

---

## A soberania como «localização do infinito na existência individual»

Diogo Pires Aurélio

---



### Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2590>

DOI: 10.4000/cultura.2590

ISSN: 2183-2021

### Editora

Centro de História da Cultura

### Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2016

Paginação: 15-29

ISSN: 0870-4546

### Reférence electrónica

Diogo Pires Aurélio, « A soberania como «localização do infinito na existência individual» », *Cultura* [Online], vol. 35 | 2016, posto online no dia 23 janeiro 2018, consultado a 05 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2590> ; DOI : 10.4000/cultura.2590

---

Este documento foi criado de forma automática no dia 5 Maio 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

---

# A soberania como «localização do infinito na existência individual»

Diogo Pires Aurélio

---

- <sup>1</sup> Pretende-se analisar no presente estudo o conceito de soberania no sentido que a modernidade lhe atribui e que aparece, pela primeira vez, explicitado na obra de Jean Bodin. Não iremos, por isso, discutir eventuais afloramentos desse conceito já na Idade Média, muito menos a questão, recorrente entre os historiadores, da originalidade que Bodin reivindica, ao afirmar a necessidade de saber em que consiste a soberania, ou «potência absoluta e perpétua de uma república», visto não haver «jurista nem filósofo político que a tenha definido»,<sup>1</sup> assim como as marcas que permitem identificar o soberano, «um ponto não esclarecido como merecia por aqueles que melhor escreveram sobre o assunto, fosse por lisonja, por receio, por ódio ou por esquecimento»,<sup>2</sup> as marcas que distinguem aquele que é verdadeiramente soberano. Na realidade, sendo inquestionável a presença do termo *soberania* em vários textos muito anteriores aos *Seis Livros da República*, o modo como Bodin o reformula não deixa margem para dúvidas quanto à sua novidade, nem quanto à ruptura que nele se instaura em relação a todas as formas de equacionar a política que o antecedem. Há, decerto, marcas identitárias da soberania que Bodin refere e que podiam encontrar-se, já antes, em alegações jurídicas ou tratados políticos. É provável, até, que tais ocorrências, mais ou menos esparsas na linguagem dos canonistas, tenham contribuído para o desenho que o conceito irá definitivamente apresentar, uma vez reformulado por Bodin. O levantamento desses registos, levado a cabo por autores como Kantorowicz,<sup>3</sup> Gaines Post,<sup>4</sup> ou Joseph Strayer,<sup>5</sup> evidencia de facto a atribuição aos monarcas de certas características – perenidade, ilimitação do poder, etc. – que vão depois entrar na compreensão da soberania, tal como esta é teorizada por Bodin. Porém, o que se encontra nos *Seis Livros da República* e que verdadeiramente singulariza o conceito aí apresentado não se restringe à mera combinação de elementos oriundos da realeza medieval, ou mesmo do Império. O que verdadeiramente caracteriza o conceito, para lá dessa eventual recuperação de elementos avulsos, é a consciência nítida que o autor manifesta quanto ao seu significado e ao seu alcance político. Como escreveu Olivier Beaud, «não há conceito de soberania sem consciência reflexiva». <sup>6</sup> É por isso que todos os enunciados em que se atribui,

anteriormente a Bodin, um poder absoluto ao rei, por mais extremados e por muito próximos que pareçam dos *Seis Livros da República*, se revelam, ainda e sempre, meras variantes de uma concepção da política com a qual o pensamento soberanista irá definitivamente romper. É essa ruptura que tentaremos assinalar, deixando deliberadamente de lado os diversos modos como ela se processou.<sup>7</sup>

- 2 Tão-pouco entraremos aqui em linha de conta com o alegado declínio da soberania na cena política internacional, que tantos autores vêm proclamando insistentemente. Ao longo das últimas décadas, recrudescer, de facto, a suspeita, já antiga, de que a ideia do poder soberano se teria tornado caduca, enquanto instrumento de análise da realidade política em tempos de globalização. As razões aduzidas para tal são de diversa natureza. Por um lado, uma parte significativa dos fluxos tradicionalmente regulados pelos Estados – designadamente os fluxos de capital, mas também os de tecnologia, de informação e até de força militar, como se pode ver pela crescente banalização do chamado «direito de ingerência» – tende, hoje em dia, a escapar progressivamente ao seu controlo. Por outro lado, a imaterialização crescente das economias põe em causa a necessária subordinação da esfera dos negócios ao poder político. A tudo isto acresce o modo como hoje se processa a circulação de informação e a produção do saber, dificultando, ou impossibilitando mesmo, a formação de uma verdadeira «opinião pública», pressuposto essencial de todo o Estado soberano, inclusive o democrático, onde sempre assentou o «contrato social» e o assentimento dos indivíduos à ordem vigente. Num outro registo, porventura mais radical, poderia ainda referir-se as conclusões a que chega Gerard Mairet, ao diagnosticar «o aniquilamento de toda a soberania possível em geral e da soberania democrática em particular», a partir do momento em que, com as bombas sobre Nagasáqui e Hiroxima, uma democracia «conduziu voluntariamente a guerra absoluta contra populações civis do adversário, numa guerra que opunha exércitos». Na verdade, se a guerra, como o autor acrescenta, é «o acto de soberania por excelência», a utilização da bomba é «a marca absoluta e última da soberania absoluta».<sup>8</sup>
- 3 Um pouco à revelia deste certificado de óbito, recorrentemente passado ao Estado soberano, parte-se aqui da simples verificação, se mais não for, empírica da sua continuidade. De facto, apesar das indiscutíveis mudanças que a informática, a chamada «economia do conhecimento» e a crescente globalização dos mercados introduziram nas nossas sociedades, a soberania continua a ser o eixo em torno do qual os centros de poder se organizam e gerem os respectivos confrontos ou compromissos.<sup>9</sup> Mesmo numa situação tão peculiar, sob esse ponto de vista, como a da União Europeia, é patente que a convicção, ou mesmo a certeza, de que os Estados do continente deveriam alienar a sua soberania e render-se à ideia de uma federação, aparentemente vantajosa para todos, é insuficiente para que tal aconteça, esbarrando a cada passo em alegados «egoísmos nacionais» a construção da nova forma política. Em simultâneo, pois, com os possíveis sinais de declínio, a soberania dá igualmente sinais de sobrevivência, se mais não for, enquanto operador conceptual de que o entendimento da política não prescinde facilmente. E por muito que as suas insuficiências, porventura congénitas, se tenham agravado nos últimos tempos, reduzindo-a em alguns aspectos a uma amostra do que foi, algumas vezes, no passado, ainda não se vislumbra no horizonte, por enquanto, outro modo de processar coerente e consistentemente a organização interna e as relações externas dos agregados políticos.

# 1.

- 4 Porquê esta persistência do modelo soberanista, apesar da manifesta impotência que os Estados soberanos deixam transparecer actualmente, perante os vários poderes efectivos que os cercam e ameaçam de captura? Há razões de diversa natureza, nomeadamente histórica. A principal, contudo, reside na forma como se consubstanciou na soberania a moldura jurídica no interior da qual continuamos a pensar a política. Falar do Estado soberano não é apenas falar de um novo tipo de organização, que teria rendido a ideia de Império, ainda remanescente em finais da Idade Média, sob a forma, já então residual e mais ou menos utópica, de um Império cristão. Na verdade, a ideia de Estado, cujo pilar essencial é a soberania, está para lá da simples questão dos regimes. Mais do que uma mudança ou revolução política, o Estado representou uma revolução epistemológica, através da qual se alterou substantivamente o modo como, na versão tradicional, a justiça e o poder se articulavam entre si.
- 5 A soberania do Estado acarreta, antes de mais, a autonomização da política, subordinando-lhe quer o teológico, quer o jurídico. Os reinos medievais, pelo menos *de jure*, se não *de facto*, estavam subordinados ao Império, um Império que tanto o mundo cristão, como já antes o mundo romano, não entendiam noutra registo que não o do sagrado: só uma sobredeterminação do poder temporal pelo poder espiritual poderia legitimar uma forma de poder que reivindica a supremacia, no limite, sobre toda a terra e todos os homens. De algum modo, o Império é sempre Sacro-Império, mesmo quando não ostenta explicitamente esse nome, porquanto se integra numa ordem que o transcende e da qual tanto os imperadores, como os reis ou simples governantes, se assumem como intérpretes. Em Roma, a dada altura, o imperador tornou-se o pontífice máximo; na Idade Média, presumia-se que, legislando ou caucionando a lei, ele reiterava o gesto do criador, o acto de vontade mediante o qual o mundo veio do nada e subsiste na obediência às regras que ele ditou. Nem uma nem noutra destas concepções da ordem jurídica subsiste sem a remissão para o transcendente. Por outras palavras, nenhuma delas contempla a existência de normas cuja *ultima ratio* pudesse residir na vontade de um simples ser humano. Com ou sem a sujeição ao Papa, o imperador integra-se num plano superior, no qual se fundamentam as leis que por seu intermédio são explicitadas para o universo dos subordinados. Desse ponto de vista, nem sequer há, em bom rigor, criação de leis, ou variações na enunciação do justo, cuja origem e conteúdo se pudessem atribuir à especificidade do Império ou à singularidade do imperador. A multiplicidade dos códigos, como a diversidade das normas e costumes em que a justiça se declina, não são senão interpretações, transcrições para a ordem local de uma única ordem universal, onde a vontade do legislador se funde com a racionalidade do todo. Resta, no entanto, o problema de saber que natureza poderá atribuir-se a essa fusão, pela qual se anula o hiato entre uma e outra ordens, de modo a permitir que o registo da contingência em que se produz a lei positiva dê lugar ao registo do incondicionado em que ela se impõe, para ser de facto soberana. Em que medida a particularidade, inerente a qualquer ordem jurídica, é legitimada pela sua alegada inscrição numa ordem universal, seja a vontade divina ou qualquer outra versão do absoluto? Se pusermos de parte a realidade empírica da simples força, será possível identificar racionalmente um fundamento para a necessidade com que as leis se apresentam e exigem a obediência dos súbditos? Ou, pelo contrário, a cadeia de normas que integram um sistema jurídico, no limite, encontra unicamente a vontade

incondicionada do soberano, a qual é sem fundamento e dá para um abismo, onde a razão, literalmente, se afunda e cede à simples crença?

- 6 A ideia de Império, como vimos, não subsiste sem esta crença na ancoragem do poder em algum tipo de transcendência, seja ela a vontade divina ou a justiça do cosmos, que possa emergir como fundamento para unificar o direito e legitimar o poder. Sem ela, tornar-se-ia impossível estruturar o mapa político segundo o arquétipo da monarquia universal, acima de todos os reinos, que ressurgirá vezes sem conta em utopias, como a de Dante Alighieri, no *De monarchia*, e em programas políticos, militares e culturais, como os de Carlos Magno, Frederico Barba Ruiva, ou Carlos V. Para haver paz, escreve Dante, «convém necessariamente a toda a terra, e a tudo quanto à geração humana é dado possuir, ser monarquia e ter um só príncipe, o qual, possuindo tudo e não podendo desejar mais, mantenha os reis satisfeitos nos termos dos seus reinos, de modo que haja paz entre eles».<sup>10</sup> Mesmo quando a ideia de Império começa a ser suspeita ou tida por utópica – como irá acontecer, por exemplo, nas obras de Erasmo e Nicolau de Cusa –, o horizonte em que se pensa o poder político continuará a ser o de uma unicidade que subsume os múltiplos pólos da autoridade que actuam no seu interior. Se a ideia de uma «república cristã», como entretanto o Império passaria a designar-se, é suspensa, ou posta de parte, é tão-só porque o humanismo renascentista acredita que a unidade, espelho da vontade do senhor do universo, se alcançará mais fácil e pragmaticamente através de pactos de não-agressão entre os príncipes cristãos do que através da submissão de todos a um só de entre eles.
- 7 O imperador, contudo, à semelhança dos reis e governantes que dele dependem, não acede jamais, nesse modelo, ao estatuto de verdadeiro autor da lei. Por mais vasto que seja o seu poder, este não é verdadeiramente legislativo, nem se atribui a si mesmo a origem da norma, pelo menos nos termos em que a modernidade irá pensar a norma soberana. Pelo contrário, apesar da majestade que se lhe reconhece, o poder do imperador é tão-só judicial: no topo da república cristã não existe um legislador, existe apenas um juiz, a quem compete arbitrar as contendas à luz das leis. O imperador faz justiça, porque tem competência para dizer o justo (*jurisdictio*), isto é, decidir quem, de entre dois ou mais reis que estão desavindos, ou mesmo em guerra, tem razão. O rei, por sua vez, repete o gesto imperial e faz justiça, arbitrando os diferendos entre os seus vassallos e dizendo de que lado está a justiça. Mas nem o imperador nem o rei são verdadeiramente soberanos, porquanto julgam com base numa legalidade que os antecede. Decerto, imperador e reis tomam decisões e dão ordens nas respectivas jurisdições. Mas tal não significa que «dêem a lei», ao sabor do seu arbítrio, porque a lei existiu desde sempre, cabendo ao governante apenas a sua explicitação e aplicação à particularidade dos casos, mediante os princípios que emanam da justiça e que são evidentes para todo o ser racional. É a lei que constitui o rei – *lex facit regem*, como escreveu o jurista Bracton<sup>11</sup> –, e não o inverso.

## 2.

- 8 A ideia de soberania, tal como é formulada por Jean Bodin, surge ao arrepio de todo este discurso que a tradição ocidental, durante séculos, declinara em diversos registos. Do ponto de vista estritamente político, ela diverge, como vimos dizendo, da ideia de Império, contrapondo-lhe a de Estado. A ideia de Estado também pressupõe uma unidade de poder, superior e independente face a qualquer outra, seja esta religiosa ou civil.

Contudo, o seu horizonte não é o do universo, como no caso do Império, mas sim o daquilo a que Schmitt chamará de «pluriverso». O espaço do Império é, potencialmente, o mundo inteiro: o horizonte em que idealmente se projecta o seu poder é sem fronteiras, mas no seu interior pode albergar-se uma diversidade de costumes e normas. Pelo contrário, o Estado circunscreve-se a um território delimitado por fronteiras, nas quais o seu poder confina com o dos seus potenciais inimigos ou aliados. Em contrapartida, no interior dessas fronteiras, a diversidade das leis irá desaparecer. Por definição, o poder estatal é absoluto e, embora possa apresentar-se mais ou menos descentralizado, a dispersão das suas manifestações remete sempre para um único pólo. Todo o emaranhado de poderes autónomos que se sobrepõem no interior do Império e dos reinos medievais, condicionando-se uns aos outros, desaparecerá no Estado soberano, para dar lugar a um sistema hierarquizado e em cascata, uma pirâmide ao longo da qual o poder circula, do vértice até à base, sem jamais encontrar obstáculo ou resistência. Conforme escreveu Fernando Gil, em comentário a Bodin, «a soberania ocupa todo o espaço do político»,<sup>12</sup> da mesma forma que se perpetua no tempo, numa ilimitada e incondicionada reiteração de si mesma, que não é senão um outro nome do infinito. É verdade que, na periferia, ela esbarra e eventualmente conflita com unidades de poder igualmente autónomas. Todas elas, porém, são igualmente absolutas, porquanto não há nada que se sobreponha à livre decisão de cada uma. Externamente, os seus movimentos são condicionados pelos movimentos das restantes. Mas, dentro do seu território, não existe nada que ponha obstáculos à sua ilimitada e incondicionada afirmação. A simples hipótese de um Estado global, longe de poder representar uma derradeira metamorfose do Império, é, neste quadro, impossível de pensar. Com efeito, só os Estados soberanos se podem obrigar a si próprios, pelo que só eles poderiam ser pensados como autores das obrigações ou inibições que uma ordem internacional, a consumir-se verdadeiramente, imporá a cada um deles.

- 9 Do ponto de vista jurídico, por sua vez, a soberania, ao recusar toda e qualquer fonte de normas exterior ao ordenamento estatal, produz aquilo a que Luhmann chamou de «positivização do direito». Na verdade, a determinação do poder pelo atributo da soberania faz com que o direito não se possa pensar senão como direito positivado pelo Estado. No Estado soberano, diz Luhmann, o direito traduz-se por «um conjunto de normas válidas que foram promulgadas por decisões e que, por conseguinte, podem ser ab-rogadas por decisões».<sup>13</sup> Ou seja, o direito repousa inteiramente no plano da vontade, a qual se traduz em decisões que exprimem ordens. Tradicionalmente, a decisão, embora parecendo assentar exclusivamente na vontade do governante, não assentava menos em imperativos da razão, uma razão plasmada na religião, na moral, no senso comum, nos costumes e na tradição em geral. Desse ponto de vista, o verdadeiro carácter da decisão era meramente o de uma declaração ou enunciação. Prova disso é que, à luz de uma tal concepção do direito, as normas perdiam *ipso facto* o seu carácter normativo, mal deixassem de se justificar ou perdessem a sua razão de ser. Para S. Tomás, por exemplo, as normas que beneficiem apenas o rei, ou uma parte da população em detrimento de outra, não estão «dotadas da força de obrigar». Onde residiria, de facto, o fundamento da obrigação, se a norma não aderisse à justiça? Em última instância, só essa correspondência entre norma e justiça faz da norma uma norma verdadeira. Por isso, explica S. Tomás, «se surgir um caso em que a observância de determinada lei seja danosa para o bem comum, ela não deve ser observada».<sup>14</sup> É o que acontece no chamado «caso de necessidade» ou caso de excepção, no qual a norma é suspensa, não por vontade do seu

autor, mas simplesmente por uma «evidente necessidade». As medidas de exceção, pode ler-se na *Summa Theologica*, são justas quando «uma máxima e *evidentíssima* utilidade resulta de uma disposição nova, ou, ainda, quando há uma máxima necessidade resultante do facto de a lei normal conter uma iniquidade *manifesta*, ou de a sua observância ser altamente prejudicial». <sup>15</sup> É, pois, a evidência da incompatibilidade da norma com a justiça que confere força vinculativa à respectiva suspensão, e não a autoridade de quem a decide e que pode até ser um simples súbdito, se este perceber que há um risco imediato na manutenção da norma e não tiver tempo de consultar aquele ou aqueles a quem compete, em tempo normal, decidir da sua suspensão. No fundo, as medidas de exceção têm o mesmo fundamento que a norma comum, porquanto a força vinculativa de uma e de outra brotam do mesmo chão, a saber, a justiça, que se impõe como evidente e impõe ou suspende as normas, consoante elas vão ao encontro ou ao arrepio do bem comum. Tanto a norma, como a exceção, têm subjacente uma cadeia argumentativa, a partir de pressupostos de que decorre necessariamente ou uma, ou outra. É por isso que ambas vinculam pelo menos a razão, mesmo quando não vinculam a vontade, quer de quem as enuncia, quer daqueles a quem se destinam.

- 10 Com a norma soberana acontece algo diametralmente oposto. Aqui, a vinculação decorre da qualidade do autor, não da qualidade da norma em si mesma. Reside aí o significado da conhecida frase de Hobbes: «é a autoridade, e não a verdade, que faz a lei». <sup>16</sup> Reside igualmente aí o significado da não menos conhecida frase com que Schmitt abre a *Teologia Política*: «Soberano é quem decide sobre o estado de exceção». <sup>17</sup> Em sede de soberania, não existe nem um princípio substantivo, nem uma sequência de razões de onde se concluisse a boa decisão. «Do ponto de vista normativo», observa expressamente Schmitt, «a decisão emana do nada. A força jurídica da decisão é diferente do resultado dos argumentos em que se funda». <sup>18</sup> Na verdade, a decisão política está pendente unicamente do soberano arbítrio. Nenhuma definição prévia do justo a determina, nenhuma ordem de razões a prefigura. A fronteira a separar o justo do injusto encontra-se permanentemente aberta à decisão do soberano, que em cada caso a desenha em obediência exclusiva à sua própria vontade. É esta que dita a lei, sendo, por isso, impossível haver uma justiça que se opusesse, ou sobrepusesse, à força da lei. Conforme escreveu Kosellek, «a razão cria um espaço neutro para a técnica política, em que a vontade do príncipe é a única lei. Nesse estado, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo». <sup>19</sup> Deste modo, no lugar onde antes a tradição, imperial ou régia, procurava uma última fonte da norma – no princípio era o verbo –, está agora um vazio. A demanda dos princípios em que se apoia a norma termina irremediavelmente na pessoa do soberano, o qual não está vinculado a nada, nem reconhece fins ou princípios que lhe imponham este ou aquele conteúdo e moldem a palavra. A palavra do soberano requer o silêncio da razão privada, ou subjectiva, a fim de poder ser ouvida como razão de estado, única e autêntica razão das leis. <sup>20</sup> À falta desse silêncio, não haverá, como sublinha Hobbes, senão o ruído do estado de natureza. Mas o estado de natureza é o caos, o ápeiron, e só a política, configurada no *fiat* pronunciado pelo soberano, ou seja, na decisão do representante do Estado, lhe poderá dar forma e assegurar a existência.

### 3.

- 11 A interpretação canónica desta autonomização da política através do conceito de soberania, já visível no texto de Bodin e, sobretudo, no texto de Hobbes, surge

frequentemente contaminada pelo jogo de metáforas bíblicas em que o virtuosismo barroco deste último é fértil. Carl Schmitt é sem dúvida o melhor exemplo dessa interpretação contaminada, na qual a soberania se dá como isenta de negatividade, sustentada num jogo de conceitos que a configuram como transcendente ao corpo social, deixando transparecer no plano jurídico a transcendência que no plano teológico é própria do Deus uno e onipotente, o *Pantokrator*. A interpretação apresentada por Fernando Gil, em *La Conviction*, à primeira vista, inscrever-se-ia também nesse registo. Diferentemente porém da «teologia política» de Schmitt, Gil aproxima o pensamento soberano da «teologia negativa» de um Jacob Böehme, na qual a divindade surge em simultâneo como *Grund* e como *Abgrund*, como chão que é precipício, fundo que é sem fundo: «O não-fundo de Deus», comenta Gil, «é o absoluto ainda não revelado que aspira à sua própria revelação. Esta aspiração reveste a forma – não poderia revestir outra, visto que o fundamento não pode provir do não-fundo, que é o seu contrário – de uma vontade que é ela própria sem fundamento».<sup>21</sup>

- 12 Semelhante rotação na moldura teológica para a qual nos remete o conceito de soberania não é sem consequências. Na versão schmittiana – tal como em todas as interpretações que vêm no jogo de conceitos adoptado pelo pensamento político moderno uma teologia secularizada – desaparece por completo a contradição inerente à vontade soberana que se põe a si como fundamento, não obstante ela própria ser sem fundamento. Pelo contrário, na versão de Fernando Gil, é precisamente essa contradição, radical e inultrapassável, que ocupa o primeiro plano, evidenciando assim o núcleo problemático inerente à política, quando pensada a partir do conceito de soberania, isto é, assente numa ordem sociojurídica cuja singularidade reside na ausência de um fundamento exterior a ela mesma. Como o próprio Gil se dá conta, a diferença entre uma e outra dessas versões é prenhe de consequências: «a vontade alucina-se na soberania. Schmitt refaz o movimento em sentido inverso e alucina a soberania na vontade do sujeito. Ela virá a localizar-se num estado que incarna a vontade do Führer, versão monstruosa do legislador-guia de Rousseau».<sup>22</sup>
- 13 Na verdade, a soberania remete para uma vontade em acto, mas uma vontade que se supõe também incondicionada e, por isso mesmo, ilimitada, à qual não poderá sequer atribuir-se a capacidade de autolimitação: a vontade soberana «não pode não querer», conforme escreveu Sieyes, e «a comunidade não se despoja do direito de querer», razão por que a nação, esse novo *ersatz* do soberano, «não só não está submetida a uma Constituição, como também não pode estar, e não deve estar, o que equivale ainda a dizer que não está».<sup>23</sup> É a esta vontade absoluta que Sieyes chama poder constituinte da nação, um poder que a todo o instante pode ab-rogar a ordem constituída e negar validade às normas que ele próprio instituiu. Contudo, a soberania é também fundamento, *arké*, princípio, razão de ser e causa suficiente de todos os actos normativos. Se ela se esgotasse no poder ilimitado de decisão, equivaleria à discricionariedade pura e simples, que Bodin imputa a Maquiavel,<sup>24</sup> tornando impossível pensar a ordem política, a qual implica sempre uma ordem jurídica, um direito, e configura, por isso, uma cadeia de justificações, articulada e coerente, que o mesmo é dizer fundamentada. Como sintetiza Fernando Gil, «uma soberania reduzida à decisão anula-se a ela própria». Daí a dimensão paradoxal que é inerente ao conceito e que reside na impossibilidade de traduzir em termos axiomáticos, ou sequer apreender racionalmente, um fundamento da ordem que é igualmente potência de causar a desordem. Gil refere explicitamente este paradoxo, descrevendo-o como



tensão, inerente ao pensamento soberano, entre «uma vontade absolutamente livre e um poder de decisão que se verga à razão».<sup>25</sup>

- 14 Numa perspectiva empirista, semelhante questão aparecerá, possivelmente, como destituída de qualquer pertinência, reduzindo-se as normas a um acumulado, mais ou menos coerente, de determinações avulsas, em cuja origem não se vislumbra senão a crueza da força coerciva e uma sucessão de actos de poder encarados como simples factos, sem nenhum resíduo de ambiguidade ou paradoxo. No entanto, a afirmação isolada da vontade não é suficiente para pensar o Estado, uma vez que a soberania sem fundamento, como acabámos de ver, é pura violência, literalmente gratuita.
- 15 Por sua vez, a perspectiva positivista, ao recusar os vestígios de transcendência que assomam na doutrina clássica da soberania e, bem assim, na sua tradução schmittiana, pretende afastar totalmente o conceito de vontade do fundamento da ordem política. Kelsen, o mais insigne expoente do positivismo jurídico, faz coincidir a ordem estatal com a impessoalidade do direito, por forma a garantir às normas um fundamento racional, imune às contingências de uma vontade soberanamente imprevisível. A soberania, contudo, reduzida à condição de simples fundamento racional, seria uma *acrasia*, em contradição com o seu próprio significado, que implica também o agir. Não por acaso, ao longo da sua obra, Kelsen oscilará na identificação do estatuto desse fundamento, ou *Grundnorm*, como lhe chama, o qual vai conhecendo sucessivas definições, que vão do mero princípio epistemológico à ficção de um primeiro legislador, passando pela hipótese de uma primeira constituição. Dificilmente encontraríamos melhor exemplo do que este ziguezaguear de Kelsen às voltas com a natureza da *Grundnorm*, para ilustrar, dir-se-ia que em filigrana, a ambiguidade inerente à soberania.

#### 4.

- 16 O pensamento soberano parte da afirmação de um fundamento que se auto-afirma sem outra causa que não ele mesmo e, nessa condição, oculta as operações que de facto o instituem como fundamento. Os registos em que Fernando Gil o analisa, além da dedução da soberania em Bodin, são a prova da existência de Deus em S.<sup>to</sup> Anselmo e a definição dos primeiros princípios das ciências em Aristóteles. Tanto o soberano, como Deus ou os princípios da ciência, têm em comum o serem *por si*, isto é, não conhecerem fundamento que os anteceda e autoposicionarem-se a si próprios como fundamento. Em qualquer dos seus registos, o pensamento soberano vincula, portanto, também a vontade, uma vontade indefinidamente por estancar, que se afirma em acto e não possui uma causa exterior. O Deus de S.<sup>to</sup> Anselmo é *causa sui*, da mesma forma que os fundamentos da ciência se apresentam como evidentes por si, assentes na autoridade que emana do seu próprio enunciar-se e ocultando, por este meio, os procedimentos que estão na base da sua fundação. De igual modo, no registo político, «a soberania transforma a vontade empírica em autarcia, sob o modo de um poder de decisão que não depende de nenhum outro».<sup>26</sup> É um poder que se autoconstitui e por isso se diz constituinte, extravasando assim o fundamento que o seu agir, legislador por essência, se dá a si próprio como poder constituído, na figura da Constituição. O paradoxo não poderia ser mais flagrante: por um lado, é impossível, no âmbito do pensamento em que se configura a soberania, recorrer a uma qualquer transcendência que colocasse o fundamento do poder no exterior da comunidade, de modo a que ele pudesse pensar-se como autor incondicionado das normas que impõe a cada um dos indivíduos; por outro lado, é impossível circunscrever à

imanência do colectivo a transmutação das vontades empiricamente dadas numa vontade comum, que se apresenta como absoluta e realiza aquilo a que Fernando Gil chama «a passagem ao limite da vontade transformada em potência abstracta».<sup>27</sup> Em grande medida, a história do pensamento político é a história deste mesmo problema, das sucessivas tentativas de o excluir, ou negar, e do seu eterno retorno.

- 17 A soberania dá-se, é exercida, na existência concreta, e a política, pelo menos na configuração em que a modernidade a pensa, requiere-a como princípio transcendental, a fim de poder pensar o seu próprio ordenamento como sistema de normas articuladas entre si e remetendo para uma fonte comum. Acontece que a dedução da soberania se enreda em conceitos como o absoluto e a *causa sui*, aos quais não pode atribuir-se o estatuto de simples pressuposto lógico, sob pena de se negar qualquer operatividade ao acto soberano. Além disso, a soberania é impossível de pensar no tradicional registo do *als ob*, do *como se*, e o fundamento da ordem jurídico-política não consente ser reduzido a um estatuto de mera narrativa, sob pena de se retirar consistência ao ordenamento jurídico-político. A sua realidade, porém, mais do que transportar consigo a ideia de infinito, coloca-a na existência, sob a forma do absoluto e incondicionado. Não conhecendo, por definição, qualquer limite, não possuindo, aliás, outra causa senão ela própria, a soberania envolve necessariamente o absoluto na sua definição conceptual. E envolve-o, seja qual for a modalidade em que ela se concretize: monárquica ou republicana, unipessoal, nacional ou popular. O absoluto não se confunde aqui com absolutismo. A soberania é absoluta e ilimitada, porque a sua razão de ser não reside fora dela mesma e a sua acção não conhece, por definição, entraves nem condições. Autodesignando-se, antecede-se e causa-se a si própria, da mesma forma que, não havendo norma que não brote em última instância da sua vontade, ela se perpetua infinitamente em cada um dos seus actos normativos. O rei não morre, como se dizia na Idade Média.
- 18 Qual é o sujeito desta vontade? Como é que a multidão de vontades empiricamente dadas se metamorfoseia num monarca, numa vontade geral, numa nação ou num povo, que o mesmo é dizer como é que a soberania se pode figurar como existência individual, dotada de uma vontade que quer e decide? Bodin, como observa Fernando Gil, parte da evidência da soberania para deduzir da sua condição infinita a sua unicidade: sendo absoluto, porque não existe ninguém que o limite e condicione acima, ao mesmo nível ou abaixo dele, o soberano não poderá ser senão uma instância única, mais concretamente, uma pessoa una, seja um ou mais do que um os indivíduos que a constituem.
- 19 Com o soberano hobbesiano acontecerá o mesmo. Atente-se no dístico, retirado do *Livro de Job*, que encima a gravura de capa da primeira edição do *Leviathan* e no qual ecoa com nitidez a demonstração de Bodin: *Non est potestas super terram quae comparetur*. Trata-se, na verdade, de um poder maior que o qual não existe nenhum outro, isto é, da majestade superlativa, de um poder que, se por um lado se diz com origem no contrato que cada um dos indivíduos celebra com cada um dos outros, funcionando como seu representante ou actor, actuando em nome do todo e materializando a vontade deste, por outro lado, longe de estar condicionado por essa sua origem, é ele próprio a condição *sine qua non* para que o todo exista enquanto unidade e enquanto vontade. Sem soberania, não há *Commonwealth*.
- 20 Se, finalmente, atentarmos na «vontade geral» teorizada por Rousseau, encontramos, ainda aí, a mesma alquimia que transforma, pelo contrato, as vontades individuais numa «vontade geral». Conforme sublinha o próprio Rousseau, «não há nem pode haver nenhuma espécie de lei obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social».

<sup>28</sup> De facto, a soberania não reconhece causa ou dependência; afirma-se, e o seu afirmar-se pressupõe sempre que ela já aí estava antes, de modo a poder afirmar-se. À semelhança do que haviam feito os antigos monarcas, o povo soberano só pode dizer-se e pensar-se de mãos livres, *legibus solutus*. Tanto em Rousseau, como depois em Sieyes, encontram-se diversos registos desta continuidade da vontade ilimitada que habita a soberania do povo ou da nação, do mesmo modo que habita qualquer outra forma de soberania: «Pelo simples facto de ser», diz Rousseau, «o soberano é tudo quanto deve ser».<sup>29</sup> «A nação», declara por seu turno o abade, em manifesto decalque do texto de Rousseau, «é tudo o que pode ser, pelo simples facto de ser».<sup>30</sup> A nação soberana, poderíamos acrescentar, não é senão esse excesso da vontade que alucinatoriamente se revela e impõe como poder incondicionado.

- 21 Se é verdade que a identidade da soberania escapa a uma cabal apreensão por parte da razão, o contrato mediante o qual Hobbes e Rousseau, como tantos outros autores, procuram dotá-la de uma génese, não é menos inacessível. Com efeito, o contrato social não explica, primeiro, como pode cada uma das vontades empíricas converter-se no seu contrário, despojando-se, enquanto súbdita, do seu querer individual para abraçar face ao soberano uma condição que não pode ser senão de «servidão voluntária». Em segundo lugar, também não explica como pode a soma dessas vontades empíricas transsubstanciar-se num princípio transcendental – a vontade geral –, princípio esse que, pela sua própria natureza, por um lado as antecede e por outro as excede. A vontade de uma nação, escreve Sieyes, «é resultado das vontades individuais». Todavia, acrescenta mais adiante o abade, «o interesse que leva um homem a relacionar-se com todos os seus associados é evidentemente o objecto da vontade de todos e o da Assembleia comum. Aí, a influência do interesse pessoal tem de ser nula».<sup>31</sup>
- 22 Sieyes, é certo, detém-se a imaginar os diversos passos que levariam da multidão dos interesses privados ao interesse da nação. Mas é um exercício de algum modo retórico, senão ocioso, porque a passagem de um plano para o outro é refractária a qualquer prova, não sendo apreensível senão no domínio da crença. O contrato social, deste ponto de vista, relewa da mitologia, que o mesmo é dizer, da necessidade compulsiva de colocar algo de prévio àquilo que, não menos compulsivamente, se dá como fundamento e, por conseguinte, como auto-instituído. Nenhuma dedução trará à luz as origens dessa figura em que o comum se apresenta como vontade absoluta. E, todavia, é nessa mesma figura que a política se dá a ver em toda a sua plenitude e, simultaneamente, em toda a sua ambiguidade.

---

## NOTAS

1. BODIN, Jean, *Les Six livres de la République* (1593), Paris, Fayard, 1986, Livro I, chap. 8, p. 179.
2. *Ibidem*, cap. 10, p. 295.
3. KANTOROWICZ, *Frederick the Second*, London, Constable, 1957; *The King's Two Bodies. Study in Medieval Political Theology*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1957.

4. POST, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State* [1964], New Jersey, The Lawbook Exchange Ltd., 2006.
5. STRAYER, Joseph, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.
6. BEAUD, Olivier, *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994, p. 47.
7. De entre a bibliografia recente sobre o tema, cf. QUAGLIONI, Diego, *La sovranità*, Roma-Bari, Editore Laterza, 2004; KRITSCH, Raquel, *Soberania. A construção de um conceito*, Universidade de São Paulo, Humanitas, 2002; PENNINGTON, Kenneth, *The Prince and the Law (1200-1600)*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993; SPRANDEL, Rolf, *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, München, UTB, 1991.
8. MAIRET, Gérard, *Le Principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir souverain*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 301-302. Sobre a questão da pertinência do Estado soberano, cf. ZOLO, Danilo, *Globalizzazione. Una mapa dei problemi*, Roma-Bari, Editora Laterza, 2004; BALIBAR, Étienne, «Prolégomènes à la souveraineté: la frontière, l'État et le peuple», *Les Temps modernes*, Septembre-Octobre- Novembre, 2000, n.º 610, pp. 47-75; MACCORMICK, Neil, *Questioning Sovereignty. Law, state and nation in the European Commonwealth*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.
9. Num livro significativamente intitulado *The Return of History and the End of Dreams* (London, Atlantic Books, 2009), Robert Kagan sustenta que o mundo nos últimos anos se tornou «normal, outra vez», ressurgindo as rivalidades entre Estados soberanos, que alguns imaginaram em vias de extinção após o colapso da URSS.
10. «[...] conviene di necessitate tutta la terra, e quanto a l'umana generazione a possedere è dato, essendo Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sai». DANTE, *Il Convivio*, Trattato Quarto, cap. IV, a cura de Antonio Enzo Quaglio, 1998, p. 113, ed. electrónica, <https://digitaldante.columbia.edu/library/convivio-italian/>.
11. *Apud* BEAUD, Olivier, 1994, p. 59.
12. GIL, Fernando, *La Conviction*, Paris, Flammarion, p. 180.
13. LUHMANN, Niklas, *Legitimation durch Verfahren*, 1969, *apud* BEAUD, Olivier, 1994, p. 61.
14. AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, I, Ilae, q. 60, art. 6.º.
15. *Ibidem*, I, Ilae, q. 97, art. 2.º (sublinhados nossos).
16. «Auctoritas, non veritas, facit legem». A expressão aparece na versão latina do *Leviatã*, feita pelo próprio autor: HOBBS, Thomas, *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* [1670], in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. by W. Molesworth (1839-1845), Aalen, Scientia Verlag, 1965, vol. III, cap. xxvi, p. 202. Onze anos depois, ela reaparecerá, em termos mais ou menos idênticos, em *A Dialogue between a Philosopher and a Student of Common Laws of England* [1681], in HOBBS, Thomas, *The English Works*, ed. by W. Molesworth (1839-1845), Aalen, Scientia Verlag, 1965, vol. VI, p. 5: «It is not wisdom, but authority that makes law» (cf. trad. port. de Maria Cristina Guimarães Cupertino, São Paulo, Editora Landy, 2001, p. 13).
17. «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet». SCHMITT, Carl, *Politische Theologie* [1922], trad. ingl. de George Schwab, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 5. Sobre a questão da exceção, cf. SÁ, Alexandre Franco de, *O Poder pelo Poder*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 106-122.
18. SCHMITT, Carl, *Political Theology*, cit., pp. 31-32.
19. KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959], trad. port., Rio de Janeiro, Contraponto Editora, 1999, p. 33.
20. «That Law can never be against Reason, our Lawyers are agreed [...] but the doubt is, of whose Reason it is, that shall be received for Law. It is not meant any private Reason; for then there would be as much contradiction Laws, as there is in the Schools». HOBBS, T., *Leviathan*, cap. XXVI, ed. by C. B. Macpherson, London, Penguin Books, 1981, p. 316.

21. GIL, F., *La Conviction*, cit., p. 136.
  22. *Ibidem*, p. 173.
  23. SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, trad. portuguesa, Círculo de Leitores – Temas e Debates, 2009, pp. 137 e 140.
  24. «[Maquiavel] a mis pour deux fondements des Républiques l'impieté et l'injustice». BODIN, Jean, *Les Six livres de la République* [1593], Livre I, Paris, Fayard, 1986, p. 12.
  25. GIL, F., *La Conviction*, cit., p. 138.
  26. *Ibidem*, p. 132.
  27. *Ibidem*, p. 158.
  28. ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat Social*, I, VII, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 53.
  29. *Ibidem*.
  30. SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V, cit., p. 140.
  31. *Ibidem*, cap. VI, pp. 161-162.
- 

## RESUMOS

A soberania é um conceito cuja definição remete para o absoluto e o incondicionado, pese embora a sua génese se situar na modernidade, o que significa ter de se prescindir, na sua formulação, de qualquer recurso de natureza transcendente, como os que serviam de lastro à legitimação do poder nas concepções antiga e medieval. É objectivo do presente artigo analisar este paradoxo, sempre presente no Estado contemporâneo, evidenciando, a partir dos escritos de Fernando Gil sobre o tema, o modo como a soberania alberga em simultâneo duas dimensões conceptuais que são antagónicas e, no entanto, inalienáveis.

Sovereignty is a concept, whose definition refers to the absolute and unconditioned power, although its genesis is in modernity, which means we have to manage in its formulation without any transcendent resource, as it was usual for legitimate power in the ancient and medieval conceptions. This paper aims at analysing such paradox, always present in contemporary state, looking at the writings on the issue by Fernando Gil and trying to show how sovereignty accommodates two conceptual dimensions that are antagonistic despite inalienable.

## ÍNDICE

**Keywords:** empire, state, absolute, law, ground, will

**Palavras-chave:** Império, Estado, absoluto, lei, fundamento, vontade

## AUTOR

**DIOGO PIRES AURÉLIO**

IPRI e DF, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.

aurelio.diogo@gmail.com

Investigador do Instituto de Política e Relações Internacionais (IPRI) e professor da Universidade

Nova de Lisboa (FCSH), onde fez o doutoramento em Filosofia Moderna e a agregação em Filosofia Moral e Política. Autor de vários livros e artigos sobre Filosofia, Política, Literatura e Comunicação, o seu trabalho concentra-se actualmente nos seguintes tópicos: globalização e soberania; representação e democracia; transparência e segredo de estado.

Researcher at the Politics and International Relations Institute (IPRI) and tenured professor at the New University of Lisbon, Faculty of Social Sciences and Humanities, where he earned his PhD in Modern Philosophy as well his Habilitation in Moral and Political Philosophy. Having authored and edited various books and papers in Philosophy, Politics, Literature and Communication, his current work is focused on globalization and sovereignty, representation and democracy; transparency and state secrets.