT, L. Homo Hierarchicus: *o sistema de castas e suas implicações.* Trad. Carlos Alberto da Fonseca. Ed Hucitec, 2008, 2ª ed.

DUSO, G (org). O poder – História da filosofia política moderna. Trad: Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

FERNANDES, AH. Soberania. Relações Internacionais, 2009, 24, p. 135-153.

FERREIRA, B. O essencial e o acidental: Bodin (e Hobbes) e a invenção do conceito moderno de constituição. São Paulo: Lua Nova, 88: 381-426, 2013.

_____. *O Risco do Político*. Belo Horzonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

_____. Schmitt, representação e forma política. Lua Nova, 1964; p 25-51.

FEUERBACH, L. A Essência do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2007

FOISNEAU, L. Governo e soberania. O pensamento político moderno de Maquiavel e Rousseau. Porto Alegre: Ed Linus, 2009.

FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GIL, F. A Convicção. Porto: Campo das Letras, 2003.

_____. Modos de evidência. Lisboa: Imprensa nacional casa da moeda, 2005.

HART, HLA. The Concept of Law. Oxford University Press, 1994.

HAYEK, F.A.von. Direito, Legislação e Liberdade: Uma nova formulação dos princípios liberais de Justiça e Economia Política. Trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle, Manoel Paulo Ferreira e Maria Luiza X. de A. Borges). São Paulo: Editora Visão, 1985. 3v.

_____. Droit, législation et liberté. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

_____ . O caminho da servidão. (Trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Morais Ribeiro). Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990, 5ª ed.

_____ . Os Fundamentos da Liberdade. (Trad. Anna Maria Copovilla & José Ítalo Stelle). São Paulo / Brasília: Editora Visão / Editora Universidade de Brasília, 1983.

HEGEL, GWF. Princípios da Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBES, T. Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

KERVÉGAN, J.F. Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

_____. *L'effectif Et Le Rationnel: Hegel Et L'esprit Objectif*. Ed Vrin, 2008.

_____. *Hayek et le concept d'ordre spontane*. In: Wirtschaft und Wirtschaftstheorien in Rechtsgeschichte und Philosophie, Klostermann, 2004, p. 295-323.

KERSTENETZKY, C.L. Evolução e Desígnio em Hayek. In. Dados vol.42 n.3 1999

_____. Hayek and Popper on Ignorance and intervention. In. Journal of Institutional Economics, 2007

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999, 256 páginas.

KRITSCH, R. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

LENIN, Vladimir I. O Estado e a Revolução, SP, Hucitec, 1987.

LESSA, R. *Agonia, Aposta e Ceticismo*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

_____. *Pensamento Soberano, Abismo do Fundamento e Formas da Irresolução*. Laboratório de Estudos Hum(e)anos, 2011

MAIRET, G. *Préface*. In: Bodin, Les six livres de la République.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi: comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, 3ª ed.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996..

MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010

MATEUS. Evangelho segundo São Mateus, 16:18-19. In: Bíblia Sagrada. Embu: Ed. Ave Maria, 2008.

MATTEUCCI, N; Bobbio B.; Pasquino, G. Dicionário de Política. Trad. Carmen C, Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, 1ª ed, 2v.

MISES, Ludwig von. Ação humana: Um tratado de Economia. (Tradução de Donald Stewart Jr.). São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010, 2ª ed.

_____ . Liberalismo - segundo a tradição clássica. (Trad. Haydn Coutinho Pimenta). São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010, 3.1ª ed.

NANCY, J.L. Démocratie finie et infinie. In : Démocratie, dans quel état ? Paris : La Fabrique, 2009.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império* Rio de Janeiro ; São Paulo: Record, 2001.

PICCININI, M. Poder comum e representação em Thomas Hobbes. In: Duso, G (org). O poder – História da filosofia política moderna. Trad: Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

POCOCK, JGA. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

POLANYI, M. A Lógica da Liberdade: reflexões e réplicas. Trad Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

POLANYI, K. A Grande Transformação: as origens da nossa época. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, 2ª ed.

POPPER, K. A Sociedade Aberta e seus Inimigos. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo, EDUSP, 1974

ROULAND, N. L'État Français et le pluralisme: histoire politique des institutions publiques de 476 à 1792; Paris: Odile Jacob, Éditeur, 1995.

ROUSSEAU, JJ. Do contrato social. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural. 1999.

SCATTOLA, M. Ordem da justiça e doutrina da soberania em Jean Bodin. In: Duso, G (org). O poder – História da filosofia política moderna. Trad: Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

SCHMITT, C. Teoría de la Constitución. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. La dictadura. Madrid: Revista de Occidente, 1968, 3ª ed.

_____. Roman catholicism and political form. Grenwood Press, 1996.

_____. O conceito do político. Trad Álvaro L. M. Valls. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1992.

_____. El Leviathan: em la teoria del estado de Tomás Hobbes. Argentina: Ed Struhart & Cia

_____.Political Theology. Four chapters on the concept of sovereignty. Massaschusetts Institute of Technology, 1985.

_____. State, movement, people. The triadic structure of the political unity. Plutarch Press, 2001.

SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Maquiavel. Ed Brasiliense, 1988.

SALGADO, JC. A Ideia de Justiça em Hegel. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

SIEYÈS, EJ. Qu'est-ce que le Tiers État? Paris: Éditions du boucher, 2002.

SPINOZA, B. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2009

STRAUSS, Leo. Direito Natural e História. Portugal: Edições 70, 2009.

_____. La filosofia política de Hobbes. Fondo de cultura, 2011.

_____. Spinoza's Critique of Religion. New York: Schocken Books, 1963

TRONTI, M. Towards a critique of political democracy. Cosmos and history: the jornal of natural and social philosophy, v. 5, nº 1, p. 68-75, 2009. LENIN, Vladimir I. *O Estado e a Revolução*, SP, Hucitec, 1987.

Sumário

Introdução

Primeiro Capítulo:
A soberania como condição fundamental da política pag. 7

1.1 Soberania, Estado, Governo

1.2 *Auctoritas, Potestas, Plenitudo Potestatis*:
a elaboração da soberania no contexto do pensamento medieval

1.3. Por que uma teoria da soberania é necessária à política.
Novas formulações

1.4. Soberania, poder constituinte e democracia

1.5. Modelos originários de soberania moderna

1.5.1 - Por uma primeira definição – Jean Bodin e a ciência da política

1.5.2. Os dois momentos da soberania bodiniana

1.5.3. Diferenças entre as *marcas de soberania* e o princípio

1.5.4. Como o Soberano (secular) pode ser também invisível?

1.5.5. Maquiavel e a soberania como *lugar lógico*: criatividade, abertura, violência

1.5.6. Hobbes e a soberania como corolário da razão: considerações para uma ética da soberania

Segundo Capítulo:
A Recusa da Soberania pag. 63

2.1. Exórdio sobre Hegel, seu conceito de soberania e a crítica ao liberalismo

2.2. Popper e o modelo de *sociedade aberta:* qual deve ser a questão originária da filosofia política?

2.3. *Laissez faire*, Estado e soberania

2.4. Popper e a permanência das questões clássicas

2.5. Mises, Ordem Espontânea e Catalaxia

2.6. O natural, o artificial e o espontâneo

2.7. O conhecimento tácito e o princípio da ignorância

2.8. Vontade e arbítrio

2.9. Democracia e as leis, Demarquia e as normas

2.10. O problema da pura imanência na epistemologia liberal – a impossibilidade do lugar da crítica

2.11. As definições de *sociedade* e os totalitarismos

2.12. M. Polanyi: transcendência na imanência

2.13. As normas abstratas exigem o soberano; A volta da *thesis*

Terceiro Capítulo:
Soberania e Poder Constituinte: avanços e insuficiências nas teorias da soberania **pag. 121**

3.1. Crises da soberania

3.1.2. Sieyès: Do povo à nação

3.2. A exceção e a visibilidade do soberano: a (de)cisão e o *demos*

3.3 Materialismo, teologia e a invisibilidade do soberano

3.3.1. Imanência e materialismo

3.4. *Movimento*, o falso tertius na epistemologia da ordem

3.5. Da nação ao movimento

3.5.1. O movimento e o solo instável da soberania

3.6. A soberania múltipla e a unicidade do poder constituinte

3.7. O *demos* como (de)cisão ou *multitudo*

3.7.1 *Multitudo* e ordem em Negri: quanto a imanência é a totalidade

Conclusão **pag. 186**

Bibliografia **pag. 193**