

**JONATHAS RAMOS DE CASTRO**

**O problema da soberania em Hans Kelsen e Michel Foucault**

Dissertação de Mestrado

Orientadora: Professora Associada Doutora Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO – SP**

**2017**

**JONATHAS RAMOS DE CASTRO**

**O problema da soberania em Hans Kelsen e Michel Foucault**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Professora Associada Doutora Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO - SP**

**2017**

Catálogo da Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

---

Castro, Jonathas Ramos de

O problema da soberania em Hans Kelsen e Michel Foucault / Jonathas Ramos de Castro ; orientadora Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux -- São Paulo, 2017.

162 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2017.

1. Filosofia do direito. 2. Teoria do direito. 3. Filosofia política. I. Boiteux, Elza Antonia Pereira Cunha, orient. II. Título.

---

Nome: CASTRO, Jonathas Ramos de.

Título: O problema da soberania em Hans Kelsen e Michel Foucault

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Professora Associada Doutora Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

São Paulo, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

“Voici que Yahvé vous a donné un roi”.

BIBLE DE JÉRUSALEM. Premier Livre de Samuel 12.13.

“Son salut désormais dépend d’un souverain,

Qui pour tout conserver tienne tout en sa main”.

CORNEILLE, Pierre. *Cinna ou la clémence d’Auguste*, Acte V, Scène Première,  
1503-1504.

"Senza dubbio il concetto di sovranità deve essere radicalmente rimosso".

KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, p. 469.

"Pour mener l’analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté”.

FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*, III,  
p. 124.

"A soberania [...] é o atributo de uma ordem jurídica”.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do Estado*, p. 41-42.

“On a, en fait, un triangle: souveraineté, discipline et gestion gouvernementale”.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, p. 111.

## RESUMO

CASTRO, Jonathas Ramos de. O problema da soberania em Hans Kelsen e Michel Foucault. 2017. 162 fls. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

A soberania é um conceito fundamental do pensamento político e da teoria do direito ocidentais. Sua história remete aos primeiros anos da Idade Média, embora sua primeira teorização date da Era Moderna, quando Jean Bodin e Thomas Hobbes a tornaram indissociável do conceito de Estado, justificando, desse modo, as pretensões absolutistas dos monarcas francês e inglês. Desde então, o conceito tem sido criticado a partir das mais diversas perspectivas. Dentre os autores que, no século XX, se dispuseram a revisar criticamente o conceito de soberania, encontram-se o jurista austríaco Hans Kelsen e o filósofo francês Michel Foucault. Esta pesquisa pretendeu realizar um exame dos trabalhos desses dois autores. O objetivo foi investigar e compreender quais elementos pautaram a crítica de Kelsen e Foucault ao conceito de soberania. O interesse que animou a pesquisa foi, portanto, predominantemente bibliográfico e teórico: buscou-se, por meio da leitura detalhada e paciente dos textos selecionados, recompor os argumentos dos autores e compreender o dito e o não dito, os contextos, os conceitos e os pressupostos. A hipótese inicial foi que a crítica à qual Kelsen e Foucault submetem o conceito de soberania visa determinar as condições pelas quais uma ciência do direito e uma análise das relações de poder modernas podem legitimamente empregar o conceito. O resultado do exame dos textos selecionados foi no sentido de comprovar a hipótese, mostrando que a ciência do direito e a análise do poder modernas, tais como desenvolvidas por Kelsen e Foucault, podem admitir um conceito de soberania, respectivamente um conceito que defina soberania como propriedade lógica de uma ordem jurídica e como técnica localizada de poder.

**Palavras-chave:** Soberania; Direito; Poder; Hans Kelsen; Michel Foucault.

## ABSTRACT

Sovereignty is a fundamental concept of Western political thought and legal theory. The concept's history dates to the earliest years of the Middle Ages, although the first theories in which the concept assume its form dates to the Modern Age, when Jean Bodin and Thomas Hobbes made it inseparable from the concept of State, thereby justifying the absolutist pretensions of French and English monarchs. Since then, the concept has been criticized from the most diverse perspectives. Among the authors who in the twentieth century were predisposed to critically review the concept of sovereignty are the Austrian jurist Hans Kelsen and the French philosopher Michel Foucault. This research intends to examine the works of these two authors. The objective is to investigate why Kelsen and Foucault felt the need to criticize the concept of sovereignty, how they led this critique and what resulted from it. Therefore, the interest that animates this research is predominantly bibliographical and theoretical: through the detailed and patient reading of the selected texts, the examination tries to understand the said and the not-said, the contexts, the concepts and the presuppositions. The initial hypothesis is that Kelsen and Foucault's critique of the concept of sovereignty tries to determine the conditions under which a legal science and an analysis of modern power relations can legitimately employ that concept. The result of the examination of the selected texts seems to prove the initial hypothesis, showing that modern legal science and analysis of power, as developed by Kelsen and Foucault, can admit a concept of sovereignty, respectively a concept that defines sovereignty as the logical property of a legal order and as a localized technique of power.

**Keywords:** Sovereignty; Law; Power; Hans Kelsen; Michel Foucault.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 O SENTIDO DAS TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DE PODER E DO PENSAMENTO POLÍTICO NO OCIDENTE MEDIEVAL.....</b>	<b>17</b>
<b>2 A EMERGÊNCIA DO CONCEITO DE SOBERANIA .....</b>	<b>37</b>
<b>3 O PROBLEMA DA SOBERANIA EM HANS KELSEN.....</b>	<b>56</b>
3.1 A modernidade da teoria pura do direito .....	56
3.2 A teoria pura do direito como meta-ciência do direito e sua função específica .....	60
3.3 O objeto da meta-ciência do direito: a ciência do direito, seu objeto e sua função .....	63
3.4 O objeto da ciência do direito: a ordem jurídica.....	65
3.4.1 O problema da validade da norma jurídica .....	65
3.4.2 Sistema normativo e norma fundamental .....	67
3.4.3 Norma fundamental e eficácia da ordem jurídica.....	70
3.4.4 A função da ordem jurídica .....	72
3.5 O Estado como objeto da ciência do direito .....	74
3.5.1 O Estado como ordem jurídica .....	75
3.5.2 O poder do Estado.....	78
3.5.3 O Estado como ordem jurídica parcial .....	80
3.6 A soberania como conceito da ciência do direito .....	83
<b>4 O PROBLEMA DA SOBERANIA EM MICHEL FOUCAULT .....</b>	<b>89</b>
4.1 Pensar diferentemente.....	89
4.2 A soberania, ou o que o pensamento político pensa silenciosamente .....	102
4.2.1 História do pensamento e práticas de poder .....	102
4.2.2 As práticas de poder e os temas clássicos do pensamento político .....	107
4.2.3 Representações tradicionais do poder e sua condição histórica de possibilidade.....	109



4.2.4 A relação de soberania .....	112
4.2.5 Soberania, direito e luta política .....	119
4.2.6 Limites da representação tradicional do poder e crítica do modelo da soberania ....	122
4.3 O governo dos vivos .....	124
4.3.1 A grande mutação tecnológica do poder.....	124
4.3.2 Disciplina .....	129
4.3.3 Segurança.....	135
4.4 A soberania na sociedade de normalização .....	141
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>146</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>150</b>

## INTRODUÇÃO

“Se quisermos imaginar um ato de fala inovando sobre e no interior de um único idioma desvinculado de outros – e pode ser necessário fazer isso –, devemos imaginá-lo efetuando ou propondo uma mudança em algum dos usos desse idioma: uma drástica inversão, talvez, no sentido de um termo-chave”.

POCOCK, John. *Linguagens do Ideário Político*, p. 40.

A história do pensamento político no Ocidente é rica em *topoi*, assim entendidas, nas palavras de Pierre Hadot, “as fórmulas, as imagens, as metáforas que se impõem de maneira imperativa ao escritor ou ao pensador, de tal maneira que o uso desses modelos pré-fabricados lhes parece indispensável para poder exprimir seu próprio pensamento”<sup>1</sup>. Alguns exemplos: no *Político*, Platão compara o ofício do homem político ao do tecelão<sup>2</sup>. Antes dele, Homero costumava se referir a mais de um rei pelo título de pastor do povo<sup>3</sup>. O mesmo *topos* do pastor reaparece em Tomás de Aquino, no *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*<sup>4</sup>. Os autores medievais costumam chamar o *rex* ou o *sacerdos*, a depender da orientação política, de *Christus*. Ao final da Idade Média, Gil de Roma fala do rei prudente como de um arqueiro que não pode lançar sua flecha se não vê o alvo<sup>5</sup>. O arqueiro como metáfora do político prudente reaparece no começo da Era Moderna, no capítulo sexto de *O príncipe*, de Maquiavel<sup>6</sup>. Luís XIV chama a si mesmo “sol”. O Napoleão de Hegel é o “espírito do mundo”.

Uma das metáforas políticas mais conhecidas é a da nau ou navio. Sem dúvida, sua ocorrência mais célebre está em Platão, no Livro VI da *República*. Sócrates debate com Adimanto: quer lhe mostrar por que o governo da cidade deve ser entregue aos filósofos, embora estes últimos sejam considerados inúteis. Propõe, então, que seu interlocutor imagine um navio em que estejam reunidos marinheiros ambiciosos (“em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto”), porém ignorantes (“sem ter jamais aprendido a arte de navegar [...] e ainda por cima asseverando

<sup>1</sup> HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*, p. 36.

<sup>2</sup> PLATÃO. *Político*, 305e, p. 262-263.

<sup>3</sup> HOMERO. *Ilíada*, I, 263 (Driante); II, 243 (Agamêmnon); VI, 214 (Glauco); VII, 469 (Jasão); IX, 81 (Nestor).

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do regime dos príncipes ao rei de Cipro*, I, 2 e 7.

<sup>5</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 205.

<sup>6</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*, VI.

que não é arte que se aprenda”). Esses marinheiros possuem sua própria tábua de valores: àqueles que os ajudam a se apoderar do navio chamam-lhes “marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar”; a quem assim não faz, “apodam-no de inútil”. Porém, continua Sócrates, o “verdadeiro piloto”, se quer de fato governar o navio, precisa conhecer tudo o que diz respeito à arte de navegar: “o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos”. Segue-se então a conclusão: assim como o piloto, embora seja considerado inútil pelos marinheiros, é o único a conhecer a arte de navegar o navio, da mesma forma os filósofos, embora sejam qualificados de inúteis pelos “chefes políticos atuais”, são os verdadeiros conhecedores da arte de governar a cidade<sup>7</sup>. Daí porque deve-se entregar o governo da cidade aos filósofos.

Outra ocorrência da metáfora do navio se dá em fins do século XVI. No Livro I de *Os seis livros da República*, Jean Bodin diz:

[...] assim como o navio nada mais é que madeira, sem forma de vaso, quando a quilha, que sustenta os bordos, a proa, a popa e o convés, é retirada, assim também a República sem poder soberano, que une todos os membros e partes desta e todos os lares e colégios num corpo, não é mais República<sup>8</sup>.

Como em Platão, o navio, nesse trecho de Bodin, representa o governo político dos homens. Mas, escrevendo no começo da Era Moderna, Bodin pode acrescentar à metáfora um contorno que ela não poderia ter na Antiguidade: o poder soberano, representado pela quilha. Perceba-se aí um reflexo da invenção do conceito de soberania, resultado de anos de transformações sociais e intelectuais no Ocidente.

Tradicionalmente, situa-se a emergência do conceito no século XVI, quando Bodin publicou sua obra mais conhecida. Mas já se sabe não ser possível compreendê-lo abstraído da grande produção intelectual que acompanhou as lutas que tiveram lugar durante a Idade Média, sobretudo após a Questão das Investiduras<sup>9</sup>. Isso porque, no bojo dessas discussões, que versavam sobretudo a respeito da natureza e da finalidade do poder público, surgiram ideias que, de um certo modo, anteciparam algumas determinações da soberania. Podem-se citar como exemplo o conceito de *plenitudo potestas*, do qual se valeram várias gerações de papas, de Leão I a Inocêncio III, e a fórmula *rex superiorem non recognoscens in regno suo imperator*, cunhada pelos legistas da monarquia francesa no século XIII. Diante disso, certa historiografia tende a diminuir a originalidade de Bodin na construção do conceito de

<sup>7</sup> PLATÃO. *República*, VI, 487e-489c, p. 273-277.

<sup>8</sup> BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 2, p. 83.

<sup>9</sup> JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*, p. 405; KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*, p. 21-22; ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 130 e ss; BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O conceito de soberania na filosofia moderna*, p. 19 e ss.

soberania<sup>10</sup>. Seja como for, é em *Os seis livros da República* que a soberania é submetida a uma primeira racionalização teórica, mesmo que ainda atrelada, em muitos aspectos, à representação medieval de homem e de mundo. É com o *Leviatã* de Thomas Hobbes, escrito no século XVII, que o conceito de soberania rompe com a tradição medieval para introduzir-se na (ou introduzir a) modernidade política.

Soberania é definida como o poder absoluto e perpétuo de uma República ou Estado, poder indivisível de promulgar e de abolir a lei, fundamento da coesão da sociedade, princípio da paz e da ordem públicas, direito que serve de base a todos os outros direitos<sup>11</sup>. Assim enunciado, o conceito marcou o desaparecimento do *regnum* medieval e o advento do Estado moderno, o que produziu mudanças duradouras e significativas, e mesmo inversões completas, na forma como as sociedades ocidentais pensavam o poder e o direito<sup>12</sup>. A começar pelo fato de que foi um dos recursos indispensáveis do processo de centralização política. Dois exemplos, extraídos do contexto renascentista francês, podem ser mencionados: o conceito permitiu legitimar as pretensões centralizadoras opostas pela monarquia aos parlamentos<sup>13</sup>, bem como reforçou a ideia de nação ao pleitear a existência de um direito autenticamente francês – o que, de outro lado, significou o afrouxamento da influência jurídica da Igreja Católica e do Império Germânico, cujas pretensões se baseavam no direito romano e no *jus canonici*<sup>14</sup>. Além disso, outra mudança provocada pela emergência do conceito de soberania e destinada a moldar o Ocidente moderno foi a descentralização das relações internacionais. O conceito ajudou a enfraquecer e, no limite, a destruir a influência das duas estruturas universais que os medievais conheceram (a Igreja Católica e o Império Germânico); no lugar dessas estruturas, ele introduziu um cenário completamente diferente, formado pela concorrência generalizada entre Estados soberanos, tendo como princípio e como finalidade, respectivamente, a “razão de Estado” e a “balança europeia”<sup>15</sup>. Como se pode observar, parte significativa da experiência político-jurídica do Ocidente moderno foi tornada possível pelo conceito de soberania.

<sup>10</sup> P.ex., PENNINGTON, Kenneth. *Prince and law, 1200-1600: sovereignty and rights in the Western legal tradition*, p. 4.

<sup>11</sup> BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 8, p. 195; HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 112-113.

<sup>12</sup> GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 168.

<sup>13</sup> MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*, p. 54-55.

<sup>14</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 133 e ss. De uma perspectiva mais geral, ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 143.

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, p. 293 e ss. LAFER, Celso. *A soberania e os direitos humanos*, p. 138.

Erigida a conceito fundamental da teoria e da prática políticas nos séculos XVI e XVII, é compreensível que a soberania tenha se tornado também um objeto fundamental da disputa política ao longo das guerras de religião e das revoluções burguesas. Essa condição fez do conceito, nas palavras de Michel Foucault, “uma arma que circulou em um campo e em outro, que foi utilizada em um sentido ou em outro”<sup>16</sup>. Essa “ambivalência tática”, ainda citando Foucault, tem cobrado seu preço: nas últimas décadas, vem se questionando o lugar que o conceito de soberania pode ocupar em uma ciência, denunciando-se sua carga ideológica. “A doutrina da soberania é uma máscara”, escrevia Hans Kelsen em 1931, “uma máscara trágica, sob a qual se escondem desejos de dominação”<sup>17</sup>. Mas não apenas sua não-cientificidade é denunciada. Denuncia-se também a sua inadequação às teorias atuais e ao mundo contemporâneo: o conceito teria perdido, se é que algum dia o teve, seu substrato de realidade, devendo, por isso, ser relativizado e, no limite, negado<sup>18</sup>.

Este trabalho pretende realizar um estudo da crítica do conceito de soberania proposta por Hans Kelsen e por Michel Foucault. O objetivo é investigar e compreender quais elementos pautaram essa crítica e os resultados que se puderam obter dela. Como hipótese inicial, assume-se que a revisão do conceito de soberania em Kelsen e Foucault decorre de uma preocupação metodológica, e que a questão que esses autores enfrentam é a de saber sob que condições o conceito pode ainda se mostrar operatório para uma ciência moderna do direito e uma análise das relações de poder modernas. Dessa perspectiva, o problema da soberania mostra-se indissociável das reflexões metodológicas implicadas na formulação de uma teoria pura do direito e de uma analítica do poder.

Apesar da possibilidade de aproximar Kelsen e Foucault no que se refere ao problema da soberania, é importante não menosprezar a distância que existe entre ambos. Deve-se notar, em primeiro lugar, que não há razão suficiente para supor influências recíprocas: a posição de Kelsen a propósito da soberania já estava assentada desde 1920 pelo menos, e, embora se saiba que Foucault leu Kelsen (uma menção elogiosa feita no Curso de 1977-1978 embasa essa afirmação<sup>19</sup>), não se verificam outras referências do filósofo ao jurista. Além disso, Kelsen e Foucault ocupam “ordens discursivas” ou “contextos linguísticos” diferentes: vêm de tradições de pensamento distintas (e não se deve menosprezar, para

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 31.

<sup>17</sup> KELSEN, Hans. “La transformación del concepto de soberanía”. In: *ReDCE*, p. 245.

<sup>18</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O conceito de soberania na filosofia moderna*, p. 12-13; BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*, p. 143; MATTEUCCI, Nicola. “Sovranità” (verbeta), in: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dizionario di politica*, p. 914 e ss.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, p. 58.

avaliar essa diferença, o simples fato de que um pensa em alemão e outro, em francês), dialogam e enfrentam autores distintos, têm objetivos e metodologias distintos, produzem e reproduzem conceitos distintos, manipulam linguagens distintas. Pode-se até mesmo dizer que, se não criticam da mesma forma e pelas mesmas razões o conceito de soberania, tampouco criticam o mesmo conceito de soberania. Diante disso, a pesquisa se vê obrigada a não perder de vista essas distâncias, remetendo constantemente cada passo, cada proposição avançada por cada autor às suas respectivas ordens discursivas. Espera-se atingir, com isso, a melhor articulação possível do Mesmo e do Outro.

Este trabalho tem início com um estudo de uma seleção de textos medievais, onde se poderá perceber mais de um aspecto do que será, nos séculos XVI e XVII, a soberania. Esse estudo compõe o Capítulo 1, intitulado “O Sentido das Transformações das Relações de Poder e do Pensamento Político no Ocidente Medieval”. Segue-se, então, no Capítulo 2, “A Emergência do Conceito de Soberania”, o exame dos textos de Jean Bodin e Thomas Hobbes. Esses dois capítulos, considerados em conjunto, compõem uma pesquisa histórica cuja necessidade se evidencia se for dito sobre o conceito de soberania aquilo que Werner Jaeger disse sobre o conceito de *paideia*, a saber:

Como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de *filosofia* ou *cultura*), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata. O seu conteúdo e significado só se revelam plenamente quando lemos a sua história e lhes seguimos o esforço para conseguirem plasmar-se na realidade<sup>20</sup>.

O Capítulo 3 se intitula “O Problema da Soberania em Hans Kelsen” e se compõe, em seu núcleo, de um estudo da teoria pura do direito. Por “teoria pura do direito” se entende uma meta-ciência ou uma linguagem de segunda ordem que prescreve os limites e as funções da ciência que tem por objeto o direito positivo, bem como as condições sob as quais essa ciência pode ter por objeto o Estado e as relações entre os Estados. No centro desse estudo está a norma metodológica fundamental: o imperativo da “pureza”, da descrição do direito pelo próprio direito. Se bem compreendido esse preceito, ficará claro, ao final do Capítulo 3, por que uma ciência do direito positivo não pode admitir um conceito de soberania identificado ao “máximo de poder real”<sup>21</sup>, ao “poder absoluto e ilimitado do Estado”<sup>22</sup> ou ainda ao “criador”, ao “suporte” da ordem jurídica<sup>23</sup>. Ficarão claros por que esse conceito de

<sup>20</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 1.

<sup>21</sup> KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 372.

<sup>22</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto Internazionale*, p. 7.

<sup>23</sup> KELSEN, Hans. “Dios y Estado”. In: CORREAS, Óscar (org.). *El otro Kelsen*, p. 253.

soberania “deve ser reprimido radicalmente”<sup>24</sup>. Finalmente, será compreensível qual o conceito de soberania que resta ainda operatório no interior de uma ciência do direito, a saber: a soberania definida como a propriedade lógica de a norma fundamental de uma ordem jurídica não ser deduzida da norma fundamental de nenhum outro ordenamento<sup>25</sup>.

O Capítulo 4 se intitula “O Problema da Soberania em Michel Foucault”. Também aqui a parte principal do capítulo é composta por um estudo sobre algumas reflexões metodológicas de Foucault a propósito da história do pensamento, em que se destacam conceitos como acontecimento e prática. Em seguida, introduz-se o conceito de poder, salientando a sua função específica no interior da história do pensamento tal como Foucault deseja fazer. Aí já se poderá compreender o projeto de Foucault de realizar uma “análise concreta da multiplicidade das relações de poder”<sup>26</sup> e, nesse mesmo passo, compreender-se-á também que um conceito de soberania que a defina como uma “fonte dos poderes”<sup>27</sup> não pode ter lugar no interior daquele projeto. Ao final do capítulo, apresenta-se, mediante alguns exemplos, o conceito de soberania adequado a uma análise das relações de poder modernas, conceito que não define o poder soberano como eixo das relações de poder, mas como uma peça que exerce um papel local em um mecanismo de poder que está longe de se reduzir a ela.

Considerado em conjunto, os quatro capítulos que compõem este trabalho sugerem, mais do que uma história do pensamento ou das ideias, uma história das interações da fala e do discurso, segundo a expressão de John Pocock. De fato, o que se pode visualizar ao longo deste trabalho são atores históricos (Bodin, Hobbes, Kelsen, Foucault), direta ou indiretamente engajados com a política de seu tempo, usando e inovando, com sua própria linguagem (contida nos textos que escreveram e publicaram), a linguagem política disponível. Em outras palavras: atores efetuando atos de fala ou “lances” (*paroles*) em um idioma, discurso ou contexto linguístico estabelecido (*langue*). Se a teoria da soberania foi o grande “lance” de Bodin e de Hobbes efetuado no interior da linguagem política tardo-medieval, ela se tornou a linguagem política do Ocidente moderno no interior das quais outros atores, vinculados a outros interesses, procuraram inovar. Nesse sentido, a teoria pura do direito e a analítica do poder podem ser consideradas como atos de fala que, atuando sobre essa linguagem, procuram inová-la, propondo alterações no conceito de soberania. O

<sup>24</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, p. 469.

<sup>25</sup> KELSEN, Hans. *Teoria general del Estado*, p. 137.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 37.

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 39.

problema da soberania em Kelsen e Foucault aparece, assim, no limite entre o uso estabelecido do conceito de soberania e a necessidade de empregá-lo de uma nova maneira. Enfim, dessa perspectiva, Kelsen e Foucault podem ser chamados de autores, no sentido dado por Pocock a essa palavra: “Um autor é tanto o expropriador, tomando a linguagem de outros e usando-a para seus próprios fins, quanto o inovador que atua sobre a linguagem de maneira a induzir momentâneas ou duradouras mudanças na forma como ela é usada”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> POCOCK, John. “Introdução”. In: \_\_\_\_\_. *Linguagens do Ideário Político*, p. 29.



# 1 O SENTIDO DAS TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DE PODER E DO PENSAMENTO POLÍTICO NO OCIDENTE MEDIEVAL

É seguro atribuir à Igreja medieval a criação de determinados conceitos, doutrinas, cerimoniais e metáforas que, anos mais tarde, foram adaptados pelo Estado moderno. Algumas razões autorizam essa atribuição. É preciso lembrar, em primeiro lugar, que a Igreja se tornou, nos séculos que se seguiram ao fim do Império Romano, o espaço público por excelência do Ocidente medieval: o átrio das igrejas substituiu o fórum romano para efeito de encontros e discussões dos negócios públicos e privados<sup>29</sup>. Além disso, observe-se também que, durante a inexistência ou a inexpressividade (Paolo Grossi diria ainda: a incompletude) do poder secular medieval, a Igreja acumulou, às suas funções propriamente eclesiais, funções políticas, administrativas, jurídicas e militares<sup>30</sup>. Finalmente, lembre-se também que, a partir do século V, parte dos antigos burocratas e intelectuais romanos foram absorvidos aos quadros eclesiais, o que promoveu, inevitavelmente, uma interiorização, pela Igreja, da experiência jurídico-política do Império Romano<sup>31</sup>.

Essa posição institucional singular da Igreja durante a Idade Média permite compreender uma característica notável do pensamento medieval, a saber, a relativa indistinção entre o físico e o metafísico, o político e o religioso, o jurídico e o teológico<sup>32</sup>. O que explica, por sua vez, como conceitos jurídico-políticos podem aparecer,

<sup>29</sup> LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*, p. 10.

<sup>30</sup> “O mundo leigo, nessa época, estagnava-se na rotina; era na Igreja que cresciam a inteligência política e o espírito de organização administrativa e jurídica”. PETIT-DUTAILLIS, Charles. *La monarchie féodale en France et en Angleterre*, p. 114-115. “Ameaçados com a anarquia, os bispos foram levados a exercer a autoridade política e até a assumir a liderança militar, quando outros poderes falhavam. Como governadores municipais, os bispos acumulavam funções de sacerdotes e governantes, à antiga maneira romana”. MUMFORD, Lewis. *A cidade na história*, p. 271.

<sup>31</sup> “As grandes famílias senatoriais voltam-se cada vez mais para a carreira eclesial, à qual trazem sua experiência de legisladores e de administradores”. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 109-110. Posteriormente se encontrará essa classe eclesial compondo os conselhos dos reis, aos quais será transmitida essa experiência jurídico-administrativa: “As chancelarias dos reis estavam compostas em uma grande parte por eclesiais”. ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político em la Edad Media*, p. 126. Indica-o a literatura: por exemplo, em *Henrique V*, Ato I, Cena II, William Shakespeare mostra o Rei Henrique V tomando conselhos sobre a Lei Sálica com o Arcebispo de Canterbury e o Bispo de Ely. SHAKESPEARE, William. *King Henry V*, I, 2. In: *The complete illustrated works of William Shakespeare*, p. 444-445.

<sup>32</sup> GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 135-143.

embrionariamente, em tratados de angelologia e eclesiologia<sup>33</sup> e em comentários a epístolas paulinas<sup>34</sup>. Explica, também, que tenha sido exclusivamente ao poder eclesiástico que foram referidas as tradicionais metáforas políticas do piloto em seu navio e do pastor em seu rebanho<sup>35</sup>.

Se, como as fontes mencionadas o indicam, a Igreja medieval de fato acumulou funções e desenvolveu concepções políticas e jurídicas, é então necessário dar razão a Carl Schmitt, quando afirma, em sua conhecida abertura do capítulo terceiro da *Teologia Política*, que “todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>36</sup>.

Além disso, se esse for o caso, é preciso reconhecer que uma investigação histórica sobre o conceito de soberania não deve começar nos parlamentos, nas universidades ou nos palácios dos príncipes – isto é, no gabinete do deputado e professor Jean Bodin e na sala do preceptor real Thomas Hobbes. Antes, tal investigação deve começar naqueles átrios de igreja de que fala Le Goff, o que significa dizer que tal pesquisa não deve partir do Estado, ainda que só haja propriamente soberania ali onde há poder estatal. Para que seja possível compreender o conceito de soberania formulado na modernidade e seu peso na história do direito e das ideias políticas, é preciso investigar as maneiras de pensar na Idade Média, bem como as formas sociais e institucionais a elas vinculadas.

Nos primeiros anos da Idade Média, enquanto a Europa regredia visivelmente em termos de população, estradas, comércio e vida urbana, a Igreja disputava com o imperador

---

<sup>33</sup> Como o termo “hierarquia”, criado pelo apócrifo Pseudo Dionísio Areopagita, autor de *Da hierarquia celeste e Da hierarquia eclesiástica*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*, p. 170. Esse conceito, associado à distinção, formulada pelo papa Leão I, entre o cargo e seu ocupante, será a base ideológica a partir da qual o papado organizará seu quadro burocrático-administrativo característico, que dará suporte à sua dominação política no Ocidente. Posteriormente, os futuros Estados irão se valer dessa experiência administrativa para organizar seu próprio quadro burocrático, como se verá *infra*.

<sup>34</sup> A exemplo do conceito de *persona mysticum*, ficção empregada no século XIII para indicar a Igreja enquanto corporação ou pessoa jurídica. A genealogia desse conceito remonta aos conceitos de *corpus Christe verum* (a Igreja, corpo de Cristo) e *corpus Christe mysticum* (a hóstia consagrada, carne de Cristo), extraídos dos comentários carolíngios da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios. Cf. KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*, p. 127.

<sup>35</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 103-104.

<sup>36</sup> SCHMITT, Carl. *Political theology*, p. 36. Nesse sentido afirma Giorgio Agamben, em tom mais polêmico: “A análise das doxologias e das aclamações litúrgicas, dos ministérios e dos hinos angélicos revelou-se, assim, mais útil para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder do que muitas análises pseudofilosóficas sobre a soberania popular, o Estado de direito ou os procedimentos comunicativos que regem a formação da opinião pública e da vontade política”. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*, p. 10. Dir-se-ia que a soberania popular é apenas o sonho dos regimes democráticos, enquanto as aclamações litúrgicas constituem o solo concreto sobre o qual se ergueram racionalidades jurídico-políticas; curiosamente, o status de transcendência comumente atribuído a estas (as aclamações) passa àquela (a soberania popular); é por uma demanda de materialidade que Agamben se volta para a teologia.

bizantino no Oriente e negociava com os povos germânicos no Ocidente. De acordo com Walter Ullmann, essas negociações, cujo grande resultado foi o Sacro Império Romano-Germânico em 800, decorreram do fracasso daquelas disputas<sup>37</sup>. Roma buscava de Bizâncio o reconhecimento do papa como única autoridade sobre a cristandade. Entretanto, a autoridade espiritual e secular do imperador bizantino ficara fortalecida após os Concílios de Calcedônia (451) e de Constantinopla (553), o que lançou um obstáculo então insuperável à pretensão papal. Esse bloqueio, associado à pressão lombarda sobre a Itália, conduziu finalmente a Igreja a se voltar para o Ocidente.

Assim, a partir do século VI, a Europa ocidental é colocada no centro da atenção da Igreja. Gregório I incentiva a cristianização dos povos germânicos, sobretudo dos anglo-saxões<sup>38</sup>. Estevão II aproxima a Igreja ao reino franco, delegando a São Bonifácio, chefe dos beneditinos na Inglaterra, a tarefa de nomear Pepino o Breve como “patrício dos romanos”, no século VIII. No século seguinte, Leão III unge Carlos Magno, filho de Pepino, “imperador dos romanos”. Surge, assim, o Sacro Império Romano-Germânico, primeira tentativa de reorganização político-administrativa da Europa ocidental desde a queda de Roma. Para a Igreja, o Sacro Império representava o recurso de que necessitava para afirmar sua autoridade material e ideológica em face dos reis germânicos e do imperador bizantino. Em face dos reis germânicos, pois, nominalmente, toda autoridade secular estava sujeita ao Imperador Romano-Germânico, que se submetia ao papa. Em face do imperador bizantino, porque, nominalmente, o imperador romano no Oriente deixava de existir a partir do momento em que houvesse um imperador romano no Ocidente<sup>39</sup>.

Os séculos IV a IX marcam, portanto, a consolidação da autoridade do papa diante dos poderes seculares. Para esse fim, a Igreja se valeu, além do trabalho diplomático, intelectual e jurisdicional dos papas, de uma “fonte não papal” (Ullmann) de doutrinas. Sob essa rubrica parece possível relacionar diferentes textos, autores e escolas, como a Doação de Constantino, o Pseudo Dionísio Areopagita e a Patrística. Dentre os Padres, destacam-se as figuras de São João Crisóstomo (347-407), Santo Agostinho (354-430) e Santo Isidoro

<sup>37</sup> ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 21-53.

<sup>38</sup> É interessante notar a importância política da cristianização: a conversão dos germânicos não significava apenas a adoção da religião cristã em detrimento das religiões pagãs. Ela implicava também a adoção de um novo regime de sociedade, em especial a adoção de um modelo monárquico em detrimento de um modelo tribal. Nesse sentido, a cristianização significava também romanização. Cf. DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, p. 27-28; ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 23, 53-57.

<sup>39</sup> ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 62; BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*, p. 230-231.

(560-636). Da teologia política desses três autores vai se formar a chamada doutrina ministerial do poder régio, conjunto de definições a respeito da natureza, da função e das competências do *regnum*, que vai marcar profundamente a sociedade medieval.

Na *IV Homilia sobre Uzias*, São João Crisóstomo<sup>40</sup>, comentando a crônica do rei hebreu Uzias (2Cr. 26), faz algumas afirmações que conhecerão fortuna no pensamento medieval. Em primeiro lugar, ele escreve, existem dois poderes, o secular e o espiritual, sendo “um o domínio da realeza, outro, o domínio do sacerdote”, e cada qual possui sua esfera de competência (“ao rei foram confiados os corpos, ao sacerdote, as almas”). O rei deve observar esse limite, sob pena de perder sua realeza<sup>41</sup>, e, além disso, deve se submeter inteiramente à autoridade do sacerdote, pois os direitos do poder espiritual “são estabelecidos nas alturas”<sup>42</sup>, o que o torna “um poder mais excelente”. Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, mantém essa mesma estrutura, acentuando o papel do pecado. A dominação do rei é identificada, no pensamento agostiniano, a uma consequência da Queda: no paraíso, o homem comandava apenas as criaturas irracionais, não o próprio homem; o pecado, porém, afastou o homem de Deus, rebaixando-o à condição do irracional e sujeitando-o, assim, à dominação do homem<sup>43</sup>. Desse modo, é porque o homem é irracional e pecador que se justifica a existência do *regnum*<sup>44</sup>. Por fim, Santo Isidoro, nas *Etimologias*, marca a própria linguagem com essa concepção, apontando que o termo *reges* (reis) e *regere* (reinar) deriva de *recte agere* (agir corretamente) e *corrigerere* (corrigir)<sup>45</sup>; maneira de dizer que, para a

<sup>40</sup> JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur Ozias*, IV, 4-5, p. 163-165.

<sup>41</sup> “Não me fale de realeza, lá onde há transgressão. ‘Não lhe é permitido, ó rei, oferecer incenso, vindo para o Santo dos Santos’. Tu ultrapassas teus limites, tu procuras aquilo que não lhe foi dado. Eis porque tu perderás mesmo o que tu recebeste. ‘Não é permitido a ti oferecer o incenso, isto compete aos sacerdotes’. Não é o teu assunto, mas o meu”. JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur Ozias*, IV, 5, p. 167. São João Crisóstomo cita 2 Crônicas 26:18.

<sup>42</sup> Crisóstomo cita Mateus 18:18, em que está registrado que Cristo declarou a Pedro: “tudo aquilo que ligardes na terra será ligado no céu”. JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur Ozias*, IV, 4, p. 163.

<sup>43</sup> “Ele [Deus] não tinha intenção que Sua criatura racional, feita à Sua imagem, devesse ter domínio sobre algo que não fosse a criação irracional – não o homem sobre o homem, mas o homem sobre as bestas. E, portanto, os homens justos dos tempos primitivos foram feitos pastores de rebanhos mais do que reis de homens, Deus pretendendo assim nos ensinar qual é a posição relativa das criaturas, e o que é o deserto do pecado; porque é com justiça, nós acreditamos, que a condição de escravidão é resultado do pecado”. SAINT AUGUSTINE. *City of God*, vol. III, livro XIX, capítulo 15.

<sup>44</sup> Portanto, em Santo Agostinho, existe a necessidade da dominação do rei. Registre-se a interpretação divergente de Dalmo Dallari: para o jurista, Agostinho não oferece fundamentos para justificar o poder secular, a dominação do homem sobre o homem, sendo seu pensamento uma espécie de anarquismo, na medida em que Deus quis que o homem governasse apenas os irracionais, não os demais homens. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria geral do Estado*, p. 46.

<sup>45</sup> “Reis são assim nomeados a partir de governar, e assim como padres (*sacerdos*) são nomeados a partir de ‘sacrificar’ (*sacrificare*), assim também reis (*rex*, gen. *regis*) são nomeados a partir de governar (*regere*, também significando ‘manter reto, liderar corretamente’). Mas não governa aquele que não corrige (*corrigerere*); por conseguinte, o nome rei é obtido por um agir correto (*recte*), e perdido por um agir errado. Daí um tal

doutrina ministerial do poder régio, a função típica do rei é corrigir e agir corretamente, isto é, dominar os outros e a si mesmo.

Reinar é corrigir: parafraseando a clássica definição weberiana do Estado moderno, o *regnum* é violência organizada pela Igreja. O papa detém as “chaves do Reino dos Céus” (Mt. 16:15-25), o que significa que ele detém as chaves da verdade, controla os segredos da salvação e da palavra, cumprindo-lhe, por consequência, a função maior de dirigir as almas. Ao rei, que não sabe – pelo menos, não *de per se* – interpretar a vontade divina (isto é, o mundo), que não detém a *sapientia* (a sabedoria) nem a *oratio* (o discurso), cabe-lhe o cargo auxiliar de disciplina, de correção dos corpos<sup>46</sup>. O rei não dirige – a rigor, ele sequer fala –, ele se limita a corrigir os corpos que se mostrarem resistentes à direção do papa. Em outros termos: o poder temporal não produz direito, não é *legis dictor*, mas *legis ictor*, martelo da lei, para esmagar os que a lei – isto é, os que o papa, que lê, interpreta e diz a lei – condena. Assim, tem razão Michel Senellart, quando observa que, para os Padres:

Não compete ao rei sondar o horizonte nem abrir os olhos em torno dele. Seu papel: proteger, dissuadir, ameaçar, castigar. Toda a sua essência resume-se em sua força e no bom uso que faz dela. Ele é um braço que a Igreja quer dócil<sup>47</sup>.

Reinar é agir corretamente: para que exerça seu ofício (corrigir os outros em nome da lei), o rei deve ser um cristão santo e piedoso. Em outras palavras, existe uma *dignitas regis* que é a condição mesma da realeza e que está assentada em Cristo: digno – logo, legítimo – é o *rex Dei gratia*, o rei pela graça de Deus. Para alcançar essa dignidade é fundamental que o rei se liberte de sua condição carnal e aspire à santidade. Isso ele só pode pretender conseguir através da catequese, que reforça sua submissão ao poder espiritual: deve meditar sobre as Escrituras (valendo-se da chave de interpretação que lhe é fornecida pela Igreja) e praticar a virtude (segundo os manuais que lhe são dirigidos, as *morales*, as *adhortationes*, as *homiliae* cristãs), sob pena de perder a graça divina, o suporte do papa e, consequentemente, a legitimidade. Sob essa perspectiva, a doutrina ministerial do ofício régio aparece como uma primeira tentativa de limitação do exercício do poder político, o que a aproxima das declarações de direitos civis modernas<sup>48</sup>. O rei é digno – isto é, legítimo

---

provérbio entre os antigos: ‘Você será rei (*rex*) se você agir corretamente (*recte*); se você não o fizer, você não o será’. ISIDORE OF SEVILLE. *The etymologies*, IX.iii.4, p. 200.

<sup>46</sup> DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, p. 27-29.

<sup>47</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 103-104. Ver também: ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político em la Edad Media*, p. 41, onde se destaca: “Essa visão da função do governante, baseada na teoria de São Paulo, negava a autonomia a qualquer governante secular”.

<sup>48</sup> Pode-se mesmo dizer que o controle eclesiástico sobre os reis tinha como função – se não real, ao menos simbólica – garantir o bem público. Escreve Otto Gierke: “Cabe a ele [ao papa] julgar e punir Imperadores e

– não por suas habilidades políticas, mas por suas virtudes cristãs, ou seja, pela adequação de seu agir à lei (divina); seu saber consiste não da realidade concreta das coisas, mas da lei (divina)<sup>49</sup>.

Carlos Magno e o Sacro Império Romano Germânico representam a concretização dessa ideologia. Note-se o que Etienne Gilson escreve sobre o Império: defensor da Igreja, ofício do sacerdócio, não tem existência em si e por si fora do papado, não tem domínio nem jurisdição que possa reivindicar como seu. O imperador, feito pelo papa através da unção, não tem interesses nem finalidades próprias: seus são as finalidades e os interesses que o papa lhe confiou, a saber, administrar os cristãos no tempo, reger os corpos. O imperador não tem tampouco uma pessoa própria: ele está unido ao papa como em Cristo estão unidas as duas naturezas (humana e divina); está subsumido sob o sumo pontífice como a natureza está subsumida à graça<sup>50</sup>. Otto Gierke aponta para mesma direção: a Igreja é a única autoridade espiritual e temporal, na medida em que Cristo entregou a Pedro, e por meio dele aos papas, a plenitude do *sacerdotium* e do *imperium*; o imperador exerce um mandato autorizado e fiscalizado pelo papa, que pode revogá-lo sempre que julgar necessário<sup>51</sup>. Perceba-se como, nos limites das descrições de Gilson e Gierke, o imperador se assemelha menos a uma potência autônoma do que a um membro da Igreja, um ministro no interior da hierarquia eclesiástica, o maior vassalo do papa.

Essa representação do poder secular fornecida pela doutrina ministerial (o rei isidoriano, martelo da lei divina, santo e pio) vai marcar profundamente a mentalidade

---

reis, receber queixas contra eles, proteger as nações de sua tirania, depor regentes que negligenciam seus deveres e liberar seus súditos do juramento de fidelidade”. GIERKE, Otto. *Political theories of the Middle Age*, p. 15. Nesse mesmo sentido, Ullmann afirma: “A ideia de *utilitas publica*, ou seja, o interesse pelo bem-estar público, constituía um conceito sempre presente na doutrina papal”. ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 108. No século XVI, Jean Bodin confirma: “[...] outros sustentaram que os papas podem dar curadores aos reis insensatos, como fez Inocêncio IV, que, tendo tomado conhecimento de que o rei de Portugal cuidava mal do bem público, expediu mandamento aos príncipes e barões de Portugal para designar um curador que fosse responsável pelos negócios de estado e pelas finanças”. BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 9, p. 267. Mais à frente, o jurista francês descreve como o decreto papal de excomunhão servia tanto como uma ferramenta para garantir os interesses da Igreja sobre determinado território quanto como uma medida de segurança contra reis tiranos: BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 9, p. 271. Claro que Bodin, partidário da monarquia francesa, escreve essas linhas em tom polêmico. Além de Bodin, Montesquieu aponta para essa mesma direção: “Assim como, numa república, o poder do clero é perigoso, ele é conveniente numa monarquia, sobretudo nas que caminham para o despotismo. Onde estariam a Espanha e Portugal, desde a perda de suas leis, sem esse poder que, sozinho, contém o poder arbitrário?”. MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*, I, livro segundo, 4, p. 44.

<sup>49</sup> O papa Gregório I (540-604), outro Padre da Igreja, escrevia: “A Verdade lamenta que eles ignorem e ao mesmo tempo declara bem alto que ela ignora esses príncipes que a ignoram; porque certamente esses ignorantes das coisas do Senhor são ignorados do Senhor”. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, I, 1, p. 133.

<sup>50</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*, p. 307-313.

<sup>51</sup> GIERKE, Otto. *Political theories of the Middle Age*, p. 11-15.

ocidental, deixando rastros tanto em documentos oficiais quanto na literatura. Assim, por exemplo, as atas do Concílio de Paris de 829 definiam o rei como um ministro que executa a justiça sem definir seu conteúdo<sup>52</sup>; e na crônica *A vida de Roberto o Piedoso*, de Helgaud de Fleury, escrita já em princípios do século XI, não são retratadas as guerras e as armas do rei, mas apenas suas peregrinações e caridades<sup>53</sup>.

A partir do ano 1000, porém, a doutrina ministerial do poder régio começa a apresentar sinais de esgotamento. As pretensões papais passam a encontrar resistência no próprio imperador germânico, que se verá fortalecido por certo número de teses que então começam a aparecer: algumas, baseadas nos conceitos centrais do sistema feudal então vigente, afirmam que o papa, na medida em que depende da proteção do imperador, detém deste um benefício, devendo, portanto, assumir a condição de vassalo do Império<sup>54</sup>; outras, inspirando-se no direito romano recém-reativado, caminham no sentido de que a verdadeira origem do poder secular não é o Evangelho nem o direito canônico, e sim o *Corpus Juris Civilis* e os costumes germânicos<sup>55</sup>. Em consequência disso, observam-se, desde o reinado do imperador germânico Oto I (936-973), conflitos de interesse inéditos entre o Sacro Império Romano Germânico e a Igreja. Dir-se-ia que, a partir do ano 1000, o imperador do Ocidente começa a descobrir (ou a lembrar) que pode ter interesses, finalidades e competências próprios, diferentes dos do papa.

O mais célebre desses conflitos foi a Questão das Investiduras, que opôs o papa Gregório VII ao imperador Henrique IV. O primeiro buscava ampliar a jurisdição eclesiástica de maneira a abranger não apenas os assuntos espirituais, como também os seculares; trabalhou ainda para garantir o controle do episcopado, do imperador dos romanos e dos reis sob o papado<sup>56</sup>. O segundo invocava seu direito de investir bispos, abades e mesmo papas<sup>57</sup>. A questão durou todo o século XI, sendo encerrada apenas no século seguinte, em 1122, com a Concordata de Worms, que reconhecia ao imperador o direito de nomear bispos

---

<sup>52</sup> ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 79.

<sup>53</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 107-108.

<sup>54</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O conceito de soberania na filosofia moderna*, p. 22.

<sup>55</sup> Lembre-se que a Universidade de Bolonha, que recupera e difunde o direito romano no Ocidente, é fundada em fins do século X. Cf. BAGNOLI, Vicente; BARBOSA, Susana Mesquita; OLIVEIRA, Cristina Godoy. *História do Direito*, p. 77. Há pelo menos duas explicações para o acontecimento da reativação do direito romano no século X: uma o relaciona à necessidade dos glosadores de dar conta da vida jurídica de uma sociedade em crescente complexidade (Grossi); outra o explica a partir da necessidade do imperador germânico de afirmar sua dominação política (Ullmann). Veja-se: GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 190-197; ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 94.

<sup>56</sup> ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 99-105.

<sup>57</sup> Uma breve análise dos conflitos entre o papa e o imperador entre os séculos XI e XIV encontra-se em BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 9, p. 275-276.

com autoridade secular e ao papa, o de investi-los com autoridade eclesiástica. O documento, porém, não resolveu os conflitos de legitimidade, que, como afirma Barros, se estenderão ao longo da Idade Média<sup>58</sup>.

Além dessas questões jurídicas em torno da competência e da jurisdição, os séculos XI e XII são muito fortemente marcados por uma questão geográfica, que a elas se entrelaça. Esse é o auge do feudalismo, o ponto da “reconquista da terra”<sup>59</sup>. Momento em que o *corpus rei publicae*, o Estado, começa a se destacar fisicamente do *corpus Ecclesiae mysticum* e do *Imperium romanorum*, individualizando-se num *regnum* particular, isto é, em um território com fronteiras estáveis e leis próprias (a “lei do país”, procedente não da Igreja, mas do contrato feudal)<sup>60</sup>. Daí a mudança, apontada por Barros, no significado do conceito de *princeps*, que, a partir do século XII, torna-se ambíguo: passa a designar não apenas o imperador, como também “aquele que reinasse sobre uma porção relativamente extensa da Europa cristã”<sup>61</sup>. Em outras palavras: nesse período (séculos XI e XII) começam a se fortalecer as jurisdições reais, ao lado das jurisdições papal e imperial.

O pensamento político da época acompanha essa diferenciação material e ideológica. De fato, os textos do século XII, escritos sob as inquietações da Questão das Investiduras, apresentam mudanças significativas em relação à Patrística quanto ao significado do ofício régio; textos em que o modelo isidoriano de rei – submisso à Igreja, piedoso, meditativo, leitor atento das Escrituras – é uma imagem cada vez mais distante da prática concreta do governo; textos, enfim, que, de algum modo antecipando Nicolau Maquiavel, já dão a perceber, no século XII, que a ética religiosa e a *vita activa* do homem de Estado podem ser incompatíveis<sup>62</sup>.

Um exemplo importante é o *Policraticus*, do bispo João de Salisbury (1120-1180). É claro que Salisbury ainda submete o rei ao poder espiritual – “Esta espada, pois, a recebe o príncipe das mãos da Igreja”<sup>63</sup> –, o que significa que o governo de si e o saber régios ainda

<sup>58</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 150.

<sup>59</sup> Grossi situa essa reconquista precisamente ao final do século XI. GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 19.

<sup>60</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 151; ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 139-151.

<sup>61</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 152.

<sup>62</sup> É verdade que os Padres já alertavam para isso, a exemplo de Gregório I; basta para demonstrá-lo o título do capítulo 4 do livro I da *Regra Pastoral*: “Geralmente as tarefas absorventes do governo desestabilizam e dissipam a alma”. GRÉGOIRE LE GRAND. *Règle pastorale*, I, 4, p. 141.

<sup>63</sup> JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 3, p. 309. Mais adiante: “É inútil o ditado de qualquer lei, se não leva impressa a imagem da lei divina, e é inútil a ordem do príncipe, se não está conforme com a disciplina eclesiástica”. JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 6, p. 320.



são controlados pela autoridade eclesiástica<sup>64</sup>. No século XII ainda, *regere é corrigere e recte agere*; o rei ainda é *legis ictor*, não *legis dictor*, isto é, ele aplica o direito, não o produz; o *regnum* ainda não é autônomo em relação à Igreja. Mas o *Policraticus* apresenta pelo menos três inovações importantes, que antecipam, em certo sentido, o século XIII de Tomás de Aquino. A primeira diz respeito à finalidade do ofício régio: reaparece, após um milênio, a *salus publica* romana, matizada com elementos pastorais oriundos da tradição cristã. O bem público, de acordo com Salisbury, “atende a todos e a cada um” e “consiste na incolumidade da vida”<sup>65</sup>. E afirma:

[Ao rei é conferido] o poder de todos os seus súditos, para que assim tenha capacidade suficiente para buscar e procurar o bem particular e comum e se estabeleça da melhor forma a disposição de toda a comunidade política humana<sup>66</sup>.

Note-se bem: Salisbury, consciente da violência da sociedade feudal<sup>67</sup>, atribui ao rei a função de garantir a segurança dos súditos, o que significa reprimir as sedições internas (daí ser preciso estabelecer “da melhor forma a disposição de toda a comunidade política humana”) e fortalecer-se contra o estrangeiro (não sem razão o bispo dedica todo um livro do *Policraticus*, o VI, à arte da guerra<sup>68</sup>). Vê-se, assim, que o rei ainda é violência organizada da Igreja (pois está submetido a ela), mas agora se trata de uma violência que não se presta tanto a corrigir pecados, mas também a garantir a vida (“buscar e procurar o bem particular e comum”). E, para que tenha “capacidade suficiente” para realizar esse dever, é-lhe conferido “o poder de todos os seus súditos”: se o príncipe ainda recebe seu poder das mãos do papa, a origem desse poder já não é mais, ou não é tanto, o sumo pontífice, mas sim o conjunto dos súditos. Passagem, ainda que certamente tênue, do *rex Dei gratia* ao *rex populi gratia*, reflexo direto da nova dinâmica social instalada pelo feudalismo, que forçava a

<sup>64</sup> Salisbury exige do rei que seja casto (*Policraticus*, IV, 5, p. 316) e que não seja “ignorante das leis de Deus”: “E uma vez que tenha sentado em seu trono, copiará em um livro esta lei do Deuteronomio’. Deve-se ter presente que o príncipe não deve ignorar o direito, e, ainda que goze de muitos privilégios, não pode ignorar a lei de Deus, nem sequer com o pretexto das armas”. JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 6, p. 319. Salisbury cita Deuteronomio 17:18. Veja-se que, nesses pontos, o século XII não difere substancialmente da época da Patrística.

<sup>65</sup> JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, III, 1, p. 246. O tradutor espanhol verte *salus publica* para *salud pública*, e o inglês, para *public welfare*. JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, III, 1, p. 14. Nessa definição se identifica aquele *omnes et singulatim* que Michel Foucault reconhece ser uma marca do poder pastoral. Cf. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, p. 129-132. Segundo Senellart, Salisbury é o primeiro medieval a fazer da *salus publica* a finalidade do poder régio. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 146.

<sup>66</sup> JOHN OF SALISBURY. *Policraticus*, IV, 1, p. 28.

<sup>67</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 137.

<sup>68</sup> Note-se a diferença em relação ao tema de *A vida de Roberto o Piedoso*, citado acima.

criação de laços cooperativos entre o rei e seus vassallos<sup>69</sup>. Início de uma concepção imanente do poder político, que vai inspirar também a filosofia política de Thomas Hobbes.

#### Segunda inovação de Salisbury:

O príncipe está livre das ataduras da lei, não porque lhe seja lícito praticar a iniquidade, mas porque deve ser tal que promova a equidade, procure o bem-estar da comunidade política e anteponha em tudo o proveito dos demais à sua própria vontade<sup>70</sup>.

Para que realize seu dever (promover a equidade, procurar o bem-estar da comunidade política), o príncipe deve estar isento das leis, isto é, deve ser *legibus solutus*. Essa condição não o torna um déspota. Muito pelo contrário, ela o capacita a atualizar o bem público; não faz dele um tirano, mas um “ministro da utilidade pública e servidor da equidade”<sup>71</sup>. Como se verá, o mesmo juízo será feito por Jean Bodin e Thomas Hobbes a propósito do poder absoluto.

Finalmente, terceira inovação do *Policraticus*: quanto ao governo de si e ao saber do rei. Ambos permanecem controlados pela Igreja, conforme foi dito, mas não da mesma forma como nos textos dos Padres. Porque em Salisbury a ciência régia não se limita à Lei de Deus, mas consiste também no exemplo dos antigos<sup>72</sup>; o rei é instruído não apenas com teologia, mas também com história: como se, passado o milênio, o homem medieval deixasse de olhar para o futuro, para os Últimos Dias e o aguardado retorno do Cristo, e passasse a olhar para o passado, para a experiência dos homens. Além disso, o rei deve governar-se segundo a justiça e a misericórdia, pois não está autorizado a ser iníquo, mas lhe é permitido moderar essas virtudes “para a utilidade da república”<sup>73</sup>: um juízo de utilidade se interpõe entre o príncipe e a virtude cristã; já no século XII, uma ética da responsabilidade,

<sup>69</sup> ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 140-142.

<sup>70</sup> JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, IV, 2, p. 308; ver também, mais à frente: “Não retiro, contudo, das mãos dos príncipes o poder de dispensar da lei, mas penso que de nenhuma maneira está a seu arbítrio o que contém uma proibição ou um mandato perpétuos. Somente nas coisas mudáveis se admite dispensa do preceito; e de tal forma, contudo, que pela compensação da honra ou da utilidade se conserve íntegra a intenção da lei”. JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 7, p. 327.

<sup>71</sup> JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 2, p. 308.

<sup>72</sup> “[...] nossos Constantino, Teodósio, Justiniano e Leão, e outros príncipes cristianíssimos, proporcionam instrução para um príncipe cristão”. JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 6, p. 321.

<sup>73</sup> Esse é, com efeito, o título do capítulo 8 do livro IV do *Policraticus*: “Da moderação na justiça e misericórdia do príncipe, que devem nele se conjugar para utilidade da comunidade política”. Nesse capítulo, Salisbury afirma, com base em um autor latino, que o príncipe deve agir como o físico (i.e., em termos modernos, como o médico), que cura a doença “às vezes pela abstinência dos excessivamente alimentados, às vezes pela alimentação dos subnutridos”. JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, IV, 8, p. 330.

característica da vida política, começa progressivamente a se desprender da ética da convicção praticada pela vida religiosa.

Assim é que, já na Baixa Idade Média, o pensamento político dá os primeiros passos no sentido de uma transição de uma catequese ou pedagogia cristã do príncipe para uma estatística ou anatomia do Estado; de uma realeza cristocêntrica para uma realeza centrada no corpo político do reino<sup>74</sup>; de uma concepção litúrgica para uma ciência do direito. Em última análise, do átrio das igrejas para o gabinete dos parlamentares, advogados e preceptores reais, onde será forjado o conceito de soberania. Essa narrativa permite concluir que os primeiros passos para a autonomização do Estado frente à Igreja foram dados, não pelos burocratas, mas pelos teólogos<sup>75</sup>. Daí uma afirmação de Senellart como: “A reação religiosa ao crescimento das monarquias guerreiras não foi somente um obstáculo à estatização, ela também favoreceu o progresso desta”<sup>76</sup>. Uma etapa importante dessa transição aparece no XIII, após a redescoberta de Aristóteles pelo Ocidente, com a teologia política de São Tomás de Aquino.

Tomás, é claro, ainda participa da tradição medieval que identifica o rei ao braço secular armado do papa: ao primeiro, ele diz, estão confiadas as coisas humanas, ao segundo as coisas espirituais, e importa àquele ser sujeito a este<sup>77</sup>. Mas existem algumas variações significativas sobre esse tema, começando pelo importante fato de que a análise tomista da natureza do ofício régio não se inicia na teologia, mas na natureza: diferentemente de um autor como Santo Agostinho, que deduzia a necessidade do poder secular do pecado original, Tomás a deduz da *utilitas* da vida social. Estes são, em síntese, seus argumentos: (1) as necessidades próprias de cada homem, seus fins e bens particulares, conduzem-no necessariamente à solidariedade<sup>78</sup>; é para atingir seus fins e bens particulares que os homens se associam em multidão, razão por que à ideia de multidão é inerente um juízo de utilidade. (2) A utilidade da multidão é garantida pela sua unidade, isto é, pela paz<sup>79</sup>. (3) Para que se garanta a paz, ou seja, a unidade, logo, a utilidade, é necessário que a multidão seja governada de algum modo, isto é, que exista “alguma potência regedora comum”,

<sup>74</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 137.

<sup>75</sup> O que talvez seja uma razão para relativizar uma afirmação de Franz Neumann como: “[o Estado] expurga a Igreja da esfera secular”. NEUMANN, Franz. *O império do direito*, p. 37. O movimento parece ser o inverso: a Igreja progressivamente expulsa o Estado da esfera espiritual.

<sup>76</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 129.

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 118.

<sup>78</sup> “[...] é necessário ao homem viver em sociedade, para que um seja ajudado por outro”. TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 28.

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 35.

responsável pelo “bem comum de todos os membros”<sup>80</sup>; caso contrário, a unidade da multidão se perderia na pluralidade de fins particulares, e, conseqüentemente, perder-se-ia a utilidade da vida social, uma vez que a multidão dispersa é onerosa a si mesma<sup>81</sup>. (4) É mais eficiente que o governo da multidão esteja concentrado em um único homem, porque é preciso conservar a unidade da multidão para conservar a *utilitas* da vida social, e “manifesto é que melhor pode realizar unidade o que é por si um só”<sup>82</sup>.

Observe-se como Tomás chega à necessidade do príncipe, não através da intermediação do bispo, mas diretamente da sociabilidade natural do homem; não através de conceitos teológicos transcendentais, mas de categorias da experiência: necessidade, utilidade, interesse, eficácia<sup>83</sup>. Michel Senellart, afirmando que Tomás é “o primeiro a colocar o problema do Estado através das categorias da experiência”<sup>84</sup>, identifica aí um princípio de continuidade – contra intuitivo, para certa leitura consagrada – entre o doutor angélico do século XIII e o secretário “maquiavélico” do XVI<sup>85</sup>.

Para Tomás, como acontecia em Salisbury, o poder secular não se justifica mais pelo pecado (Agostinho) e sim pela utilidade<sup>86</sup>. Mudança, portanto, na finalidade do ofício régio: governar não é mais reprimir a carne corrupta, mas conduzir os homens ao seu fim adequado<sup>87</sup>. E qual é esse fim? Tomás distingue um fim principal e um fim acessório. O fim principal dos homens é a beatitude, a fruição divina<sup>88</sup>; o fim acessório é a vida virtuosa, assim entendido o bem viver, a “vida presentemente bem vivida”<sup>89</sup>. A condução dos homens para a fruição divina cabe ao pontífice romano; para o bem viver, ao rei<sup>90</sup>. E, da mesma

<sup>80</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 29.

<sup>81</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 35.

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 36.

<sup>83</sup> “É em termos de utilidade, de força operante e de eficácia máxima que Tomás justifica sua preferência pela monarquia.” SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 183.

<sup>84</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 188.

<sup>85</sup> “Em outras palavras, vemos instalar-se, nos primeiros capítulos do *De regno*, o sistema conceitual com o qual Maquiavel, fazendo implodir a ordem dos fins, continuará não obstante a apoiar seu pensamento.” SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 176.

<sup>86</sup> Mas, certamente, o rei de Tomás ainda mantém traços do rei agostiniano: no *Governo dos Príncipes*, o rei ainda aparece como “ministro de Deus, vingador irroso àquele que mal procede”. TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 76. Em Tomás ainda, o rei é violência organizada da Igreja.

<sup>87</sup> “Governar é conduzir convenientemente ao devido fim a coisa governada.” TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 115. Perceba-se a mudança que Tomás opera em relação a Isidoro de Sevilha: governar (*regere*) não significa mais, ou não significa tanto, o governo de si (*recte agere*), mas o governo dos outros em função de seus fins. “É virtude [ver *infra*] precípua aquela pela qual pode um homem dirigir não só a si mesmo, senão também aos outros; e tanto mais quanto mais coisas rege.” TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 83. Mas Tomás não rompe totalmente com Isidoro, como se verá *infra*.

<sup>88</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 117.

<sup>89</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 124.

<sup>90</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 117-119.

forma como os fins presidem os meios a ele ordenados, o papa submete o rei (porque o bem viver é meio em relação à beatitude) e o rei submete todos os ofícios e negócios humanos (porque estes são meios em relação ao bem viver):

Se, pois, como foi dito, quem cuida do último fim deve ter prioridade sobre os que têm o cuidado das coisas ordenadas ao fim e dirigi-los com seu mando, do que vai dito se põe manifesto que o rei, assim como se deve sujeitar ao domínio e governo que pelo ofício sacerdotal se administra, assim deve presidir todos os ofícios humanos, e ordená-los com o império do seu governo<sup>91</sup>.

Importa perceber como, pela mesma razão por que submete o rei ao papa, enfraquecendo-o, Tomás eleva o rei sobre todos os homens, fortalecendo-o sobremaneira. Com o mesmo raciocínio ele enfraquece o rei e, paradoxalmente, o fortalece.

Assim, da mesma forma como em Salisbury, em Tomás o rei não se limita a reprimir os pecados, mas passa a gerir a vida: resposta a uma sociedade que, no século XIII, encontrasse em franco desenvolvimento urbano, comercial e intelectual, necessitando mais de um gestor dos negócios do que de um vingador dos pecados. Se o rei, agora, é responsável pelas *necessaria vitae*, deve conhecer as condições de existência da multidão e os meios de provê-la. Como consequência, o saber régio extrapola a teologia e a história, que não podem *de per se* ajudá-lo nessa tarefa, e passa a se concentrar naquilo que mais tarde será chamado estatística, isto é, o conhecimento do Estado, seus recursos naturais, suas riquezas. Nesse mesmo sentido, agir corretamente (*recte agere*) não é tanto praticar a santidade como identificar o que é necessário para os governados. O governo de si do rei não pode mais ser pautado exclusivamente pela vida santa, visto que ela, sozinha, não promove o bem viver dos súditos<sup>92</sup>; faz-se necessária uma virtude específica. Desse modo Tomás introduz a prudência, conceito bastante original no pensamento político medieval<sup>93</sup>. O rei tomista é prudente – a ação prudente, afirma Tomás na *Suma*, versa sobre “realidades singulares”, sobre “aquilo que é contingente”. Prudência é a virtude que trata das “possibilidades de ação” e que procede “do ensino e da experiência”. Como comenta Jean Lauand, é a “arte de decidir corretamente com base na realidade”<sup>94</sup>. Virtude originalmente moral-religiosa, mas

<sup>91</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 123. Maneira de dizer que o príncipe, dentro de seu ofício, é *legibus solutus*, o que permite a leitura cruzada deste trecho de *Do Governo dos Príncipes* com o *Policraticus* de João de Salisbury.

<sup>92</sup> Mas Tomás insiste em que o rei deve ser “instruído na lei divina” (governo de si) para promover a “instauração da boa vida moral na multidão a ele sujeita” (governo dos outros). TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, p. 124.

<sup>93</sup> Embora talvez seja possível afirmar que João de Salisbury tenha antecipado algo desse conceito. V. p. 26, nota 73.

<sup>94</sup> LAUAND, Jean. “Introdução”. In: TOMÁS DE AQUINO. *A prudência*, p. X. As citações anteriores foram extraídas de TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, II, questão 47.

facilmente traduzível num registro político-estratégico; arte muito adequada para um rei que agora não apenas controla corpos, mas também promove as *necessaria corporum*. Note-se como, pelo conceito de prudência, o acento transita das antinomias axiológicas radicais para as relatividades empíricas, dos moralismos inflexíveis para as análises positivas, do plano das normas atemporais para o tempo real da ação política<sup>95</sup>. Enfim, de uma racionalidade de tipo religioso para uma racionalidade de tipo político, que encontra em Maquiavel seu grande modelo. Não sem razão, portanto, Senellart afirma que “é no interior do discurso prudencial inaugurado por Tomás, e não contra ele, que se efetuou a inversão maquiaveliana”<sup>96</sup>.

Tomando conjuntamente esses dois textos – o *Policraticus* de Salisbury e o *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro* de Tomás –, pode-se concluir, esquematicamente, que, se o século XII descobriu que o rei pode ter interesses diferentes dos da Igreja, desde que busque também as verdades universais da fé cristã, o século XIII descobriu que o rei pode buscar não apenas os universais, mas também aquilo que é particular e contingente. Mudanças sutis, mas muito significativas, em relação à doutrina ministerial do poder régio, e que apontam para uma progressiva autonomização do *regnum* em relação ao poder eclesiástico.

A partir do novo conceito de rei introduzido por Tomás de Aquino e da nova “psicologia do poder” (Grossi<sup>97</sup>) a ele atrelada, parece possível compreender dois fenômenos que se mostraram fundamentais para o advento do Estado moderno e do conceito de soberania no século XVI. Trata-se da concentração legislativa, isto é, do monopólio do poder de produzir o direito, e da concentração administrativa.

A fragmentação da autoridade pública – o “vazio político”, na expressão de Grossi<sup>98</sup> – é uma característica da Idade Média. Ela foi evidente durante a instalação dos germânicos (séculos V a VIII) e no período pós-carolíngio. No século IX, Carlos Magno conseguiu obter uma relativa organização social através do sistema de vassalagem: fundado numa relação contratual – doação de terras (o “benefício”) em troca de obrigações juradas –, o sistema dava lugar a uma hierarquia rígida, compreendendo o imperador germânico no topo, os seus vassalos diretos (os *vassi dominici*) abaixo dele, os vassalos desses vassalos, após, e assim por diante. “Uma cascata de suseranias e de homenagens, de laços hierárquicos pessoais”,

<sup>95</sup> Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 187.

<sup>96</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 191.

<sup>97</sup> GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 56.

<sup>98</sup> GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 49.

como escreve Chevallier<sup>99</sup>. Uma classe de plenipotenciários com atribuições de vigilância – os *missi dominici* – completava a administração carolíngia<sup>100</sup>. Mas esse sistema sequer sobreviveu à morte de Carlos Magno. Por razões internas, em primeiro lugar: a centralização que promovia era apenas aparente, como mostra Anderson<sup>101</sup>; não havia nenhum controle sobre a concessão dos benefícios, que se disseminava rapidamente, e nenhum mecanismo para impedir a sua hereditariedade<sup>102</sup>. A isso somaram-se fatores externos: as invasões dos séculos VIII e IX, sobretudo vikings dinamarqueses e noruegueses, e a lentidão do governo imperial central para se mobilizar. Como resultado, a autoridade pública voltou a se fragmentar em inúmeros senhores regionais hereditários fechados em fortificações privadas, cada qual com sua competência jurisdicional e militar. Grossi lembra que esses senhores regionais eram indiferentes a grande parte das relações sociais (ou incapazes de controlá-las)<sup>103</sup>. Segundo o historiador italiano, aos poderes públicos interessavam sobretudo questões atinentes à organização do reino, como a sucessão real; os assuntos privados – contratos, matrimônios – eram deixados à regulação das normas consuetudinárias.

Como se sabe, os costumes constituíram a principal fonte de direito ao longo da Idade Média. Após as invasões germânicas do século V, com a diminuição da vida intelectual e o aumento do analfabetismo entre servos e senhores, o direito escrito, à exceção do *jus canonici*<sup>104</sup>, perdeu a sua utilidade e praticamente desapareceu<sup>105</sup>. No século X, antes de

<sup>99</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 57.

<sup>100</sup> ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, p. 154-156; LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'occident médiéval*, p. 35-36.

<sup>101</sup> “O ‘cume’ da cadeia também era, em certos aspectos importantes, o elo mais fraco. Em princípio, o nível mais alto da hierarquia feudal em qualquer território da Europa ocidental era diferente dos senhorios subordinados apenas em grau, e não em gênero. Em outras palavras, o monarca era um suserano feudal de seus vassallos, aos quais estava ligado por laços recíprocos de fidelidade, e não um soberano supremo colocado acima de seus súditos. [...] Ele não tinha acesso político direto à população como um todo, pois tal jurisdição era mediada por inúmeras camadas de vassalagem. Na verdade, ele era senhor apenas de suas propriedades, sendo, nos outros locais, uma figura meramente decorativa.” ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, p. 169.

<sup>102</sup> ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, p. 158; LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'occident médiéval*, p. 41.

<sup>103</sup> GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 49-60. A atenção dessas autoridades, segundo Grossi, limitava-se a questões públicas, como a sucessão real e o direito penal; as questões privadas – contratos, matrimônios – desenvolviam-se sem grandes ingerências.

<sup>104</sup> “Enquanto o direito escrito desaparecia nos séculos X a XII, o direito canônico persistiu com a compilação de diversos textos.” BAGNOLI, Vicente; BARBOSA, Susana Mesquita; OLIVEIRA, Cristina Godoy. *História do Direito*, p. 73. Os autores precisam que as primeiras coleções de direito canônico surgiram no século III.

<sup>105</sup> José Reinaldo de Lima Lopes lembra que os povos bárbaros, ao se instalarem na Europa, mantiveram por algum tempo o hábito de legislar. Assim, entre os séculos V e VI, os francos editaram a *Lex Salica*, os burgúndios, a *Lex Burgundiorum*, os visigodos, a *Lex Romana Visigothorum*; trata-se de consolidações de costumes, e alguns deles permanecerão em vigor por muito tempo (uma atualização da lei visigótica será revogada apenas no século XIII pelas Sete Partidas de Afonso X o Sábio – justamente, note-se, quando os costumes locais passam a atrair a atenção dos reis). Mas, acrescenta Lopes, a aplicação desses textos devia ser pequena. LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, p. 56.

renascer nas universidades recém-instaladas, o direito romano já estava em desuso e os atos da vida civil eram regidos majoritariamente pela tradição puramente oral dos diversos grupos sociais então instalados na Europa<sup>106</sup>: galo-romanos, francos, normandos, visigodos, burgúndios, lombardos. As normas consuetudinárias oriundas dessas tradições valiam pessoalmente, isto é, eram aplicadas segundo a etnia; apenas o direito canônico, que aspirava à universalidade, pretendia valer territorialmente, para todos os grupos<sup>107</sup>. Daí resultava o grande pluralismo jurídico que caracterizou a Idade Média<sup>108</sup> – o que, propriamente falando, significou uma grande confusão jurídica. “Sobre praticamente toda terra”, relata Bloch, “e sobre muitos homens, pesava, naqueles tempos, uma multiplicidade de direitos, diversos por sua natureza, mas os quais cada um, em sua esfera, parecia igualmente respeitável”<sup>109</sup>. Dificuldade, portanto, em definir satisfatoriamente as relações jurídicas mais básicas, como a propriedade:

O detentor que – geralmente de pai para filho – trabalha e colhe; seu senhor direto, ao qual ele paga taxas e que, em certos casos, saberá meter as mãos novamente na gleba; o senhor desse senhor e assim em diante, ao longo da escala feudal: quantas personagens que, com o mesmo tanto de razão umas e outras, podem dizer “meu campo”!<sup>110</sup>

Essa situação começou a mudar precisamente no século XIII. Nessa época, de acordo com Barros, surgiram as primeiras redações oficiais de usos e costumes<sup>111</sup>. Esses documentos parecem ter surgido como uma exigência de racionalização dos negócios privados e da prática jurisdicional. A princípio obras de particulares – assim, por exemplo,

<sup>106</sup> O que se viu sobretudo na França e na Alemanha. Cf. BLOCH, Marc. *La société féodale*, p. 165-166. Segundo Bloch, a Itália, nesse mesmo século X, manteve viva a tradição legislativa e a prática de estudar, resumir e glosar as leis germânicas, carolíngias e o direito romano; o historiador francês complementa, porém, que mesmo ali os juristas eram forçados a reconhecer a autoridade dos usos, às vezes complementando, às vezes suplantando os velhos textos. BLOCH, Marc. *La société féodale*. 166-168.

<sup>107</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, p. 51, 56; GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 65-66.

<sup>108</sup> Mas Grossi lembra que, por baixo da evidente multiplicidade das ordens jurídicas particulares, o direito medieval – coerentemente com o pensamento e a cosmologia típicos da Idade Média – é pensado como um único *ordo iuris*. GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 16-17. Sua avaliação é acompanhada por Alexis de Tocqueville, que escreve: “Não é que de um lugar para outro elas [as leis] não variem sem cessar e quase infinitamente nos detalhes; mas seu fundo é em toda parte o mesmo”. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 19.

<sup>109</sup> BLOCH, March. *La société féodale*, p. 174. Compare-se essa descrição de Bloch com a de Tocqueville, em sentido oposto: “As constituições das cidades parecem-se; os campos são governados da mesma forma. A condição dos camponeses pouco difere; a terra é possuída, ocupada e cultivada do mesmo modo, o agricultor está sujeito aos mesmos encargos. Dos confins da Polônia ao mar da Irlanda, a senhoria, a corte do senhor, o feudo, o censo, os serviços a prestar, os direitos feudais, as corporações, tudo se parece”. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 19.

<sup>110</sup> BLOCH, March. *La société féodale*, p. 174.

<sup>111</sup> Cf. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 139-145.



o *Très Ancien Coutumier de Normandie* (1220), sobre os costumes da Normandia<sup>112</sup> –, a prática logo despertou o interesse das autoridades públicas, surgindo, a partir de meado do século, as primeiras redações oficiais, tornadas referências nas decisões judiciais. Ou seja: passa a interessar ao rei – agora certamente não mais o rei isidoriano, e sim o rei tomista – redigir os costumes praticados em seu território. Isso ainda não significa, é verdade, que o rei seja capaz de controlar esses costumes, derogando-os ou convalidando-os. Se se interessa pelos costumes, ele o faz simplesmente na qualidade de *legis custos*: identifica, certifica, sistematiza uma *lex non scripta* que o antecede e ao qual está subordinado<sup>113</sup>. Mesmo assim, é impossível não reconhecer aí os primeiros passos em direção a uma concentração legislativa focada no detentor do poder político.

Durante toda a Idade Média, o produtor do direito e o detentor do poder foram figuras que se conservaram separadas. A partir do século XIII, elas começam, pouco a pouco, a se confundir em uma única pessoa. À luz da interpretação dos textos medievais que se conduziu até aqui, esse movimento parece compreensível. Pois, como se disse, embora seja certo que a natureza do rei foi interpretada da mesma forma desde a patrística ao tomismo (isto é, como um ofício eclesiástico e, portanto, subordinado à Igreja), a função que se lhe atribuiu mudou significativamente, mudança que se explica pelo renascimento econômico e social do século XI: o rei isidoriano era aquele que vingava os pecados, mediante a correção dos corpos resistentes à palavra do bispo; o rei tomista era aquele que coordenava os negócios humanos. O primeiro tinha os olhos voltados para a santidade e a misericórdia, para o retorno triunfante do Cristo; os costumes dos homens não lhe podiam interessar. Mas o segundo é chamado a presidir as atividades dos homens – o que envolve, necessariamente, uma atividade normativa cada vez mais intensa e detalhada. Assim, se a grande inovação da modernidade política foi fundir, em uma pessoa (o soberano), o detentor do poder e o produtor do direito, pode-se ver, no conceito tomista de rei, um passo importante nesse sentido.

Mas, como se disse, além da monopolização jurídica, o conceito de rei conforme a tradição tomista parece apontar também para um segundo fenômeno associado à formação do Estado e do conceito de soberania no século XVI: trata-se da concentração administrativa.

Barros observa que a experiência da Igreja foi fundamental para as formas centralizadas de administração praticadas pelos Estados modernos. De fato, as políticas

---

<sup>112</sup> Cf. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 139.

<sup>113</sup> Cf. GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*, p. 109.

papais de cristianização da Europa iniciadas no século VI resultaram em um sistema que se estendia por um vasto território e que repartia os indivíduos em cadeias territoriais (províncias, dioceses, paróquias), sistema cuja unidade era garantida por uma hierarquia encabeçada pelo papa e cujos terminais (abades, mosteiros) faziam localmente a vontade do papado<sup>114</sup>. Dessa forma, a Igreja podia oferecer, às monarquias medievais nascentes, uma “concepção territorial de poder” adequada às pretensões reais de centralização. Também a experiência administrativa carolíngia no século IX é vista como tendo um papel importante nesse sentido.

Mas igualmente fundamental para as formas centralizadas de administração praticadas pelos Estados modernos foi a nova psicologia do poder que caracteriza o final da Idade Média, e da qual o conceito tomista de rei é a causa ou o efeito. Ora, a quem passa a deter o monopólio do poder de decidir, porque chamado a assumir a tutela das relações intersubjetivas, torna-se necessário capilarizar suas decisões e fiscalizar seu cumprimento. Necessidade que só poderia se fazer sentir quando o rei deixasse de ser um *legis ictor* (martelo da lei) à disposição do papa para se tornar o cabeça das relações sociais (ainda que subordinado às relações divinas).

Como se sabe, o ápice dessa concentração administrativa já enunciada no conceito tomista de rei se dará no século XVI, com a instalação da burocracia.

Um dos primeiros efeitos da instalação do aparelho burocrático foi a substituição, no governo dos homens, da aristocracia feudal por um quadro de funcionários. O ministro e seus subordinados (inspetores, intendentess, subdelegados) passaram à frente do monarca e seus nobres (condes, barões, marqueses). Como descreve Alexis de Tocqueville, a aristocracia deixou ao corpo de funcionários o governo de fato do reino: este passou a se ocupar das finanças, dos impostos, das obras públicas, da polícia (no sentido específico da época), enquanto aquela passou a se limitar a formar a corte e a dirigir os exércitos<sup>115</sup>. Dito esquematicamente: na passagem do feudalismo para o Antigo Regime, ao mesmo tempo em que o Estado passa à frente da Igreja, a aristocracia feudal recua para trás da burocracia, abandonando progressivamente a administração de fato do reino a favor desta. Uma implicação desse mesmo movimento foi o desaparecimento do rei tomista, que cedeu a presidência dos ofícios humanos a um corpo de secretários.

---

<sup>114</sup> BARROS, Alberto Ribeiro. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 195, nota 81.

<sup>115</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 44.

Instalando-se no meio da multiplicidade dos poderes feudais, a burocracia – com seu corpo único responsável por todos ou quase todos os assuntos internos alongando-se em uma única hierarquia do centro do reino às suas províncias mais distantes – os suplantou progressivamente. Tocqueville escreve: “Ele [o governo do Antigo Regime] deixara aos velhos poderes seus nomes antigos e suas honrarias, mas pouco a pouco lhes subtraía a autoridade”<sup>116</sup>. Como consequência dessa centralização, nada mais se colocou entre o indivíduo e o Estado. O vazio a que Grossi se refere foi substituído por outro vazio, aquele referido por Tocqueville, entre o poder central e os particulares<sup>117</sup>. Derrubados os antigos poderes feudais, o Estado pôde aparecer, então, como a única autoridade, “a única força atuante da máquina social, o agente único e necessário da vida pública”<sup>118</sup>. E, nessa condição, pôde pretender controlar as relações sociais em seus mínimos detalhes.

Assim é que a centralização administrativa, ao superar a multiplicidade de poderes indiferentes, deu lugar a um poder único, impessoal e radicalmente interventor, exercido pelo Estado. Tocqueville dá muitos exemplos dessa intervenção no âmbito da França: os administradores do governo central, situados em Paris, tomam conhecimento de tudo por meio de relatórios que demandam de seus subordinados<sup>119</sup>, e dirigem, por decreto, tudo. Nos campos, controlam o que, como e onde produzir<sup>120</sup>; nas cidades, controlam os impostos, os negócios jurídicos, as obras, a circulação de bens<sup>121</sup>. Em síntese, o governo assume o lugar da Providência<sup>122</sup>, mantendo tudo e todos sob tutela. Na França do Antigo Regime, escreve

---

<sup>116</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 67.

<sup>117</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 76-77.

<sup>118</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 76-77.

<sup>119</sup> “O inspetor geral ordena que lhe enviem relatórios sobre a natureza das terras, sobre seu cultivo, a espécie e a quantidade de produtos, o número de animais, a atividade e os costumes dos habitantes.” TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 71.

<sup>120</sup> “Às vezes o conselho resolvia obrigar os particulares a prosperar, quisessem ou não. Os decretos que forçam os artesãos a utilizar determinados métodos e a fabricar determinados produtos são inúmeros; e, como os intendentes não eram suficientes para fiscalizar a aplicação de todas essas regras, existiam inspetores-gerais da indústria que percorriam as províncias para fazer isso de perto. Há decretos do conselho que proíbem certas culturas em terras que esse mesmo conselho declara pouco apropriadas para elas. Em outros, ordena que se destruam vinhedos que, segundo ele, foram plantados em solo ruim.” TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 49.

<sup>121</sup> “As cidades não podem estabelecer uma taxa alfandegária local, recolher uma contribuição, hipotecar, vender, processar judicialmente, arrendar seus bens, administrá-los ou fazer uso do excedente de suas receitas sem que intervenha um decreto do conselho com base no relatório do intendente. Todas suas obras são executadas de acordo com projetos e orçamentos que o conselho aprovou por decreto. É perante o intendente ou seus subdelegados que são adjudicadas e geralmente é o engenheiro ou o arquiteto do Estado que as dirige [...]. O governo dá as cartas em todos os assuntos das cidades, nos menores como nos mais importantes. Consultam-no sobre tudo e ele tem um parecer decidido sobre tudo; regulamenta até as festas.” TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 54-55. Consequência interessante: “Mesmo os traços da fisionomia das diferentes províncias tornavam-se indistintos”. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 83.

<sup>122</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 79.

Tocqueville, não havia “cidade, burgo, aldeia ou lugarejo, por menor que fosse, nem estabelecimento assistencial, fábrica, convento ou colégio que pudesse ter uma vontade independente em seus assuntos particulares ou administrar seus próprios bens como quisesse”<sup>123</sup>. Em outras palavras, monopolização e planificação, características da nova sociedade que está despertando: sociedade do mercantilismo, do Estado absolutista e da *raison d’État*.

Em conclusão, perceba-se como, do século XIII ao XVI, se transitou de uma representação do rei a outra; como uma série de processos sobrepostos (de laicização e dessacralização, no âmbito das ideias; de centralização político-administrativa, no âmbito das relações sociais) deslocou o rei da sua posição medieval de *legis ictor* (em relação à Igreja) e *legis custos* (em relação aos costumes) para sua posição moderna de *legis dictator*. A coincidência entre o produtor do direito e o detentor do poder é recente, como também é recente a coincidência do objeto desse poder que produz o direito com a totalidade das relações sociais: o rei que, dizendo a lei sobre todos e sobre tudo, se apresenta como o único motor da sociedade é uma invenção da modernidade política. Esse é o rei de Corneille:

Doravante sua salvação depende de um soberano,  
Que para tudo conservar tudo detém em sua mão<sup>124</sup>.

Tudo detém em sua mão porque, sendo única força atuante da máquina social, é chamado a tudo conservar. Esse rei moderno encontra sua justificação teórica definitiva na teoria da soberania, formulada nos séculos XVI e XVII por Jean Bodin e Thomas Hobbes.

---

<sup>123</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 60.

<sup>124</sup> CORNEILLE, Pierre. *Cinna ou la clémence d’Auguste*, Ato V, Cena 1, 1503-1504, p. 52.

## 2 A EMERGÊNCIA DO CONCEITO DE SOBERANIA

Na *Teoria Geral do Estado*, Georg Jellinek afirma:

O Estado moderno [...] se encontrou combatido desde seus começos por diferentes lados [...]. Três poderes combateram sua substantividade no curso da Idade Média: primeiro a Igreja, que quis pôr o Estado a seu serviço; imediatamente depois o império romano, que não quis conceder aos Estados particulares mais valor do que o de províncias; finalmente, os grandes senhores e corporações, que se consideravam poderes independentes do Estado<sup>125</sup>.

Conforme exposto no capítulo anterior, esse processo de substantivação do Estado teve início já no fundo da Idade Média, a partir dos séculos XII e XIII. Período ainda de dominação firme da Igreja, certamente; mas foi no interior mesmo dessa dominação que se atribuíram ao *regnum* competências e finalidades que antecipam as competências e finalidades do Estado soberano: para João de Salisbury, o *regnum* é *legibus solutus*. Período, também, de visível fragmentação política e de primazia dos costumes sobre a lei positiva; mas isso não impediu que, já nessa época, princípios de centralização e positivação pudessem se desenvolver: assim, para Tomás de Aquino, o *regnum* preside todos os ofícios e negócios humanos, o que naturalmente significa que o rei está acima dos senhores e das corporações, e que sua vontade – isto é, seu direito – é a última palavra para todas as relações humanas. Veja-se, então, como a Igreja teve um papel definitivo no processo de substantivação do Estado.

Mas tanto Salisbury quanto Tomás não pensavam o Estado, e sim o *regnum*. O Estado moderno – figura, como foi dito, indisponível ao longo do período medieval – só foi pensável sob a forma da soberania, conceito que emergiu nos séculos XVI e XVII. Mesmo assim, como se pode depreender a partir do capítulo anterior, quando Jean Bodin formulou as competências e finalidades do poder soberano, ele o fez não *ex nihilo*, mas a partir de uma forma de pensar que já circulava no Ocidente. Daí alguns comentadores diminuírem a novidade que geralmente se atribui à teoria do jurista francês<sup>126</sup>. Inovadora ou não, certo é que a obra de Bodin, especialmente *Os seis livros da República*, constitui uma etapa

<sup>125</sup> JELLINEK, Georg. *Teoría del Estado*, p. 405.

<sup>126</sup> A exemplo de Kenneth Pennington, citado no capítulo precedente.

fundamental na história do pensamento político ocidental em geral e na história do conceito de soberania em particular, razão pela qual ela deve ser examinada neste trabalho.

A formulação do conceito de soberania em Bodin é famosa: “poder absoluto e perpétuo de uma República”<sup>127</sup>. Ela se apoia em duas definições. Em primeiro lugar, soberano é o poder da sociedade política, não do indivíduo: o príncipe somente é dito soberano na medida em que encarna a República<sup>128</sup>. Como se pode ver, Bodin separa cuidadosamente o poder público e indivisível do Estado do patrimônio e da pessoa do rei<sup>129</sup>. Além disso, é interessante notar que, no ato de encarnação da República na pessoa do príncipe, não intervém nenhum procedimento eclesiástico. Pois Bodin diz que o coroamento e a sagração – atos que, desde Carlos Magno, couberam à Igreja – “não pertencem à essência da soberania”<sup>130</sup>. Dessa forma, dizer que “o rei não deixa de ser rei sem o coroamento ou a sagração” significa que a encarnação da República na pessoa do príncipe está, agora, fora do âmbito de competência da Igreja.

A segunda definição na qual se apoia o conceito de soberania em Bodin afirma que o poder soberano é absoluto e perpétuo: “[A soberania] não é limitada nem em poder, nem em responsabilidade, nem por tempo determinado”<sup>131</sup>. O adjetivo “perpétuo” indica a continuidade temporal do poder público, destacado da triste finitude à qual está condenado aquele que o encarna<sup>132</sup>. Em síntese, *rex non moritur*: “É certo que o rei não morre jamais”<sup>133</sup>. Além disso, a soberania é absoluta, porque ilimitada: o príncipe investido do poder soberano

<sup>127</sup> BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, I, 8, p. 195. Doravante, *República*.

<sup>128</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 235. Como se sabe, Bodin emprega o termo “República” em seu sentido clássico, isto é, para designar a sociedade política ou o Estado, independentemente da forma de governo. “Por República, ele entende, à maneira antiga, a coisa pública, a comunidade política em geral e não uma forma de governo, oposta à Monarquia ou ao Império”. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 54. Quando se refere à república em sentido moderno, Bodin se vale do termo “estado popular”; ver, por exemplo, o sétimo capítulo do segundo livro da *República*, intitulado justamente “Do estado popular”. República, tal como Bodin a define no capítulo 1 do livro primeiro da *República*, é “um reto governo de vários lares e do que lhes é comum, com poder soberano”. BODIN, Jean. *República*, I, 1, p. 71.

<sup>129</sup> Também essa separação entre a pessoa privada do rei e a pessoa pública do Estado deve muito à Igreja. Pois a subordinação do poder secular ao espiritual se fazia definindo o ofício régio como um *opus Dei* exercido dentro ou ao lado da Igreja; condição indispensável para isso era atribuir ao rei uma dimensão sacral, dissociando-se “o rei de seu corpo natural, impetuoso e violento [que não teria espaço no interior da Igreja], para ligá-lo, pela graça da unção, a um corpo metamorfoseado, radiante de uma vida nova”. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, p. 106, 119.

<sup>130</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 9, p. 279. Referência clara à doutrina papal.

<sup>131</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 198.

<sup>132</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 234; CHÂTELET, DUHAMEL e PISIER. *História das ideias políticas*, p. 44.

<sup>133</sup> BODIN, Jean. *República*. I, 8, p. 235. Note-se que a continuidade temporal do corpo político do rei pressupõe a sua descontinuidade substancial com o corpo natural do rei, mencionada acima.

jamais ata as próprias mãos<sup>134</sup>, o que significa que ele não pode ser obrigado nem pelas leis positivas (tanto as estabelecidas por ele mesmo quanto as que o foram pelos príncipes que o precederam ou ainda por outros príncipes), nem pelos costumes<sup>135</sup>, nem pelo *jus gentium*. Em síntese: o príncipe soberano é *legibus solutus*. Age exclusivamente por sua própria vontade, e a lei é sua vontade: “As leis do Príncipe soberano, mesmo que fundadas em boas e vivas razões, dependem somente de sua pura e livre vontade”<sup>136</sup>. *Quod principi placuit habet legis vigorem*, o que apraz ao príncipe tem força de lei: transição – incompleta, como se verá – do *jus-justum* para o *jus-jussum*, do direito-justiça para o direito-comando.

Segundo Bodin, o poder absoluto se exprime através de certo número de marcas, pelas quais é possível reconhecer o príncipe investido de soberania, pois são incomunicáveis e oponíveis a qualquer um<sup>137</sup> – aí inclusos os senhores feudais, os bispos, os príncipes estrangeiros e o imperador germânico. Essas marcas nada mais são do que competências exclusivas, monopólios do príncipe soberano, que o distingue dos vassalos e dos súditos. A principal dessas competências é o poder de “dar a lei a todos em geral e a cada um em particular”<sup>138</sup>, sob o qual se compreende também o poder de cassar e de corrigir a lei: monopólio, portanto, da produção legislativa. Dentre as demais marcas se destacam o poder de declarar a guerra ou tratar a paz<sup>139</sup> (monopólio das práticas, instrumentos e instituições de guerra; logo, pacificação do corpo social, recuo do conflito armado para as fronteiras do Estado e aparecimento do exército como instituição<sup>140</sup>) e o poder de instituir os principais oficiais, os primeiros magistrados, podendo estes eleger oficiais menores, contanto que sob aprovação do soberano<sup>141</sup> (monopólio da distribuição das honras e distinções, logo, negação

<sup>134</sup> “Assim como o Papa jamais ata as próprias mãos, como dizem os canonistas, tampouco o Príncipe soberano pode atar as próprias mãos, ainda que quisesse.” BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 207. Notável exemplo de apropriação de uma metáfora canonista por um legista, que reproduz, no particular, o incessante intercâmbio simbólico havido entre Igreja e Estado ao longo de todo o período.

<sup>135</sup> “Ora, é certo que o costume não tem menos força que a lei, e se o Príncipe soberano é senhor da lei, os particulares são senhores dos costumes”; contudo, “a lei pode cassar os costumes, mas o costume não pode derrogar a lei”, sendo que “o costume só tem força enquanto for tolerado e aprouver ao Príncipe soberano, que pode fazer uma lei contendo sua homologação”, donde se conclui que “toda a força das leis civis e dos costumes reside no poder do Príncipe soberano”. BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 300. Aqui se vê claramente o *legis dictor* tomar o lugar do antigo *legis custos*. Finalização do processo iniciado no século XIII, consolidando a autoridade do direito do Estado sobre as ordens jurídicas consuetudinárias.

<sup>136</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 207.

<sup>137</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 289.

<sup>138</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 298. Bodin chega a considerá-la a única competência exclusiva que caracteriza o príncipe com soberania, pois sob ela se compreende todas as demais competências. BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 301.

<sup>139</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 301.

<sup>140</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 42.

<sup>141</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 306-308: “Portanto, não é a eleição dos oficiais que implica o direito de soberania, mas a confirmação e provisão [...]. Os Príncipes não são absolutamente soberanos se não for através do seu querer e consentimento que tais eleições se fazem”.

de qualquer hierarquia que não tenha a vontade do soberano como princípio, como é o caso das hierarquias divinas que molduraram todo o pensamento medieval). Completam o quadro das marcas da soberania o poder de corrigir em última instância as decisões dos oficiais e o poder de decretar exceções<sup>142</sup>.

Essas marcas ou competências do poder soberano têm uma finalidade muito bem determinada no texto de Bodin: o bom governo do Estado. “É útil que o Príncipe soberano, para bem governar um estado, tenha o poder das leis sob o seu.”<sup>143</sup> Se a soberania é absoluta e perpétua, é porque o príncipe, que encarna a República, deve governar bem o Estado. Como já acontecia em João de Salisbury, em Bodin a soberania não faz do príncipe um déspota, mas, pelo contrário, ela o capacita a buscar e satisfazer o bem público. Tal relação entre função e poder soberano é afirmada por Bodin em não poucos lugares: “É preciso que aqueles que são soberanos não estejam de forma alguma sujeitos aos comandos de outrem e que possam dar a lei aos súditos e cassar ou anular as leis inúteis para fazer outras”<sup>144</sup>; “É preciso que o Príncipe soberano tenha as leis em seu poder para mudá-las e corrigi-las segundo a ocorrência dos casos”<sup>145</sup>, “segundo a exigência dos casos, dos tempos e das pessoas”<sup>146</sup>. Revestido do poder soberano da República, o príncipe é capaz de cumprir o seu dever, escolhendo as mais úteis dentre as leis úteis e as mais equânimes e as mais honestas dentre as leis justas e honestas<sup>147</sup>; derogando unilateralmente as leis que jurou guardar, uma vez cessada a justiça delas<sup>148</sup>; abolindo costumes, se forem injustos<sup>149</sup>; derogando o *jus gentium* em seu reino, se o considerar iníquo<sup>150</sup>.

Por que exigir do príncipe soberano tal dever de promover o bom governo e o bem público, dever que, como se viu, legitima seu poder de decidir sobre as leis? Pode-se retomar o argumento de Toqueville: tendo se isolado depois de esvaziar de sua antiga autoridade os poderes intermediários, o soberano aparece como única força atuante da máquina social. É

---

<sup>142</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 10, p. 309-314.

<sup>143</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 217. Não é um equívoco dizer que a ideia bodiniana de reto governo conserva algo de *recte agere*; em certo sentido, para Bodin, como para os Padres, só há *regere* onde há *recte agere*.

<sup>144</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 206.

<sup>145</sup> BODIN, Jean. *República*, p. 217. E continua: [...] assim como o mestre piloto deve ter o leme em sua mão para mudar a direção”.

<sup>146</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 220.

<sup>147</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 226-227.

<sup>148</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 208-210.

<sup>149</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 216

<sup>150</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 236.



a esse príncipe que Bodin atribui o dever de bem governar a República e é ele que o jurista francês equipa com o poder soberano e suas marcas, para que possa cumprir esse dever.

Por todo o exposto, é impossível não reconhecer na teoria da soberania de Bodin o esforço do século XVI para afirmar o Estado na posição de produtor independente e supremo de direito. Mas o sucesso do jurista francês é apenas parcial. Pois, se consegue superar o antigo *legis custos*, submetendo os costumes locais ao poder soberano, todavia deixa valer, mesmo que de forma enfraquecida, o velho *legis ictor*. É significativo que, na avaliação de Bodin, monarquista convicto, quem melhor entendeu o que é o poder absoluto foi o papa Inocêncio IV<sup>151</sup>. É certo que Bodin não atribui mais a metáfora do piloto que governa seu navio ao papa, e sim ao príncipe<sup>152</sup>: é este quem, governando seu navio durante a tempestade impetuosa, se dá ao trabalho de “lançar as sagradas âncoras”; contudo, ainda é o Céu que mostra o “porto da salvação”<sup>153</sup>. Maneira de dizer que o rei ainda está vinculado, senão ao *jus canonici* clássico, ao menos a um direito natural de inspiração cristã: ainda que em Bodin o rei não seja apenas um executor da lei, assumindo também nuances de criador de direito<sup>154</sup>, de todo modo Deus permanece sendo o único *legis dictor*, ao qual a produção jurídica do rei permanece vinculada. Bodin demonstra em várias passagens o fato de o poder soberano, embora acima das leis civis, ser limitado por Deus e pela natureza: “Todos os Príncipes da Terra estão sujeitos às leis de Deus e da natureza”<sup>155</sup>; “Quanto às leis divinas e naturais, todos os Príncipes da Terra estão a elas sujeitos, e não está em seu poder infringi-las, se não quiserem ser culpados de lesa-majestade divina”<sup>156</sup>; “As leis dos Príncipes soberanos não podem alterar nem mudar as leis de Deus e da natureza”<sup>157</sup>. Essa vinculação do príncipe ao

---

<sup>151</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 207. Barros acrescenta: “Se, por exemplo, a noção de *imperium* e as máximas do direito romano são invocadas para justificar o poder exclusivo de legislar do soberano, é a figura do papa, o *Decretum* de Graciano e seus comentários que servem de referência principal”. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 194. Além disso, Barros constata a influência dos autores canonistas sobre Bodin em questões de administração pública, notando em seguida que, “neste particular, os textos dos decretalistas realmente traziam uma experiência administrativa que os legistas reais não podiam deixar de aproveitar em suas teorias”. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 195. Exemplo de transferência de modelo de organização da Igreja para o Estado ainda no começo da Era Moderna.

<sup>152</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 1, p. 74.

<sup>153</sup> BODIN, Jean. *República*, prefácio, p. 60. O que não significa, é verdade, que o porto da salvação é mostrado pelo papa.

<sup>154</sup> Isso pode ser bem reconhecido na seguinte passagem: “O poder público reside no soberano que dá a lei ou na pessoa dos magistrados, que vergam sob a lei”. BODIN, Jean. *República*, I, 3, p. 91. Em outras palavras, o rei substitui o bispo na qualidade de *legis dictor* e descentraliza a função de *legis ictor* para o magistrado.

<sup>155</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 205

<sup>156</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 207

<sup>157</sup> Curiosamente, Bodin emprega, para reforçar o argumento de que o rei está submetido a Deus, o próprio poder absoluto do rei: “Assim como os contratos e testamentos dos particulares não podem derogar as ordenanças dos magistrados, nem os éditos dos magistrados aos costumes, nem os costumes as leis gerais de

direito natural é o que explica também certos limites de natureza civil ao poder absoluto: a posse e a propriedade de cada um<sup>158</sup>, a palavra empenhada nas justas convenções, tratados, contratos e promessas havidos com os súditos e com outros príncipes<sup>159</sup>. Será preciso esperar o século XVII – e, com ele, Thomas Hobbes – para que o pensamento político ocidental descubra um rei verdadeiramente *legis dictor*, autoridade jurídica suprema em um território, consolidando-se, assim, o conceito de soberania sonhado pelo século XVI.

De qualquer maneira, é correto dizer que, em aproximadamente onze séculos, dos Padres a Jean Bodin, o Estado deixou de ser ofício eclesiástico para se tornar pessoa soberana, poder absoluto. Esse movimento se verifica primeiro na teoria política, com a publicação de *Os seis livros da República*, em 1576, em seguida na prática política, com o reconhecimento da soberania dos Estados pelo Tratado de Westfália de 1648. O Estado absoluto que daí nasceu se tornou o modelo dominante na prática e na teoria políticas do Ocidente até o século XVIII. Claro que Bodin não é o único teórico associado ao absolutismo. Seria necessário mencionar ainda, entre outros, Gabriel Naudé (*Considerações políticas sobre os golpes de Estado*, 1639), Jacques Bossuet (*A política extraída da Sagrada Escritura*, 1679-1709) e o Cardeal de Richelieu (*Testamento político*, 1688). Dentre todos eles se destaca, justa ou injustamente, Thomas Hobbes (*Leviatã*, 1651).

Hobbes retoma a questão do Estado soberano lançada por Bodin, acrescentando-lhe contornos originais, oriundos de sua experiência nos campos da filosofia e da matemática. Um deles, por exemplo, diz respeito à origem da soberania, ponto negligenciado por Bodin. Com efeito, este havia se dedicado a definir com rigor o Estado soberano e suas características, mas, por outro lado, importou-se menos em definir a sua origem<sup>160</sup>. Como

---

um Príncipe soberano, da mesma forma as leis dos Príncipes soberanos não podem alterar nem mudar as leis de Deus e da natureza”. BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 225-226.

<sup>158</sup> BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 232. Pouco antes Bodin diz que “não é lícito tomar e nem mesmo cobiçar o bem de outrem”. BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 231. Daí Bodin extrai a obrigação do príncipe de não cobrar impostos a seu prazer sobre o povo. BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 214. Veja-se também: BODIN, Jean. *República*, I, 2, p. 85-89.

<sup>159</sup> “O Príncipe está de tal forma obrigado às convenções que tem com seus súditos, mesmo que estas sejam apenas de direito civil, que ele não pode derogá-las com seu poder soberano.” BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 228; veja-se também BODIN, Jean. *República*, I, 8, p. 208, 225.

<sup>160</sup> Sobre as origens das sociedades políticas, Bodin se contenta com observações sociológicas gerais sobre a associação através da dominação, de complexidade menor do que a tese hobbesiana do contrato. Veja-se: “A razão e a luz natural nos conduzem, pois, a acreditar que a força e a violência constituem fonte e origem das Repúblicas”. BODIN, Jean. *República*, I, 6, p. 140; “Ora, uma e outra República estabelecem-se pela violência dos mais fortes, ou pelo consentimento de uns que submeteram voluntariamente aos outros sua plena e inteira liberdade”. BODIN, Jean. *República*, IV, 1, p. 11. Comentando sobre o assunto, Barros afirma que “a origem das sociedades políticas não se encontra entre as principais preocupações de Bodin”. BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 216.

diz Chevallier, para Bodin a soberania “existia, como Deus, porque existia”<sup>161</sup>. Foi para preencher essa lacuna que Hobbes introduziu sua conhecida teoria do contrato<sup>162</sup>, que se funda em parte em sua antropologia (a qual é exposta principalmente no livro I do *Leviatã*), em parte em ideias que circulavam na Europa já desde a Idade Média. Sobre tais ideias, Chevallier observa que os teólogos medievais distinguiam dois contratos: o *pactum unionis* ou *societatis*, pelo qual os homens constituem-se em sociedade, e o *pactum subjectionis*, pelo qual a sociedade assim constituída se submete a um senhor, transferindo-lhe seus poderes<sup>163</sup>. Como se verá, Hobbes rompe esse dualismo, concebendo um único pacto, que abrange aqueles dois; maneira de dizer que por um e mesmo ato os homens criam a sociedade civil e o Estado, ou, ainda, que a sociedade nasce com o Estado<sup>164</sup>.

Essa inovação da tradição medieval efetuada por Hobbes é compreensível à luz da sua antropologia. Para compreendê-la, é preciso ter em linha de conta pelo menos uma característica fundamental do pensamento hobbesiano, qual seja, a tentativa de fornecer um quadro de inteligibilidade da realidade baseado apenas no corpo e no movimento<sup>165</sup>. Seja, pois, o homem um corpo em movimento. Distingue-se, então, dois tipos de movimento que lhe são peculiares: o vital, como o pulso e a respiração, e o voluntário, aquele que se manifesta fora do corpo, em ações visíveis tais como andar e lutar. A origem do movimento voluntário é o esforço (*endeavour, conatus*), isto é, um movimento (mais precisamente, “pequenos inícios de movimento”) que ocorre no interior do corpo, antes de se manifestar em ações visíveis. Quando esse movimento, o esforço, tende a aproximar o corpo de algo, chama-se desejo; no sentido oposto, chama-se aversão<sup>166</sup>. Ao objeto do desejo chama-se bem; ao objeto da aversão chama-se mal<sup>167</sup> – e, dado que os corpos estão em constante

<sup>161</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 73.

<sup>162</sup> Lembrando, porém, que a teoria do contrato, se introduz uma origem, trata-se não exatamente da origem histórica ou sociológica do Estado – que, de resto, já se encontrava, ainda que em poucas linhas, em Bodin –, mas sim da sua origem racional.

<sup>163</sup> CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 72. Chevallier não menciona quem seriam tais teólogos. Mas Giovanni Reale oferece uma pista, pois reconhece no *Defensor da paz* (1324) de Marsílio de Pádua um “prenúncio” do contratualismo jusnaturalista. REALE, Giovanni. *História da filosofia*, I, p. 640.

<sup>164</sup> CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 73. “Por um único e mesmo ato, os homens naturais constituem-se em sociedade política e submetem-se a um senhor.” RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORD, Francisco. *Os clássicos da política*, vol. I.

<sup>165</sup> Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia*, II, p. 493.

<sup>166</sup> Que, no entender de Comte-Sponville, não passa de um “desejo negativo”. COMTE-SPONVILLE, André. *Tratado do desespero e da beatitude*, p. 68.

<sup>167</sup> Note-se: primeiro Hobbes deriva o desejo do *conatus*, esse movimento inicial; em seguida, do desejo, obtém o bem e o mal – inversão de Platão (PLATÃO. *O banquete*, 199E-200E, p. 141-143): não se deseja o bem, mas se considera um bem aquilo que se deseja. Do bem e do mal, Hobbes chega ao amor e ao ódio, ao prazer e ao desprazer, à alegria e à tristeza; destes, deduz várias outras paixões e qualidades, dentre as quais destacam-se a esperança (definida como “o apetite, ligado à crença de conseguir”) e o medo (“a opinião, ligada à crença de

modificação, segue-se que cada um terá uma percepção relativa de bem e mal<sup>168</sup>. Quando há um “sucesso contínuo” na obtenção daquilo que se deseja, diz-se que se é feliz<sup>169</sup>; felicidade é, pois, a possibilidade de “um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”<sup>170</sup>. Então, por definição, o homem não quer apenas gozar *hic et nunc*, quer gozar sempre; não quer apenas conseguir uma vida satisfeita, quer garanti-la. Ora, aos meios que um homem dispõe para obter qualquer bem futuro se chama poder<sup>171</sup>, sendo a riqueza, o saber e a honra as suas formas<sup>172</sup>. Por conseguinte, a tendência geral de todos os homens é “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”; pois não se pode “garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda”<sup>173</sup>.

Considere-se ainda que tais homens, simples corpos em movimento sedentos de poder e cada qual com uma percepção relativa de bem e de mal, são iguais quanto às suas capacidades – iguais também, portanto, quanto à esperança de atingir seus fins<sup>174</sup> – e que são livres para usar seu poder da forma como julgarem adequada a esses fins<sup>175</sup>. O quadro que daí resulta, não é difícil prever, não pode ser senão uma condição de concorrência e de desconfiança de uns em relação aos outros, na qual o único meio razoável que um homem dispõe para se garantir é a antecipação, subjugando os demais, tantos quanto puder, pelo maior tempo que conseguir. Portanto, uma condição de guerra, “e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”<sup>176</sup>. Não apenas uma guerra de corpos, como mais tarde dirá Foucault, mas uma guerra de cálculos, de representações; porque “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal”<sup>177</sup>. Em uma tal condição, não pode haver lugar para a segurança; não há, nele, espaço nem para a justiça<sup>178</sup>, nem para

---

dano proveniente do objeto”). A vontade, da qual derivam os atos voluntários, é somente “o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão”. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 6, p. 36-41.

<sup>168</sup> Daí uma afirmação como: “Pois as palavras ‘bom’, ‘mal’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 6, p. 37.

<sup>169</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 6, p. 36-43.

<sup>170</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 11, p. 64.

<sup>171</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 10, p. 57.

<sup>172</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 8, p. 50.

<sup>173</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 11, p. 64.

<sup>174</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 78-79.

<sup>175</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 14, p. 82.

<sup>176</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 79.

<sup>177</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 80.

<sup>178</sup> “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum

a propriedade<sup>179</sup>, nem para a sociabilidade<sup>180</sup>. Há somente um “constante temor e perigo de morte violenta”.

Note-se como da antropologia hobbesiana se chega facilmente à “condição de simples natureza”. Mas a antropologia hobbesiana não se limita à guerra total, ela aponta também para sua superação rumo à socialização. É uma má interpretação da filosofia política de Hobbes dar destaque ao medo da morte violenta contra a esperança da vida tranquila. A afirmação de Renato Janine Ribeiro é precisa: “Não é possível escutar a filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança”<sup>181</sup>. Pois o homem quer a paz na exata medida em que teme a morte. Além disso, é um ser racional, e a razão – em Hobbes, não o *logos* grego nem a *ratio* medieval, mas apenas um cálculo<sup>182</sup> – lhe sugere os “caminhos ou meios da paz”<sup>183</sup>, que são as “virtudes morais” ou “leis de natureza”<sup>184</sup>.

Desse modo, forma-se, em parte das paixões do homem, em parte da sua razão, a rota de saída do estado de simples natureza<sup>185</sup>. Em parte das paixões do homem, porque, conduzido pelo medo da morte violenta, o homem passa a desejar a paz, isto é, passa a

---

não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 81.

<sup>179</sup> “Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 81.

<sup>180</sup> “Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; consequentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 80.

<sup>181</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*, p. 23.

<sup>182</sup> “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 5, p. 31.

<sup>183</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 15, p. 98.

<sup>184</sup> Não se trata da “lei de natureza” de Bodin, que, ao lado da lei de Deus, limitava o poder soberano qual direito natural (em sua acepção clássica). As leis de natureza de Hobbes, embora “imutáveis e eternas”, consistem apenas em “conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 16, p. 98-99), que cada um respeita quando tem vontade e quando pode fazê-lo com segurança (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, p. 107). Essa ausência de obrigatoriedade *in foro externo* as configura, não propriamente como leis, mas sim como “qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência”, sendo que “só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 166). Após a instituição do Estado, lei de natureza e lei civil passam a ter idêntica extensão: pois, na resolução dos conflitos, o poder soberano declara, através da lei, o que é o justo (lei de natureza) e o torna obrigatório (lei civil). Portanto, “a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 167), não tendo a lei (*lex*) outra finalidade que restringir a liberdade natural (*jus*, direito) dos homens.

As três primeiras leis de natureza são procurar a paz e defender-se a si próprio, renunciar à sua liberdade (na medida em que os outros também o façam) e cumprir os pactos. Essas e as demais – justiça, gratidão, modéstia, equidade, misericórdia, entre outras – são resumidas no preceito *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (“Aquilo que não queres que façam a ti, não faças tu aos outros”).

<sup>185</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 13, p. 81.

considerá-la um bem a ser atingido. Em parte da sua razão, porque descobre, através de um cálculo, os meios para obter o objeto de seu desejo. Assim é que, conduzidos ao mesmo tempo pelas paixões e pela razão, os homens, naturalmente livres e conquistadores, introduzem, mediante pactos, restrições sobre si mesmos, pelas quais renunciam ao seu direito (isto é, à sua liberdade) sobre todas as coisas em nome de sua própria conservação.

Contudo, o desejo de viver e as leis de natureza não são suficientes para garantir a conservação da vida. É preciso “um poder visível” capaz de manter os homens em respeito, “forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza”<sup>186</sup>. Em outras palavras: o desejo e a razão conduzem os homens a imporem restrições a si mesmos, mas não têm força suficiente para garantir a paz e a segurança comuns; são simples *conditiones sine qua non*. De fato, Hobbes afirma: “Os pactos sem a espada [*sword*] não passam de palavras [*words*], sem força para dar qualquer segurança a ninguém”<sup>187</sup>. Para garantir a existência comum, falta a espada, isto é, o poder. O único meio que os homens dispõem para instituir um tal poder, “capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros”, é a transferência de todo o seu direito a um homem ou assembleia de homens, que assim passa a ser seu representante.

Surge, então, o Estado soberano – única esperança de paz, sociabilidade, proteção – como uma consequência necessária ao mesmo tempo da lógica das paixões, da lógica da razão e da lógica do poder. Consequência da paixão, pois os homens querem viver, e não morrer: “É para homens que não querem morrer (como Hobbes, como a grande maioria de nós), é para que nós homens não queiramos morrer, que se constrói o Estado hobbesiano”<sup>188</sup>. Consequência da razão, porque o Estado é o meio adequado para evitar a morte violenta, para eliminar a guerra: “A soberania [...] se estabelece, não por um fato de dominação belicosa, mas, ao contrário, por um cálculo que permite evitar a guerra. Para Hobbes, a não guerra é que funda o Estado e lhe dá sua forma”<sup>189</sup>. Consequência do poder, finalmente, porque não é possível que o Estado garanta a vida e elimine a guerra sem que detenha o poder soberano, uno, visível e indivisível.

Analisando o exposto até agora, pode-se tirar duas conclusões principais a propósito do Estado. Em primeiro lugar, trata-se de um artifício: Hobbes não partilha a ideia

<sup>186</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, p. 107.

<sup>187</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, p. 107.

<sup>188</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*, p. 20.

<sup>189</sup> FOUCAULT, Michel. “Il faut défendre la société”. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, III, p. 128-129. Contraste-se com a origem da sociedade política segundo Bodin.

aristotélica da naturalidade da sociedade política. Chevallier afirma: “A vontade, a arte, o artifício desempenham um papel central no sistema de Hobbes”<sup>190</sup>. Essa afirmação é precisa: pois não apenas o Estado – logo, para Hobbes, a sociedade – é fruto de um ato de vontade. Igualmente artificiais são a distinção entre bem e mal, que só pode ser tirada “da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um”<sup>191</sup>; as distinções entre justo e injusto, entre meu, teu e seu (isto é, a propriedade)<sup>192</sup>, criadas simultaneamente com o Estado; a distinção entre verdade e falsidade, que só tem sentido no interior de uma convenção<sup>193</sup>. Maneira de dizer que não existe nenhum bem, nenhuma justiça, nenhuma verdade que o Estado deva perseguir e atualizar que não seja aqueles imanentes ao próprio corpo social, aqueles que os próprios homens propuseram para si em comum acordo, no momento da instituição do Estado: a saber, a *salus populi*, razão do poder público. Portanto, nenhum bem, justiça ou verdade transcendentais, exteriores à sociedade (ou seja, ao Estado).

Em segundo lugar, o meio pelo qual se cria o Estado é um contrato “de cada homem com todos os homens”<sup>194</sup>, pelo qual todos renunciam voluntariamente a todos os seus direitos (inclusive sua liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, o justo e o injusto), transferindo-os para um terceiro, o qual passa a ser seu representante. Perceba-se como, através desse ato, as pessoas “naturais” dos representados são unificadas na pessoa “fictícia ou artificial” do representante, a ponto de Hobbes dizer: “Tudo quanto o representante faz, como ator, cada um dos súditos faz também, como autor”<sup>195</sup>; donde se segue igualmente que tudo quanto o soberano, como ator, considera bom e justo, mau e injusto, cada um dos súditos considera também, como autor<sup>196</sup>. Unidade, não mais entre Estado e Igreja, como no século IX, e sim entre Estado e sociedade. Mas não se deve perder de vista que o ato de renúncia é voluntário, e que “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos”<sup>197</sup>. Em outras palavras: ainda que, ao renunciar a seus direitos, aquele que abandona fique

<sup>190</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 71.

<sup>191</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 6, p. 37.

<sup>192</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 15, p. 92; HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 24, p. 154-5.

<sup>193</sup> Mais sobre o nominalismo da lógica hobbesiana em LEBRUN, Gérard. “Hobbes e a instituição da verdade”. In: \_\_\_\_\_. *A filosofia e sua história*, p. 298.

<sup>194</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, p. 109.

<sup>195</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 19, 123.

<sup>196</sup> Chevallier comenta de maneira precisa: “Por sua renúncia [...] os homens voluntariamente despojaram-se de sua liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto. Comprometeram-se a considerar bom e justo o que ordena o soberano, mau e injusto o que ele proíbe.” CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 74.

<sup>197</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 14, p. 84.

obrigado a não impedir aquele a quem se abandona<sup>198</sup>, este não deve ignorar o motivo, a finalidade que levou aquele a renunciar, qual seja, a segurança de sua pessoa, a preservação de sua vida, a garantia de uma vida mais satisfeita<sup>199</sup>. Daí por que Hobbes irá afirmar que, mesmo após a instituição do Estado, os súditos conservam ainda alguns direitos e liberdades oponíveis ao soberano, como o de defender o próprio corpo e procurar segurança<sup>200</sup>.

Hobbes dedica todo um capítulo do *Leviatã* à exposição dos direitos e das faculdades do poder soberano, bem como dos seus deveres. Sobre os direitos e faculdades, a maioria deles já havia sido antecipada por Bodin: prescrever as leis civis, definindo as relações de propriedade, o bom e o mau, o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo nas ações dos súditos; ouvir e julgar todas as controvérsias sobre questões de direito e de fato; fazer a guerra e promover a paz; escolher conselheiros, ministros, magistrados e funcionários; administrar a punição e a recompensa; atribuir honras<sup>201</sup>. Os demais decorrem da teoria do contrato: os súditos não podem renunciar à monarquia, ou transferi-la para outro homem ou assembleia de homens; não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, que, sem condicionar seu poder a nenhum pacto, garante a força de todos os pactos e condições com sua espada pública e livre; o soberano representa os atos e palavras tanto daqueles que o escolheram quanto dos que não o fizeram; o soberano não comete injustiça (pois é apenas ator dos atos do súdito; se este se queixa de injustiça cometida por aquele, queixa-se de cometer injustiça contra si próprio); o soberano não pode ser punido nem morto, pois, “dado que cada súdito é autor dos atos de seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo”; ao soberano cabe-lhe governar as opiniões e regular as doutrinas<sup>202</sup>.

Dentre os direitos e faculdade fundamentais do poder soberano, Hobbes dá ênfase à exclusividade do poder legislativo. O mesmo fizera Bodin, conforme visto, mas o filósofo inglês acrescenta a esse direito traços que não poderiam ser compartilhados pelo jurista francês, devido a uma diferença fundamental: enquanto Bodin está preso ainda ao que se poderia chamar de um jusnaturalismo de matiz cristã, Hobbes é já uma das primeiras

<sup>198</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 14, p. 83.

<sup>199</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 14, p. 84.

<sup>200</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 15, p. 96. Direitos esses que, por estarem fundados na lei de natureza, não são passíveis de serem transmitidos pelo pacto, efeito dessa mesma lei. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 21 p. 137.

<sup>201</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 114-115. Aqui cabe uma pertinente observação de Gérard Lebrun. Segundo ele, colocando no soberano, artificialmente criado, a origem das honras, Hobbes decreta o fim das hierarquias naturais. Cf. LEBRUN, Gérard. *O que é poder*, p. 42-45. Isso é bastante significativo, na medida em que era em um *ordo* hierarquicamente organizado que se assentava o pensamento medieval.

<sup>202</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 112-113.



expressões do positivismo jurídico<sup>203</sup>. Basta notar que, em Bodin, apesar de a lei já figurar como expressão da vontade do soberano, a justiça a limita, enquanto em Hobbes, ao contrário, o limite da justiça é a lei, ou seja, a vontade do soberano. “Ninguém pode fazer leis a não ser o Estado [...], ninguém pode revogar uma lei já feita a não ser o soberano, porque uma lei só pode ser revogada por outra lei”<sup>204</sup>. A única fonte de direito é o Estado, isto é, o poder, expressão de uma vontade. É a razão do Estado, não a razão dos juízes (a *juris prudentia* “ou sabedoria dos juízes subordinados”), que faz a lei<sup>205</sup>. É a vontade do Estado, não a doutrina (“a opinião de quem professa o estudo das leis”, que nada mais é senão uma opinião<sup>206</sup>), que faz a lei. O costume, se tem força de lei, tem-na exclusivamente em virtude da vontade do soberano, que o tolera através do seu silêncio<sup>207</sup>.

Quanto aos deveres do soberano, Hobbes afirma que o príncipe deve buscar “a paz e a defesa de todos”<sup>208</sup>, conservando seus súditos (que constituem sua “força e glória”) face aos inimigos, às emergências e às necessidades<sup>209</sup>. Desse dever fundamental de proteção decorrem todos os demais deveres do soberano<sup>210</sup>: garantir aos súditos uma relativa liberdade<sup>211</sup>, a “justa e racional administração judicial”<sup>212</sup>, a instrução e a educação nas doutrinas verdadeiras<sup>213</sup>. Deve lhes garantir também a prosperidade material, o que implica intervir nas relações econômicas: o soberano deve garantir meios de trabalho e proteger a indústria<sup>214</sup>, promover a distribuição de terras e controlar as importações e exportações<sup>215</sup>,

<sup>203</sup> Cf. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 75.

<sup>204</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 165-6.

<sup>205</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 168.

<sup>206</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 170.

<sup>207</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, 166.

<sup>208</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 113.

<sup>209</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 117.

<sup>210</sup> Deveres, observa Chevallier, não obrigações; pois só a lei obriga, e o soberano faz e desfaz a lei. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 76.

<sup>211</sup> “Portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 21, 135.

<sup>212</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 23, 152

<sup>213</sup> “Só o monarca, ou a assembleia soberana, possui abaixo de Deus autoridade para ensinar e instruir o povo.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 23, 151. Cumpre ao rei controlar o governo de si e o saber dos súditos, evitando, assim, que os indivíduos julguem pela sua própria consciência, arvorando-se em juízes do bem e do mal – o que constitui uma doença para o Estado. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 29, p. 197.

<sup>214</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, 109; I, 13, 81.

<sup>215</sup> “Compete ao soberano a distribuição das terras do país, assim como a decisão sobre em que lugares, e com que mercadorias, os súditos estão autorizados a manter tráfico com o estrangeiro.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 24, 156. A continuação é interessante: “Porque se às pessoas privadas competisse usar nesses assuntos de sua própria discricção, algumas delas seriam levadas pela ânsia do lucro, tanto a fornecer ao inimigo os meios para prejudicar o Estado, quanto a prejudicá-lo elas mesmas, importando aquelas coisas que, ao mesmo tempo que agradam aos apetites dos homens, apesar disso são para eles nocivas, ou pelo menos inúteis. Compete,

regular o comércio interno<sup>216</sup> e o fluxo normal da moeda<sup>217</sup>. Note-se como o Estado hobbesiano se adequa com perfeição à descrição de Tocqueville, já comentada.

É importante observar que esses deveres estão na base daqueles direitos e faculdades. Em outras palavras, se o soberano detém o monopólio da produção legislativa, é porque ele tem o dever de garantir a paz, a proteção e o bem viver dos súditos. *Protego ergo obligo*: o poder de obrigar está condicionado ao dever de proteger<sup>218</sup>.

Tanto é assim que, caso o poder público não cumpra seus deveres, caso não garanta a conservação de todos e as finalidades dela decorrentes, desaparece então a *utilitas* que presidiu à sua instituição, dissolvendo-se, assim, a obrigação dos súditos perante o Estado. Dessa forma, Hobbes afirma que:

A obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. [...] O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la<sup>219</sup>.

É verdade, como se viu, que as ações do soberano são consideradas ações dos súditos. Contudo, é verdade também que o soberano não pode querer nada que os súditos não queiram. Sendo o desejo dos súditos, quando da instituição da soberania, a paz e segurança

---

portanto, ao Estado (quer dizer, apenas ao soberano) aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico exterior”.

<sup>216</sup> “Compete, portanto, ao Estado, isto é, ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se entre os súditos todas as espécies de contrato.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 24, 157.

<sup>217</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 24, 157.

<sup>218</sup> Nesse ponto já se pode enunciar uma tese que, embora tenha norteadado o presente capítulo e o anterior, não podia ser ainda enunciada. É que o exame dos textos escolhidos conduziu a uma conclusão diretamente oposta àquela defendida, por exemplo, por Luigi Ferrajoli: para ele, só seria possível falar em poder funcional, ou seja, um poder atrelado a um fim, após a Revolução Francesa. FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*, p. 28. Maneira de dizer que a ideia de um poder limitado nasce somente no século XVIII. Contudo, pelo menos no limite da bibliografia examinada, parece que, ao menos desde a Idade Média, o poder régio sempre foi, de algum modo, limitado. Mesmo o poder absoluto dos reis de Bodin e de Hobbes eram poderes funcionais, na medida em que serviam a uma finalidade, a um dever (garantir o bem comum, proteger os súditos). E, se a Declaração limitava as pretensões dos reis no século XVIII, as *adhortationes* limitavam as pretensões dos reis no século XI. Ou seja, o poder do rei nunca foi rigorosamente absoluto: ao menos no plano simbólico, da patrística a Hobbes o rei sempre esteve vinculado a uma finalidade qualquer, a qual lhe impunha um modo de agir qualquer, que, se desvirtuado, custava-lhe um prejuízo qualquer (excomunhão, quebra do pacto). O poder está sempre engrenado a uma finalidade, a um *modus operandi*, a uma *façon de parler*. E, nesse sentido, ele é sempre poder funcional. *Rex tremendae majestatis*, sonho narcísico dos reis! Se consistente, essa tese permitiria denunciar certa prática hermenêutica: uma leitura da filosofia política absolutista do século XVI e XVII que enfatiza apenas o tema do poder absoluto e ilimitado, que não existe sem o contraponto do dever (seria, no limite, o caso de Ferrajoli), é uma leitura presa às reservas, aos preconceitos e aos medos do século XVIII (do liberalismo inglês e da Filosofia das Luzes).

<sup>219</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 21, p. 139. Hobbes acrescenta que o enfraquecimento da soberania – sua “morte violenta” – é devido quer à guerra exterior, quer à discórdia intestina, à ignorância e às paixões dos homens.

comuns, todos os atos do Estado devem ser orientados para esse fim. Se age em prejuízo do fim (por exemplo, se, na distribuição das terras, não se orienta pela equidade), age contrariamente à vontade de todos os súditos. Logo, seu ato (a distribuição) deve ser considerado nulo<sup>220</sup>. “Nunca esquecer”, escreve Renato Janine Ribeiro, “que a filosofia política de Hobbes é uma teoria do contrato: que nenhum poder se sustém sem a vontade, expressa ou suposta, do cidadão.”<sup>221</sup> Ao que Foucault parece estar de acordo, pois afirma: “A soberania nunca se forma por cima, ou seja, por uma decisão do mais forte, do vencedor, ou dos pais. A soberania se forma sempre por baixo, pela vontade daqueles que têm medo”<sup>222</sup>.

Para concluir, observe-se que o Leviatã não é apenas um Estado civil, mas também um Estado eclesiástico: a relação entre Estado e Igreja é um tema central em Hobbes, e imprescindível para uma exposição do seu conceito de soberania. E, nesse assunto em particular, o filósofo inglês inovou o pensamento medieval de maneira muito mais significativa do que Bodin fizera. É aqui, precisamente, que Hobbes dá o salto que Bodin não ousou dar, isto é, converter o *legis ictor* em *legis dictator*. Esse salto vem indicado, em um primeiro momento, já no título do livro, de forma inocentemente gramatical: a *Ecclesia*, no *Leviatã* como no século XVII, é somente aquilo mesmo que figura no título, isto é, um adjetivo<sup>223</sup>. Não figura mais, ou não figura tanto, como um substantivo (por definição, essencial, necessário, atual, independente), mas sim como um elemento derivado e secundário, ajuntado ao Estado – este sim, o substantivo *par excellence*. Maneira de dizer que a Igreja, se ainda tem algum poder sobre os homens, tem-no não mais, ou não mais apenas, *gratia Dei*, mas também, e fundamentalmente, *gratia Regis*.

Certamente, o Estado de Hobbes é um Estado cristão: “Existe no céu (embora não na terra) algo de que ele [i.e., o Estado] deve ter medo, e a cuja lei deve obedecer”<sup>224</sup>. A lei à qual o Estado está obrigado se encontra nas Escrituras<sup>225</sup>. Até aqui, nenhuma inovação.

<sup>220</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 24, p. 155.

<sup>221</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*, p. 31.

<sup>222</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défénder la société*”. *Cours au Collège de France. 1975-1976*, p. 83. Levada ao seu limite, uma tal interpretação da filosofia política de Hobbes vai conduzir à ideia (pouco ortodoxa dentre os comentadores do filósofo inglês) segundo a qual a soberania hobbessiana teria menos a ver com o absolutismo de sua época do que com os desdobramentos políticos a partir da Revolução Francesa e com a ideia jacobina de soberania. Nesse sentido, RIBEIRO, Renato Janine. “História e soberania (de Hobbes à Revolução)”. In: \_\_\_\_\_. *A última razão dos reis*, p. 97-120.

<sup>223</sup> O título completo é *Leviatã ou forma, matéria e poder de um Estado eclesiástico e civil*.

<sup>224</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 28, p. 195.

<sup>225</sup> Não por acaso Hobbes fornece, na terceira parte do *Leviatã*, especialmente em seu capítulo 33, toda uma hermenêutica bíblica do Antigo e do Novo Testamentos. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 33, p. 229-237.

Quem, porém, interpreta as Escrituras? Na condição de simples natureza, são os próprios indivíduos e, como consequência, “têm-se tantas leis ditas cristãs quantas pessoas que se pretendem cristãs<sup>226</sup>”. Na sociedade política, o intérprete das Escrituras é aquele a quem todos os homens transferiram toda a sua liberdade, inclusive a sua liberdade de interpretação, a saber, o soberano civil. O mesmo soberano que monopoliza a interpretação da lei em prejuízo dos magistrados, dos juristas e dos costumes monopoliza também a interpretação da vontade de Deus em prejuízo da Igreja: “Ninguém exceto o soberano num Estado cristão pode conhecer o que é ou o que não é a palavra de Deus”<sup>227</sup>. O Estado pode continuar submetido a Deus, mas agora ele detém o governo da religião<sup>228</sup>. Daí por que o autor diz: “O poder de fazer cânones implica um Estado”<sup>229</sup>. Natural, portanto, que todo aquele que aspire ao governo da religião seja considerado injusto<sup>230</sup>, e que, dentro dos limites de um Estado, não seja permitido aceitar como mandamento de Deus o que não seja declarado como tal pelo soberano<sup>231</sup>. Dito proverbialmente: *cuius regio eius religio*, a quem o reino dele a religião (máxima romana consagrada na Paz de Augsburgo de 1555).

Como não poderia deixar de ser, Hobbes procura fundamentar seu argumento com passagens bíblicas. Tome-se, ele diz, o registro de Moisés. A autoridade de Moisés para declarar a lei veio de Deus, que a ele revelou Sua vontade no monte Sinai<sup>232</sup>. Ora, apenas Moisés esteve com Deus e trouxe suas palavras. Deus não se revelou para o povo, tampouco para os sacerdotes<sup>233</sup>. Portanto, apenas Moisés estava legitimado, por Deus, a declarar a lei,

<sup>226</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 79.

<sup>227</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 283. Lembre-se que, no início do século XVII, o rei Jaime I (cujo sucessor, Carlos I, protagonizou a guerra civil com Oliver Cromwell, diante dos olhos amedrontados de Hobbes) mandou publicar uma tradução anglicana da Bíblia, a *King James Bible*, ou *Authorized King James Version*.

<sup>228</sup> E, acrescentar-se-ia, porque se submete a Deus detém o governo da religião: pois é o soberano, não o sacerdote, que recebe seu poder do favor de Deus, simplesmente; o sacerdote o recebe *gratia Dei et Regis, Dei providentia et voluntate Regis* (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 23, p. 151). Aqui, uma estratégia semelhante à de São Tomás de Aquino: limita-se o poder o rei para fortalecê-lo sobremaneira. Duas diferenças, porém: a soberania é limitada apenas pela vontade de Deus – e é o soberano quem interpreta a vontade de Deus; o soberano tem autoridade máxima não somente sobre os negócios civis, mas também sobre os assuntos religiosos.

<sup>229</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 29, p. 200.

<sup>230</sup> “Tal como as facções familiares, assim também as facções que se propõem o governo da religião, como os papistas, os protestantes etc., ou o do Estado, como os patrícios e plebeus dos antigos tempos de Roma, e os aristocráticos e democráticos dos antigos tempos da Grécia, são injustas, pois são contrárias à paz e à segurança do povo, e equivalem a tirar a espada de entre as mãos do soberano.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 23, p. 148.

<sup>231</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 177. Como diziam os juristas na França da época: *un roi, une loi, une foi*.

<sup>232</sup> BIBLE DE JÉRUSALEM. Livre de l’Exode, 24.

<sup>233</sup> “E Deus disse a Moisés: Vem até ao Senhor, tu e Aarão, Nadab e Abihu e setenta dos anciãos de Israel. E só Moisés chegará perto do Senhor, mas eles não chegarão perto, nem o povo subirá com ele’. Pelo que fica claro que Moisés, que foi chamado sozinho até Deus (e não Aarão, nem os outros sacerdotes nem os setenta

a decidir em questões de política civil e de ordenação da religião. Os sacerdotes, por sua vez, detinham apenas uma competência derivada, isto é, dependente da aprovação e da autorização de Moisés<sup>234</sup>. Por essa razão, o ofício do sacerdote no Antigo Testamento era ministerial, e não magistral<sup>235</sup>. Em suma, sacerdote é um ministério do ofício régio: inversão completa do agostinianismo político<sup>236</sup>.

Mas é certo que, se Deus revelou sua lei apenas a Moisés, então Moisés declarou a lei a quem Deus não se revelou. Por que, porém, estes, a quem Deus não se revelou, obedeceriam àquele, se não podem ter garantia nenhuma da sua revelação, ou, o que dá no mesmo, da sua legitimidade para declarar a lei de Deus?<sup>237</sup> Para resolver essa questão, Hobbes introduz sua teoria do contrato: “O povo, que não teve a revelação, faz um pacto com Moisés, que a teve, pelo qual se obrigava a obedecer tudo aquilo que ele lhe transmitisse por ordem de (em nome de) Deus”<sup>238</sup>. Onde, porém, estaria registrado que o povo fizera tal pacto? No capítulo 20 do Livro do Êxodo, versículos 18 e 19:

Ora, todo o povo presenciava os trovões, e os relâmpagos, e o somido da buzina, e o monte a fumegar; e o povo, vendo isso, estremeceu e pôs-se de longe. E disseram a Moisés: fala-nos tu mesmo, e ouviremos; mas não fale Deus conosco, para que não morramos<sup>239</sup>.

Assim, “aqueles a quem Deus não falou imediatamente devem receber de seu soberano as ordens positivas de Deus”<sup>240</sup>. Donde decorre a inevitável conclusão: “Todo aquele que num Estado cristão ocupar o lugar de Moisés [i.e., como soberano] é o único mensageiro de Deus e o intérprete de suas ordens”<sup>241</sup>.

---

anciãos, nem o povo a quem foi proibido subir), era o único que representa para os israelitas a pessoa de Deus, isto é, era seu único soberano sob Deus. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 284. Hobbes cita Ex. 24:1.

<sup>234</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 285.

<sup>235</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 287.

<sup>236</sup> A natureza que Hobbes reconhece ao ofício sacerdotal está ligada à ideia que o filósofo inglês faz da religião. A religião que interessa a Hobbes não tem nada a ver com contemplação (e daí com conhecimento, verdade, ciência, mística), nem mesmo com fé. A religião, para Hobbes, é uma questão de obediência e sujeição. E assim se configura a função do ministério sacerdotal: através da religião, garantir a paz do Estado, a obediência às leis, a diminuição da resistência dos súditos. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, I, 3, p. 23; I, 8, p. 53; I, 12, p. 71-72; CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 81; RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*, p. 33.

<sup>237</sup> “[...] como é possível, sem revelação sobrenatural, ter a garantia da revelação recebida pelo declarante, e como é possível ter-se a obrigação de obedecer-lhe?” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 26, p. 176.

<sup>238</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 283.

<sup>239</sup> BIBLE DE JÉRUSALEM. Livre de l’Exode, 24, 18-19; HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 283.

<sup>240</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 282.

<sup>241</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 284.

Hobbes prossegue, dizendo que, após a eleição de Saul como rei dos israelitas<sup>242</sup>, a autoridade máxima em religião e em política, que até então estava concentrada nos sucessores de Moisés, foi transferida a favor da monarquia<sup>243</sup>. E esse título ela manteve desde então, mesmo a monarquia pagã, mesmo em face de Cristo. Pois, sustenta Hobbes, enquanto Jesus estava entre os seus, ele ainda não era *Christus*, isto é, rei. Pois seu reino não é deste mundo<sup>244</sup>. Por isso, a autoridade dos magistrados – Herodes, Pôncio Pilatos, Tibério – é mantida: “Nada foi feito ou ensinado por Cristo que tenda a diminuir o direito civil dos judeus ou de César”<sup>245</sup>. Jesus será *Christus*, isto é, César, no reino dos Céus. Até lá, ele é, enquanto Jesus, menos *Christus* do que Tibério, enquanto César<sup>246</sup>.

Fora de dúvida, portanto, tanto à luz da razão natural (lei de natureza) quanto à luz da razão divina (Escrituras), que o soberano civil é autoridade suprema assim nos assuntos civis como em matéria de religião. É ele o chefe de Estado e o chefe da Igreja do Estado (e não por acaso essas são atribuições típicas da monarquia inglesa). Isso, porém, tem uma consequência grave, como se pode perceber facilmente: a destruição da diferença medieval entre poder secular e poder espiritual. De fato, desde o frontispício do *Leviatã*, o Estado – “rei sobre todos os filhos da soberba”, cujo poder não encontra igual sobre a terra”<sup>247</sup> – porta a espada da correção e o báculo da direção. Ora, se o rei concentra em si a prerrogativa de dizer o direito e de dizer a vontade de Deus, ele é o *legis dictator* por excelência. O sacerdote, desprovido de seu poder de dizer o direito, passa a ser simples ofício ministerial do Estado, auxiliar na manutenção da paz. O Estado, certamente, ainda é executor da lei. Mas agora ele é o martelo da lei (*legis ictor*) que ele mesmo controla (*legis dictator*), quer produzindo-a (lei civil), quer interpretando-a (lei de natureza, Escrituras). Se, desde Moisés, o soberano acumula o poder secular e o poder espiritual, essa diferença não faz sentido: “Governo temporal e espiritual são apenas duas palavras trazidas ao mundo para levar os homens a se confundirem [...]. Nesta vida o único governo que existe, seja o do Estado seja o da religião,

<sup>242</sup> E note-se que estrategicamente Hobbes não remete a soberania de Saul ao momento de sua unção por Samuel (o que poderia dar espaço a um argumento canonista), mas a um ponto anterior, ao momento em que os israelitas pedem a Samuel um rei (o que estava mais de acordo com seu contratualismo).

<sup>243</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 40, p. 286.

<sup>244</sup> BIBLE DE JÉRUSALEM. L'Évangile selon Jean, 18.

<sup>245</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 41, p. 291.

<sup>246</sup> Interessante observar como Hobbes, conscientemente ou não, reproduz o mesmo discurso de um autor normando anônimo do século XI. Comparar HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 41, p. 289-294 a KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*, p. 48 e ss.

<sup>247</sup> BIBLE DE JÉRUSALEM. Livre de Job, 41:33-34.

é o governo temporal”<sup>248</sup>. E o governo temporal, demonstram-no a razão natural e a razão divina, deve pertencer a uma pessoa apenas: o soberano civil.

Se não há senão Igreja autorizada pelo Estado, a ideia medieval de uma comunidade universal dos cristãos – uma cristandade – também perde todo sentido: “Não existe na terra qualquer Igreja universal a que todos os cristãos sejam obrigados a obedecer”<sup>249</sup>. Isso implica uma mudança do próprio conceito de Igreja: não mais *corpus Christe mysticum*, mas um conjunto de pessoas que professam a religião cristã, unidas na pessoa do soberano – isto é, aquele constituído enquanto tal pela razão natural (lei de natureza) e pela razão divina (Escrituras) –, ao qual devem pedir autorização para se reunir<sup>250</sup>. Assim, comenta Chevallier, “a matéria do Estado e da Igreja é a mesma: as pessoas cristãs”<sup>251</sup>, unidas sob a vontade única do soberano. Veja-se aí como o século XVII inverte o pensamento do século X: antes, o Estado (personificado no imperador germânico), criatura da Igreja, não tinha interesse, finalidade e figura que não fosse os da Igreja. Agora, a Igreja não tem interesse, finalidade e figura que não seja aqueles que o Estado lhe deu.

---

<sup>248</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 39, p. 281.

<sup>249</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 39, p. 281.

<sup>250</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, III, 39, p. 281.

<sup>251</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*, p. 80.

### 3 O PROBLEMA DA SOBERANIA EM HANS KELSEN

O capítulo precedente mostrou como Bodin e Hobbes revolucionaram a linguagem política de sua época através da teoria da soberania. A partir de então essa teoria passou a ser a linguagem política dominante, à qual diversos autores recorreram, seja para adaptá-la a seus próprios propósitos, seja para criticá-la a partir de um ponto de vista determinado.

Neste capítulo, será examinada a crítica do conceito de soberania do ponto de vista da teoria pura do direito. Será visto que, baseado em suas demandas metodológicas (as quais, por sua vez, se assentam em uma realidade histórica específica), Kelsen rejeita o conceito de soberania enquanto condição fática de possibilidade do direito, mas admite a possibilidade de a ciência do direito manter a categoria da soberania, contanto que ela seja referida à propriedade lógica de um ordenamento jurídico.

#### 3.1 A MODERNIDADE DA TEORIA PURA DO DIREITO

O pensamento jurídico-político de Hans Kelsen tem como fundamento uma teoria do conhecimento de inspiração kantiana, muito embora possa ser dito que essa influência tenha sido restrita apenas a seus primeiros trabalhos, sendo diminuta já a partir de 1945<sup>252</sup>. Por outro lado, constante ao longo de toda a sua obra, ainda que nem sempre confessa, é sua modernidade. A distinção entre *Sein* e *Sollen*, pela qual Kelsen é mais conhecido, não é

---

<sup>252</sup> BOBBIO, Norberto. “Estrutura e função na teoria do direito de Kelsen”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 94: “Para nenhuma das teses de Kelsen há necessidade, visando explicar sua origem e compreender seu significado, de recorrer a Kant”. Em 1933, Kelsen escrevia a Renato Treves: “É absolutamente verdadeiro que o fundamento filosófico da Teoria Pura do Direito repouse sobre a filosofia kantiana, ou, mais precisamente, sobre a interpretação coheniana de sua filosofia”. KELSEN, Hans. “Dottrina pura del diritto, ‘labandismo’ e neokantismo”. In: PAULSON, Stanley. (Org.). *Hans Kelsen e Renato Treves: formalismo giuridico e realtà sociale*, p. 52.



apenas uma herança kantiana; ela é, principalmente, “a tradução, no mundo do direito, da modernidade”<sup>253</sup>.

A modernidade, pelo menos desde Max Weber, autor lido e comentado por Kelsen, é caracterizada como sendo o resultado de um processo de racionalização cuja contrapartida é o desencantamento do mundo, isto é, a progressiva perda de sentido decorrente da desintegração dos valores universais, tradicionalmente fornecidos pela religião, e da conseqüente queda do marco de legitimidade, até então inquestionável, que eles garantiam. No ensaio *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*<sup>254</sup>, Weber descreve como a racionalização das relações econômicas, políticas, estéticas, eróticas e intelectuais conduziu à descoberta de fins, regras e valores específicos de cada relação, o que por sua vez levou à autonomização e diferenciação dessas relações em relação ao marco institucional então fornecido pela religião. Dito de outra maneira: a racionalização promoveu uma progressiva perda de sentido no interior das sociedades modernas, na medida em que a diferenciação dos valores e de visões de mundo impediu progressivamente a formação de uma ordem comum. O desencantamento tornou o mundo opaco: este nada mais pode dizer sobre o justo, as palavras já não estão mais inscritas nas coisas, a normatividade já não brota mais, como de uma fonte, da efetividade. “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina.”<sup>255</sup> Kelsen é muito profundamente sensível a esse mundo desencantado, opaco. Isso se pode ver claramente pelo conceito de natureza que adota como seu: “sistema de elementos ligados um ao outro como causa e efeito”<sup>256</sup>. Conceito que não dá margem a nenhuma norma para a ação, a nenhum direito. Nenhum direito natural é possível, como fica evidente nesta outra afirmação: “A natureza como um sistema de fatos, unidos entre si pelo princípio da causalidade, não é dotada de vontade, não podendo, portanto, prescrever qualquer comportamento humano definido”<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> CARRINO, Agostino. “Il tramonto della sovranità”. In: \_\_\_\_\_. *L'ordine delle norme: Stato e Diritto in Hans Kelsen*, p. 275. Veja-se também: CARRINO, Agostino. (Org.). “Storia, società, ragione. Una controversia sulla sociologia del Diritto”. In: \_\_\_\_\_. *Scienza giuridica e sociologia del diritto: Eugen Ehrlich e Hans Kelsen*, p. 13: “o problema da separação de ser e dever ser aparece, se se aprofunda a posição global de Kelsen, como o resultado teórico da análise de um processo histórico”.

<sup>254</sup> WEBER, Max. “Religious rejections of the world and their directions”. In: GERTH, Hans; WRIGHT MILLS, Charles. (Ed.). *Max Weber: essays in sociology*, p. 323-358.

<sup>255</sup> LUKÁCS, György. *A teoria do romance*, p. 25.

<sup>256</sup> KELSEN, Hans. “Causalidade e imputação”. In: \_\_\_\_\_. *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*, p. 323.

<sup>257</sup> KELSEN, Hans. “O que é justiça?”. In: \_\_\_\_\_. *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*, p. 22.

Como se sabe, Weber foi um grande crítico do emprego dos juízos de valor nas ciências sociais. É que, se os valores já não são mais a medida do mundo, a ciência social, se pretende buscar essa medida, isto é, a verdade dos fatos sociais, não deve se orientar por marcos axiológicos. Deve-se, portanto, esforçar-se por separar com rigor o conhecer e o valorar, a esfera do conhecimento e a da ação. Disso resultou uma atitude desiludida em relação à ciência. Se o século XIX ainda cria no progresso humano sustentado pela ciência, Weber, ao contrário, não acredita nessa função ativa do conhecimento científico, limitando-o à observação “objetiva” da sociedade. Como comenta Bobbio: “O cientista deve renunciar à pretensão de dar receitas para a ação”<sup>258</sup>. Kelsen também sente essa necessidade: “A razão humana pode compreender e descrever, não prescrever”<sup>259</sup>.

A teoria pura do direito está fundamentada em uma epistemologia que é reflexo direto da modernidade e de sua consciência do limite. Seu princípio metodológico capital, a “pureza”, só pode ser compreendido a partir do processo de desencantamento do mundo. É certamente por isso que os críticos da teoria pura do direito nela só puderam ver um formalismo vazio<sup>260</sup>: é que esse vazio, como lembra Agostino Carrino<sup>261</sup>, é aquele do tempo moderno.

A epistemologia que fundamenta a teoria pura do direito apresenta duas características tipicamente modernas: trata-se de uma epistemologia anti-substancialista e relativista<sup>262</sup>. Pela primeira, opõe-se ao realismo epistemológico, que “pretende contrapor a realidade percebida a uma realidade concebida como já existente e dada como objeto da percepção”<sup>263</sup>. Pela segunda, opõe-se ao dogmatismo axiológico, que concebe a possibilidade de valores universais. A epistemologia formada a partir de tais pressupostos vai considerar que o dado, em sua objetividade e espontaneidade, é um mito: não há realidade e valores que não sejam criados pelo sujeito que conhece e que julga; logo, não há realidade e valores que não sejam artificiais.

---

<sup>258</sup> BOBBIO, Norberto. “Estrutura e função na teoria do direito de Kelsen”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 100. Veja-se também: LOSANO, Mario. “Introdução”. In: KELSEN, Hans. *O problema da justiça*, p. XII.

<sup>259</sup> KELSEN, Hans. “O que é justiça?”. In: \_\_\_\_\_. *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*, p. 22.

<sup>260</sup> É o caso de Eugen Ehrlich: “[Na lógica de Kelsen] as premissas maiores não dizem nada e as premissas menores dizem muito pouco”. EHRLICH, Eugen. “Rettifica”. In: FEBBRAJO, Alberto (Org.). *Verso un concetto sociologico di diritto*, p. 57.

<sup>261</sup> CARRINO, Agostino. “Presentazione”. In: KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, p. XXX.

<sup>262</sup> HERRERA, Carlos Miguel. *Teorie politique et juridique chez Hans Kelsen*, p. 12-13.

<sup>263</sup> VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *O direito na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*, p. 46.

Tal epistemologia explica algumas decisões metodológicas da teoria pura do direito, e que reaparecerão constantemente ao longo deste trabalho. Primeira, a redução kantiana do objeto ao método. Se a substância nos é negada, resta-nos descrever formas. “A ciência não descreve entidades como elas são por si”, comenta Mario Losano; “O objeto do sistema científico é constituído pelo ângulo de visão que, por sua vez, é definido pelo modo como o problema é formulado e tratado”<sup>264</sup>. Segunda decisão, a redução neokantiana (proposta por Ernst Cassirer) de toda substância a função. “A substância deve ser reduzida à função”<sup>265</sup>: não existem realidades normativamente asseguradas, não existem substâncias, mas apenas um conjunto de relações, de operações. Ou ainda: a própria substância (o direito, o Estado, o poder) não é senão “simplesmente um modo conveniente de reunir acontecimentos em feixes”<sup>266</sup>. Dessa forma, não se trata mais de saber o que é e como é o objeto (formulação clássica da questão ontológica), mas de saber como organizar séries de elementos heterogêneos. Finalmente, terceira decisão, o emprego do conceito de ficção (que Kelsen vai procurar no neokantismo de Hans Vaihinger), para explicar o funcionamento do pensamento jurídico.

A teoria pura do direito é uma teoria moderna em mais um sentido. Conforme descreve Weber, a racionalização da sociedade conduziu à autonomização e diferenciação de seus diversos setores, do que resultou uma pluralidade de fins, regras e valores tal que sua reunião em um padrão comum é impossível. Atentando a essa pluralidade, Weber, quando se ocupa das comunidades políticas modernas, em especial o Estado, afirma ser impossível defini-las a partir de um critério de finalidade: “Não é possível definir uma associação política – mesmo o Estado – com referência ao fim de sua ação”<sup>267</sup>. Kelsen é também sensível a essa circunstância. Assim como Weber, ele não define o direito (logo, para ele, o Estado) a partir dos fins a que presta, mas a partir dos meios que utiliza. Daí por que ele vai definir o direito e o Estado como uma técnica social, especificamente uma técnica de controle social através da dominação ou violência legítima.

Aí reside aquilo que poderia ser chamado “realismo” de Kelsen, ou, nos termos de Herrera, o seu “pessimismo antropológico”<sup>268</sup>: trata-se de um autor que leva a sério a

<sup>264</sup> LOSANO, Mario. “Introdução”. In: KELSEN, Hans. *O problema da justiça*, p. XIII.

<sup>265</sup> KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 169. Doravante, *TPD*. Todas as citações se referem à edição de 1960 da *TPD*.

<sup>266</sup> RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, v. I, p. 233.

<sup>267</sup> WEBER, Max. *Economia e sociedade*, v. I, p. 34.

<sup>268</sup> Provável influência de Arthur Schopenhauer e Knut Hamsun, autores lidos por Kelsen, quando jovem. Veja-se MÉTALL, Rudolf Aladár. *Hans Kelsen: vida y obra*. México, p. 11: “Foram as novelas de Knut Hamsun as

dominação do homem sobre o homem<sup>269</sup>. Isso se percebe sobretudo em seus textos de filosofia política: “A realidade social de fato é o domínio, a existência de chefes”<sup>270</sup>; “O peixe grande devora os pequenos, assim no reino dos homens como no dos animais”<sup>271</sup>. A dominação é, portanto, uma preocupação constante no pensamento de Kelsen. Pode-se mesmo dizer que se trata da sua preocupação central: quando pensa o direito, Kelsen pensa a dominação. Pois para ele o direito é, como se disse, uma técnica de dominação social calcada no uso da força<sup>272</sup>. Com essa definição, Kelsen faz a força ou violência (entendida no sentido bem específico de coação) constituir o próprio conceito de direito. Isso certamente tem consequências, como Kelsen percebeu. Em um ensaio de 1942, ele afirma:

Direito e força não devem ser concebidos em uma antítese absoluta. O direito é uma organização da força: este estabelece determinadas condições para o uso da força nas relações entre os homens. O direito autoriza o emprego da força, os atos de coerção, somente por determinados indivíduos e somente em determinadas circunstâncias<sup>273</sup>.

O direito não pode mais se opor à força, nem pretender limitá-la. Na verdade, ele só pode pretender organizá-la. Bobbio percebeu isso muito bem: “A força não é o meio para a realização do direito, mas é o conteúdo das normas jurídicas”<sup>274</sup>.

### 3.2 A TEORIA PURA DO DIREITO COMO META-CIÊNCIA DO DIREITO E SUA FUNÇÃO ESPECÍFICA

É preciso fixar com rigor o lugar de onde Kelsen fala. Esse lugar não é o direito positivo: Kelsen não é legislador, não cria normas jurídicas válidas. Mas esse lugar também não é, propriamente falando, a ciência do direito, isto é, a ciência que tem por objeto o direito

---

que mais tarde o impressionaram profundamente e que talvez constituíram os primeiros fundamentos da visão pessimista de mundo, que logo encontraria seu fortalecimento nas detidas leituras de Schopenhauer”.

<sup>269</sup> SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*, p. 58; HERRERA, Carlos Miguel. *Teorie politique et juridique chez Hans Kelsen*, p. 265; CARRINO, Agostino. “Il problema della sovranità tra logica dell’origine e mito positivista”. In: \_\_\_\_\_. *L’ordine delle norme: Stato e Diritto in Hans Kelsen*, p. 40.

<sup>270</sup> KELSEN, Hans. “Essência e valor da democracia”. In: \_\_\_\_\_. *A democracia*, p. 88.

<sup>271</sup> KELSEN, Hans. “O que é justiça?”. In: \_\_\_\_\_. *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*, p. 9.

<sup>272</sup> Veja-se, p.ex.: KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 30. Doravante, *TGDE*.

<sup>273</sup> KELSEN, Hans. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, p. 15.

<sup>274</sup> BOBBIO, Norberto. “Max Weber e Hans Kelsen”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 238.

positivo: em certo sentido, Kelsen não é um jurista. A interpretação mais precisa da teoria pura do direito a define como uma teoria cujo objeto é a teoria cujo objeto é o direito positivo. Isto é, uma teoria da ciência do direito, ou, usando a terminologia consagrada por Bobbio, uma meta-jurisprudência<sup>275</sup>.

Kelsen não fala como um jurista, mas fala sobre o que falam os juristas quando eles se propõem a falar sobre o direito positivo. Ou, segundo Bobbio, sobre o que eles devem falar: para o jurista italiano, a teoria pura do direito é uma meta-ciência do direito prescritiva, na medida em que determina as condições pelas quais pode existir algo como uma teoria que tenha por objeto o direito positivo, isto é: na medida em que prescreve como os juristas devem pensar se quiserem fazer algo como uma ciência do direito positivo. Em que condições pode existir uma ciência do direito positivo enquanto tal? Caso se aceite descrever normas somente, sem dizer de sua justeza ou de sua interpretação; do contrário, não haveria ciência do direito, mas ética jurídica ou política jurídica. Daí a conclusão de Bobbio: a teoria pura do direito “prescreve descrever”.

Em síntese: na interpretação de Bobbio, a teoria pura do direito, enquanto meta-ciência do direito, atua sobre seu objeto (a ciência do direito, o raciocínio dos juristas), determinando seus limites a partir de certas injunções, dentre os quais a pureza é o melhor exemplo. Caso se pergunte de onde vêm tais injunções, a resposta só poderá ser a experiência do desencantamento moderno.

A leitura de Bobbio é consagrada, mas parece não ser a única leitura possível. Há fundamento para sustentar que a teoria pura do direito é uma meta-ciência do direito descritiva. Algumas afirmações de Kelsen a propósito de temas importantes de sua teoria podem esclarecer essa hipótese. Por exemplo, em um ensaio de 1945, ele descreve a função da norma fundamental da seguinte forma:

Ela apenas eleva ao nível da consciência o que todos os juristas fazem, mesmo inconscientemente, quando, na compreensão da sua matéria, rejeitam o Direito natural (*i.e.*, limitam-se ao Direito positivo) e, ainda assim, consideram os dados da sua cognição não como meros fatos de poder, mas como leis, como normas<sup>276</sup>.

<sup>275</sup> BOBBIO, Norberto. “Ser e dever ser na ciência jurídica”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 61-68.

<sup>276</sup> KELSEN, Hans. “A doutrina do direito natural e o positivismo jurídico” (apêndice). In: \_\_\_\_\_. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 563.

A edição de 1960 da *Teoria pura do direito* conserva essa mesma posição<sup>277</sup>, e acrescenta: “A teoria da norma fundamental é somente o resultado de uma análise do processo que o conhecimento jurídico positivista desde sempre tem utilizado”.

Finalmente, sobre outro argumento central de sua teoria – a identidade de direito e Estado –, Kelsen afirma, em *O problema da soberania*, que:

A prova da identidade entre ordenamento jurídico e ordenamento estatal não pode ser fornecida senão mostrando – e é possível mostrá-lo – como todas as tentativas de definir o conceito de Estado feitas até agora pela teoria dirigem-se a uma definição do ordenamento jurídico. Uma tal empresa [...] não deseja construir nenhum novo conceito de Estado, mas unicamente trazer à luz, com uma análise do tipo conceitual já dominante, o conceito de direito nele apenas terminologicamente oculto<sup>278</sup>.

Com base nisso, seria possível supor que a teoria pura do direito, menos do que prescrever o que os juristas devem pensar, se quiserem fazer algo como uma ciência do direito positivo, seria a descrição do que os juristas efetivamente pensam, a partir do momento em que, modernos que são, negam-se a pensar o direito a partir de um ordenamento normativo superior (Deus, a razão, a natureza). Menos do que prescrever processos a realizar, a função da teoria pura do direito, enquanto meta-ciência do direito, seria explicitar processos já realizados inconscientemente. Menos do que prescrever o método adequado a toda ciência que se pretenda ciência do direito positivo, tratar-se-ia de explicitar o método que a ciência inevitavelmente segue a partir do momento em que se propõe a ser ciência do direito positivo.

---

<sup>277</sup> “Com a sua teoria da norma fundamental, a Teoria Pura do Direito de forma alguma inaugura um novo método do conhecimento jurídico. Ela apenas consciencializa aquilo que todos os juristas fazem – quase sempre inconscientemente – quando não concebem os eventos acima referidos como fatos causalmente determinados, mas pensam (interpretam) o seu sentido subjetivo como normas objetivamente válidas, como ordem jurídica normativa, sem reconduzirem a validade desta ordem normativa a uma norma superior de ordem meta-jurídica”. KELSEN, Hans. *TPD*, p. 228.

<sup>278</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, p. 22, nota 4. Doravante, *Il problema della sovranità*.

### 3.3 O OBJETO DA META-CIÊNCIA DO DIREITO: A CIÊNCIA DO DIREITO, SEU OBJETO E SUA FUNÇÃO

Prescritiva ou descritiva, a teoria pura do direito é a teoria da ciência do direito positivo. O objeto da ciência do direito positivo é definido como sendo a norma jurídica, ou, mais precisamente, um sistema de normas jurídicas, ou seja, uma ordem jurídica.

Isso não significa que só existem normas no campo de objetos da ciência do direito positivo. Isso significa, na verdade, que tudo aquilo que não for norma – o tempo e o espaço, a subjetividade e a conduta humana, os indivíduos – só pode interessar à ciência do direito enquanto implicado pelo direito, isto é, enquanto referido por normas jurídicas, enquanto formar seu conteúdo:

Num conhecimento dirigido às normas jurídicas não são tomados em consideração – nunca é demais acentuar isto – os indivíduos como tais, mas apenas as ações e omissões dos mesmos, pela ordem jurídica determinada, que formam o conteúdo das normas jurídicas<sup>279</sup>.

Os indivíduos e seus atos só interessam à ciência do direito a partir do momento em que são implicados na estrutura jurídica, isto é, a partir do momento em que normas jurídicas a eles se referem com seu conteúdo. Em outras palavras, a partir do momento em que as normas imputam aos indivíduos uma conduta.

Em síntese: o objeto da ciência do direito não corresponde somente ao conjunto de normas jurídicas, mas a esse conjunto combinado com o conjunto dos atos individuais determinados pelas normas jurídicas: “O direito compõe-se de normas jurídicas e de atos jurídicos determinados por essas normas”<sup>280</sup>. Esse é o fundamento da distinção que a teoria pura do direito propõe entre estática jurídica e dinâmica jurídica, isto é: a ciência do direito enquanto se refere às normas (produzidas que determinam atos) e enquanto se refere a atos (produtores de normas em virtude de normas)<sup>281</sup>.

<sup>279</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 189.

<sup>280</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 55. Veja-se também: PAULSON, Stanley. “Reflexões sobre a periodização da teoria do direito de Hans Kelsen”. In: OLIVEIRA, Júlio; TRIVISONNO, Alexandre. *Hans Kelsen. Teoria jurídica e política*, p. 22.

<sup>281</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 79. A diferença entre essas duas perspectivas é explicada, p.ex., em KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 55: “Se adotamos uma perspectiva estática, ou seja, se consideramos a ordem jurídica apenas em sua forma completa ou num estado de repouso, então percebemos apenas as normas pelas quais os atos jurídicos são determinados. Por outro lado, se adotamos uma perspectiva dinâmica, se consideramos o processo

A função da ciência do direito consiste em descrever o seu objeto, isto é, as normas jurídicas: “A ciência jurídica, porém, apenas pode descrever o direito”<sup>282</sup>. Isso significa excluir, do conceito de ciência do direito, qualquer função diretiva ou prescritiva. Entretanto, é equivocado dizer que a ciência do direito descreve somente, pois ela influencia diretamente na constituição de seu objeto – o que não poderia ser diferente, tratando-se de uma ciência que, como se viu, se assenta em uma epistemologia construtivista. De fato, para descrever as normas jurídicas, a ciência do direito deve organizá-las em um todo coerente, em um conjunto dotado de sentido<sup>283</sup>. Em uma palavra, deve reduzir a pluralidade de normas a um “sistema unitário isento de contradições”, isto é, a uma ordem jurídica<sup>284</sup>. A ordem jurídica é, portanto, ao mesmo tempo o objeto da ciência do direito (enquanto é um sistema de normas) e o resultado de uma operação da ciência do direito, operação essa que se mostra essencial para a descrição das normas jurídicas<sup>285</sup>.

A partir dessas premissas, não seria equivocado concluir que o conceito de ordem jurídica serve à teoria pura do direito como uma ficção jurídica. Kelsen define ficção como sendo um conceito auxiliar, um recurso empregado por uma ciência para facilitar a sua função. No caso da ciência do direito, trata-se de um expediente para facilitar a descrição das normas. Nesse caso, a ordem jurídica se apresenta como um trabalho não de legisladores, e sim de juristas.

Dada a função que atribui à ciência do direito (descrever normas), pode-se entender por que a teoria pura do direito encontrou, na teoria da ficção jurídica, um recurso constante. Como se verá, um de seus conceitos mais problemáticos, o Estado, é descrito como sendo uma ficção, o que significa lhe reconhecer a mesma natureza que os conceitos de força, na física, de substância, nas ciências da natureza, de alma, na psicologia, a saber: um modo de

---

através do qual é criada e executada a ordem jurídica, então vemos somente os atos criadores de leis e executores de leis”.

<sup>282</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 82. Grifos do autor.

<sup>283</sup> KELSEN, Hans. "Dios y Estado". In: CORREAS, Oscar (Org.). *El otro Kelsen*, p. 252. Veja-se também: KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 30, nota 6.

<sup>284</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 81-82. É importante lembrar que a ordem postulada por Kelsen é a ordem do direito, não a ordem das relações de vida (CARRINO, Agostino. "Presentazione". In: KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. XII). Se Kelsen exige que a primeira seja isenta de contradições, não está admitindo, ingenuamente, que a segunda também deva sê-lo. Pode-se dizer que a ordem do direito, se é isenta de contradições, é artificial, enquanto a ordem das relações de vida, se é real, é plenamente contraditória.

<sup>285</sup> Observar que, desse ponto de vista, não-contradição e unidade são propriedades que não dizem respeito propriamente ao direito (muito menos à realidade empírica), mas à ciência que deseja conhecer o direito.



ordenar um conjunto de fenômenos de modo a torná-lo um todo dotado de sentido, pressuposto de qualquer ciência.

Quando, ao descrever as normas jurídicas, a ciência do direito ignora a natureza epistemológica das ficções – isto é, a de serem meros expedientes do pensamento – e passa a considerá-las como um objeto em si, criam-se, de acordo com Kelsen, aporias. A crítica kelseniana às teorias do Estado de seu tempo parte exatamente daí: se tais teorias concebem o Estado como algo diverso do direito, é porque elas cometem o erro epistemológico de hipostasiar o instrumento lógico da ficção. Veja-se, por exemplo, como Kelsen se expressa a propósito de Hugo Krabbe:

Krabbe considera o Estado como uma entidade substancialmente diferente do direito. [...] Ele não pode chegar a perceber, através do véu da personificação hipostasiada do Estado, o substrato do Estado: o ordenamento jurídico<sup>286</sup>.

Dessa forma, o que na verdade é um simples feixe de operações racionais destinadas a facilitar a descrição das normas jurídicas (o Estado) é interpretado como sendo uma substância em si.

### 3.4 O OBJETO DA CIÊNCIA DO DIREITO: A ORDEM JURÍDICA

#### 3.4.1 O problema da validade da norma jurídica

O objeto da ciência do direito é definido como sendo as normas jurídicas e os atos jurídicos por ela determinados.

A existência específica da norma jurídica é dada pelo conceito de vigência ou validade: “Se designarmos a existência específica da norma como a sua ‘vigência’, damos desta forma expressão à maneira particular pela qual a norma – diferentemente do ser dos fatos naturais – nos é dada ou se nos apresenta”<sup>287</sup>. Em outras palavras, isso significa que norma jurídica e validade são conceitos coextensivos: norma jurídica é norma válida, sendo

---

<sup>286</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 35.

<sup>287</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 11.

impossível conceber uma norma jurídica inválida. Kelsen é coerente, portanto, quando defende que mesmo a norma jurídica ilegal ou inconstitucional produz efeitos. Conseqüentemente, sendo a norma o objeto da ciência do direito, o problema fundamental dessa ciência é a razão da validade ou da normatividade da norma. Esse certamente não é um problema novo; inovadora será a solução que ele irá encontrar no âmbito da teoria pura do direito.

Para Kelsen, tanto as soluções jusnaturalistas quanto aquelas do positivismo clássico que foram propostas para o problema da razão da validade da norma são insatisfatórias. Não basta explicar a validade da norma nem a partir da natureza, nem a partir da vontade humana. No primeiro caso, porque presume a existência de uma normatividade imanente à natureza, o que é um pressuposto metafísico. No segundo, porque presume uma continuidade entre o fato e a norma, o que também é um pressuposto metafísico. De modo que o problema da razão da validade da norma, em Kelsen, vai sentir a necessidade de abrir uma terceira via de explicação.

A rejeição das propostas jusnaturalista e positivista clássica é dada já de início, na definição de norma. Para Kelsen, norma é o significado objetivo de um ato de vontade intencionalmente dirigido à conduta humana<sup>288</sup>. Perceba-se como a definição é estratégica: dizer que a norma é o significado objetivo de um ato de vontade significa retirá-la, ao mesmo tempo, tanto do domínio da natureza (pois ela é o significado de um ato de vontade) quanto do domínio da vontade (pois ela é o significado objetivo desse ato). Em outras palavras: normas jurídicas só podem ser criadas pela vontade do homem (o contrário é metafísica), mas nem toda vontade humana é capaz de criar normas jurídicas (o contrário também é metafísica).

Assim, o problema da razão da validade da norma passa a ser o problema de determinar sob que condições a vontade do homem é capaz de criar normas jurídicas, ou, o que é o mesmo, de definir quando se pode dizer, a propósito do significado de um ato de vontade, que ele é objetivo. É objetivo o significado de um ato de vontade, afirma Kelsen, quando, não se esgotando na intencionalidade do agente, esse significado for também previsto por uma norma jurídica<sup>289</sup>. Isso nada mais é do que afirmar que a vontade do homem é capaz de criar normas jurídicas quando estiver autorizada por uma norma jurídica. O que,

---

<sup>288</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 4.

<sup>289</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 2.

finalmente, significa que a razão da validade da norma não é a vontade humana, mas uma norma, a qual explica, ao mesmo tempo, a norma posta pela vontade e a própria vontade que põe a norma.

Perceba-se como a teoria pura do direito não poderia propor uma solução diversa para o problema da validade da norma jurídica. Sendo uma teoria da ciência do direito moderna, ela não pode admitir que uma norma decorra de um fato: “De fato, à demanda sobre o fundamento de um dever não se pode mais responder com um ser”<sup>290</sup>. Daí o esforço de retirar, do fundamento de validade da norma, tanto a natureza (pelo que Kelsen se afasta dos jusnaturalistas) quanto a vontade (pelo que se afasta dos positivistas ortodoxos).

#### 3.4.2 Sistema normativo e norma fundamental

Se o problema da razão de validade de uma norma jurídica não pode mais ser satisfeito com recurso a uma instância fática, mas deve ser solucionado de algum modo, então essa solução deve ser encontrada na própria norma. A partir daí duas perspectivas são possíveis: de um lado, um retorno ao direito natural, através da concepção de uma norma que retira sua validade de si mesma, o que não é o caso; de outro, uma concepção de direito como um conjunto de normas, em que o fundamento de validade de uma norma é uma outra norma. Esta é a perspectiva de Kelsen<sup>291</sup>. Daí por que se disse que o objeto da ciência do direito, ou seja, o direito, é, segundo a teoria pura do direito, não exatamente uma norma, mas sim um conjunto de normas, “um sistema de normas que regulam o comportamento humano”<sup>292</sup>.

Se se aceita que a razão de validade de uma norma somente pode ser uma outra norma, torna-se preciso saber de onde essa segunda norma retira sua própria razão de validade. Forma-se, assim, uma cadeia de validações sucessivas, em que as normas estão supra e infra ordenadas umas em relação às outras. Daí a representação do sistema normativo como uma estrutura escalonada.

---

<sup>290</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 132.

<sup>291</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 224.

<sup>292</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 5.

O grande problema, como se pode facilmente perceber, é que, ao permitir a reiteração contínua da indagação pela razão da validade das normas jurídicas que compõem o sistema de normas, cria-se uma abertura na cadeia de validações que os conceitos até agora disponíveis (norma, sistema), por si sós, não conseguem fechar. A partir dessa abertura (e considerando que o retorno aos recursos metafísicos não é mais possível), a indagação pela razão de validade da norma jurídica se perde no infinito, o que compromete a racionalidade de toda a teoria pura do direito. Para escapar da irracionalidade, Kelsen precisa integrar ao sistema outro conceito, estruturalmente diferente do conceito de norma. Assim, introduziu o conceito de norma fundamental.

A norma fundamental procura responder à necessidade de fornecer o fechamento do sistema normativo, dando em última instância a razão de validade do sistema em geral e de cada norma em particular, sem fazer referência, ao longo do processo, a um conceito de vontade.

Para ser capaz de fazê-lo, ela certamente há de ser uma norma, visto que a razão de validade de uma norma só pode ser uma norma outra. Não há de ser, porém, uma norma posta por um ato; a norma fundamental não pode ser o “significado objetivo de um ato de vontade”, pois então este, por definição, teria de se fundamentar em outra norma, e assim a abertura persistiria. Sem, então, poder ser uma norma querida, mas sendo indispensável para a fundamentação jurídica da validade das normas e devendo apresentar necessariamente uma natureza normativa, a norma fundamental, dirá Kelsen, só pode ser uma norma pensada, pressuposta pelo pensamento<sup>293</sup>.

Em seus últimos escritos, Kelsen renunciará à qualidade normativa da norma fundamental justamente em razão de ela não poder ser uma norma querida: o argumento é no sentido de que a norma fundamental é uma operação do conhecimento, ao passo que as normas se caracterizam por serem atos de vontade. Assim, mais correto do que definir a norma fundamental como uma norma seria defini-la como uma ficção jurídica<sup>294</sup>.

Norma ou ficção, a norma fundamental é, por definição, o ponto terminal de validação objetiva. Dela Ferraz Jr. diz que é “o próprio princípio da inegabilidade dos pontos de partida”<sup>295</sup>, no sentido de que, se a norma jurídica, por definição, permitia o

---

<sup>293</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 217, 227.

<sup>294</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general de las normas*, p. 162-170.

<sup>295</sup> FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*, p. 18.

questionamento de sua validade, o mesmo questionamento não faz sentido quando feito à norma fundamental, pois nesse caso não se trata de um ato de vontade, mas do próprio princípio de validade pressuposto.

Além de garantir o fechamento do sistema normativo, o conceito de norma fundamental cumpre ainda outra função no interior da teoria pura do direito: ela confere dinamicidade à ordem jurídica.

Para Kelsen, os sistemas de normas, em geral, podem ser distinguidos, em dois tipos, segundo a natureza de sua norma fundamental: o dinâmico e o estático. Em um sistema estático, a norma fundamental é o princípio de validade das normas do sistema na medida em que determina o seu conteúdo. Validade e conteúdo, nesse sistema, se confundem; mais precisamente, nesse sistema, as normas valem por força do seu conteúdo<sup>296</sup>. Para dizer da validade de uma norma em um sistema estático, desenvolve-se uma operação lógica que deduz, do conteúdo da norma fundamental, o conteúdo da norma em avaliação.

Em um sistema dinâmico, por outro lado, a norma fundamental pressuposta é o princípio de validade das normas do sistema na medida em que determina a forma (procedimento adequado e autoridade competente) como elas devem ser criadas: “A norma fundamental limita-se a delegar numa autoridade legisladora, quer dizer, a fixar uma regra em conformidade com a qual devem ser criadas as normas desse sistema”<sup>297</sup>. Validade e conteúdo, aqui, não se confundem: numa ordem jurídica, as normas valem independentemente do seu conteúdo. Assim, a validade da norma jurídica é comprovada demonstrando que foi feita em conformidade a uma forma determinada, pouco importando o seu conteúdo. “Uma norma pertence a um ordenamento que se apoia numa tal norma fundamental porque é criada pela forma determinada através dessa norma fundamental – e não porque tem um determinado conteúdo.”<sup>298</sup>

O direito em particular é, segundo Kelsen, um sistema dinâmico de normas. Isso significa que o critério para auferir a validade das normas jurídicas não é o seu conteúdo,

---

<sup>296</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 217.

<sup>297</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 219.

<sup>298</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, 220. É bem verdade, porém, como observa Kelsen, que essa distinção, se considerada atentamente, não se sustenta. Não há senão sistemas dinâmicos. Isso porque, mesmo nos sistemas estáticos, pressupõe-se um ato de vontade tido por hábil a produzir normas (no caso do exemplo da veracidade, esse ato poderia ser o de Deus), isto é, pressupõe-se uma maneira, tida por legítima, de produzir normas – o que é precisamente a norma fundamental dos sistemas dinâmicos. Daí por que os sistemas estáticos só se apresentam, quando se apresentam, em reunião com os dinâmicos.

mas a forma como foram criadas, o seu processo de criação. Daí Kelsen afirmar: “Todo e qualquer conteúdo pode ser Direito”<sup>299</sup>. Dito de maneira negativa, não há conteúdo que não possa ser direito.

### 3.4.3 Norma fundamental e eficácia da ordem jurídica

A pergunta pelo fundamento de validade da norma fundamental não faz sentido, mas é possível perguntar quando ou por que se pressupõe a norma fundamental, isto é, quando ou por que se pressupõe que se deve agir tal como o ato constituinte – e, por consequência, as normas jurídicas gerais e individuais – prescreve. Em última análise, trata-se de saber quais são as condições de possibilidade da norma fundamental. Essa questão introduz o problema da eficácia da ordem jurídica.

O conceito de eficácia abrange, em Kelsen, tanto o cumprimento da norma jurídica (isto é, o fato de ser respeitada) quanto sua aplicação (o fato de, se não for respeitada, ser aplicada). Por eficácia de uma norma jurídica “se deve entender não só o fato de essa norma ser aplicada pelos órgãos jurídicos [...], mas também o fato de esta norma ser respeitada pelos indivíduos subordinados à ordem jurídica”<sup>300</sup>.

Ora, Kelsen sabe que não pode fazer a eficácia e a validade se equivalerem; caso contrário, estará aceitando uma normatividade inerente à realidade, o que não é o caso. Mas sabe também que não pode negar que os conceitos se relacionam. Assim, afirma: “Um mínimo de eficácia é a condição de vigência da norma”<sup>301</sup>. Trata-se, bem entendido, de uma condição necessária (*sine qua non*), não de uma condição suficiente (*per quam*). Enquanto condição necessária, a eficácia, ou o fato real de a norma ser efetivamente aplicada e observada, é imprescindível para a validade da norma, mas não basta para provocá-la; faz-se preciso, para tanto, o concurso de outra norma. Dessa forma, Kelsen poderá dizer que, embora validade e eficácia sejam conceitos distintos, “uma norma jurídica é considerada como objetivamente válida apenas quando a conduta humana que ela regula lhe corresponde

---

<sup>299</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 221.

<sup>300</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 12.

<sup>301</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 12.

efetivamente, pelo menos numa certa medida”<sup>302</sup>; e, inversamente, “uma norma jurídica deixará de ser considerada válida quando permanece duradouramente ineficaz”<sup>303</sup>. Em outras palavras: embora a eficácia não seja suficiente para que haja norma jurídica, ela é o bastante para que não haja norma jurídica.

Assim, apenas se pode pressupor a norma fundamental de um ordenamento quando esse ordenamento for, em geral, eficaz:

Somente quando a conduta real (efetiva) dos indivíduos corresponda, globalmente considerada, ao sentido subjetivo dos atos dirigidos a essa conduta é que este sentido subjetivo é reconhecido como sendo também o seu sentido objetivo, e esses atos são considerados ou interpretados como atos jurídicos<sup>304</sup>.

Desse modo, Kelsen será capaz de fechar a cadeia de validação normativa: a pergunta pelo fundamento de uma norma jurídica específica é respondida referindo-se imediatamente a outra norma jurídica e mediadamente à norma fundamental; a pergunta por quando se pode pressupor a norma fundamental de uma ordem jurídica é respondida pela verificação da eficácia global dessa ordem.

Essas definições aparecem, por exemplo, quando Kelsen, comentando Santo Agostinho, busca o critério para distinguir a norma jurídica da norma do salteador. Por definição, é norma tanto a ordem do salteador, que exige, sob ameaça de um mal (a perda compulsória da vida), a entrega de dinheiro, quanto a de um cobrador de impostos, que exige, sob ameaça de um mal (a perda compulsória dos bens), a entrega da contribuição. Não é possível, em um primeiro momento, distinguir as duas ordens entre si. Por que somente a segunda é uma norma jurídica, e, portanto, válida e vinculante? Ora, somente os atos do Estado veiculam normas jurídicas porque apenas tais atos podem ser reconduzidos à norma fundamental; e a norma fundamental pode ser pressuposta caso o ordenamento jurídico seja, de uma maneira global, eficaz. Então, para saber se determinado ato do Estado é válido e obrigatório, isto é, para identificá-lo como norma jurídica e diferenciá-lo do ato do salteador, basta reconduzir o ato em questão à norma fundamental pressuposta do ordenamento jurídico vigente; e, para saber se determinado sistema de normas é válido, para identificá-lo enquanto ordenamento jurídico vigente, basta demonstrar que é globalmente eficaz. No caso do bando de ladrões, suas normas não são consideradas normas jurídicas – portanto, nem válidas nem

---

<sup>302</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 12.

<sup>303</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 12.

<sup>304</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 52.

obrigatórias – porque não se pode pressupor nenhuma norma fundamental. E não se pode pressupô-la porque as normas do bando de ladrões não têm “aquela eficácia duradoura sem a qual não é pressuposta qualquer norma fundamental”<sup>305</sup>. E, enfim, elas não têm essa eficácia porque as normas reconhecidas como jurídicas são obedecidas de forma mais geral e mais duradoura do que elas.

Comentando sobre o tema, Bobbio<sup>306</sup> identifica dois confrontos distintos. Primeiro, aquele existente entre a norma jurídica e o comando do salteador, isoladamente considerado; nesse caso, opera-se a distinção demonstrando a validade da norma, ou seja, sua pertença ao ordenamento válido, o que se faz reconduzindo-a à norma fundamental desse ordenamento. A situação muda, porém, no caso de se confrontar a norma jurídica com o comando de um bandido pertencente a uma quadrilha organizada, pois então este também age com autorização de um ordenamento: ao contrário da situação anterior, aqui a própria validade da ordem jurídica está em questão. Nesse caso, afirma Bobbio, opera-se a distinção demonstrando a validade da ordem jurídica, o que se faz com a demonstração de que o ordenamento estatal é mais eficaz do que o da quadrilha<sup>307</sup>. No limite, isso significa que, para Kelsen, a ordem do cobrador de impostos e a do salteador (isto é, direito e não-direito) só se distinguem pelo fato de o primeiro ser obedecido de forma mais geral e mais duradoura (isto é, ser mais eficaz) do que o segundo.

#### 3.4.4 A função da ordem jurídica

Quanto à função do direito segundo Kelsen, esta é, como se verá, prescrever uma conduta humana ao prever, no caso da conduta oposta, uma sanção como consequência<sup>308</sup>. Sanção é um ato de coerção socialmente organizado: ato de coerção, pois se trata de uma

---

<sup>305</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 53.

<sup>306</sup> BOBBIO, Norberto. “Kelsen e o problema do poder”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 164-165.

<sup>307</sup> O mesmo raciocínio pode ser empregado para distinguir o ordenamento jurídico do ordenamento moral: a ordem do funcionário público que cobra o imposto e a do líder religioso que cobra o dízimo não se distinguem apenas pelo fato de que somente a primeira veicula um ato de coerção (esta seria uma distinção do ponto de vista “estático”), mas também pela circunstância de que somente a primeira pode ser reconduzida a uma norma fundamental (distinção do ponto de vista “dinâmico”); e essa recondução é possível somente naquele caso porque a ordem jurídica que ampara o funcionário público é mais eficaz – isto é, é obedecida de forma mais geral e mais duradoura – do que a ordem religiosa que ampara o líder religioso.

<sup>308</sup> KELSEN, *TPD*, p. 163.



desvantagem aplicável inclusive contra a vontade do destinatário, mediante violência física; socialmente organizado, porque a ordem jurídica determina as condições sob as quais o ato deve ser aplicado, bem como o indivíduo a aplicá-lo<sup>309</sup>. Em outras palavras, direito é organização social da violência<sup>310</sup>.

Vincular a uma conduta um ato de violência legítima é, aliás, o elemento definitivo do direito. É impensável, para Kelsen, uma definição de direito que não o determine como ordem de coerção<sup>311</sup>. O que não deve espantar, caso se tenha em linha de conta que, dada a aproximação entre a teoria pura do direito e a modernidade, o ordenamento jurídico não pode ser definido por aquilo a que visa, mas somente pelo meio específico de que se vale. Para atingir não importa qual fim, o direito exige dos indivíduos determinada conduta através da repressão da conduta oposta<sup>312</sup>.

Definir o direito a partir da sanção – logo, do ato de violência legítima – tem pelo menos isto como consequência: a norma jurídica não é reforçada de fora por um ato de coação, como se este lhe fosse exterior, mas, ao contrário, ela mesma veicula o ato de coação. Isso confirma o que se disse anteriormente, a saber: que, nos limites da teoria pura do direito, é equivocado opor o direito à força.

Dessa definição decorre também o fato de que, da perspectiva da teoria pura do direito, não é correto afirmar que a norma jurídica impõe deveres e atribui direitos. A norma jurídica veicula um ato de coação. A partir daí se torna possível conhecer a obrigação jurídica e o direito subjetivo. É dizer, tanto o direito subjetivo quanto a obrigação são epifenômenos da coerção, consequências residuais em relação ao fato principal da imposição da coerção<sup>313</sup>.

---

<sup>309</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 27-28, 36, 40.

<sup>310</sup> Isso não significa, de forma alguma, que o direito reduz a violência. O direito pode restringir sua prática a determinados indivíduos e a determinadas situações, caso em que se tem uma ordem jurídica relativamente centralizada, em outras palavras, um Estado, detentor do monopólio da violência legítima. Mas o direito pode também autorizar todo e qualquer indivíduo a praticar violência sobre outro (quando, p.ex., o primeiro se sente de algum modo ameaçado pelo segundo). Nesse caso, trata-se de uma ordem jurídica descentralizada. O direito não reduz a violência; ele a organiza.

<sup>311</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 60.

<sup>312</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 37 e 26.

<sup>313</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 86.

### 3.5 O ESTADO COMO OBJETO DA CIÊNCIA DO DIREITO

Se Kelsen incluiu, desde a primeira edição da *Teoria pura do direito*, um capítulo dedicado ao Estado, é porque a teoria pura do direito admite que a ciência do direito possa ter por objeto o Estado. Desde que seja, nas palavras de Herrera, o “Estado positivo”<sup>314</sup>. Essa condição terá por consequência, como se verá, um paradoxo: se a ciência do direito comporta uma teoria do Estado, trata-se, na verdade, de uma teoria do Estado sem Estado<sup>315</sup>.

Pode ser interessante iniciar com uma breve menção às teorias do Estado que predominavam na Alemanha do século XIX. Fala-se, sobretudo, de Eugen Ehrlich e Georg Jellinek. O primeiro, fundador da sociologia do direito, identificava o Estado à força, admitindo apenas uma relação de exterioridade com o direito. Sua definição de Estado, nos *Fundamentos da sociologia do direito*, é clara: “associação militar que mantém uma relação muito pouco estreita com a vida jurídica”<sup>316</sup>. Por seu turno, Jellinek é conhecido por diferenciar dois aspectos no conceito de Estado: o aspecto histórico-político, isto é, o Estado em seu conceito objetivo, histórico, natural, como “variedade de fatos que se desenvolvem no tempo e no espaço”; e o aspecto jurídico, ou seja, o Estado como pessoa jurídica, sujeito de direitos e deveres, “totalidade de normas”<sup>317</sup>.

Tanto a proposta de Ehrlich quanto a de Jellinek resultam, para Kelsen, insuficientes. Dentre outros motivos, porque ambas fazem do Estado a condição de existência e inteligibilidade do direito<sup>318</sup>. É possível, à luz do que já foi dito, compreender por que Kelsen não pode admitir essa tese. É que dizer que o Estado é a condição de existência e inteligibilidade do direito significa o mesmo que dizer que é preciso pressupor uma variabilidade de fatos para conhecer uma totalidade de normas. Isso, por sua vez, implicaria admitir uma tese metafísica (a continuidade entre norma e fato, ou ainda a normatividade inerente ao fato) que Kelsen quer, precisamente, rejeitar. Como se pode ver, a questão da

---

<sup>314</sup> HERRERA, Carlos Miguel. *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, p. 10. Caso se admita que a teoria pura do direito é uma meta-jurisprudência prescritiva (como o quer Bobbio), será necessário entender que toda ciência do direito que pretenda estudar o Estado deve defini-lo como ordem jurídica. Se, por outro lado, for admitido que a teoria pura do direito é uma meta-jurisprudência descritiva, será necessário entender que, quando a ciência do direito se propõe a estudar o Estado, ela invariavelmente o define como ordem jurídica.

<sup>315</sup> KELSEN, Hans. "Dios y Estado". In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*, p. 266.

<sup>316</sup> EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da sociologia do direito*, p. 110.

<sup>317</sup> JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*, p. 160.

<sup>318</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 262.

relação entre direito e Estado torna-se, novamente, a questão da razão de validade da norma. Se, no âmbito deste segundo problema, a solução encontrada por Kelsen foi, em última análise, o conceito de norma fundamental, no âmbito do primeiro será a identificação entre Estado e direito, expressa no seu conceito de Estado: ordem jurídica parcial personificada.

Quando uma ciência do direito que não assume pressupostos metafísicos em seus processos toma como objeto o Estado, ela se refere necessariamente a esse conceito.

### 3.5.1 O Estado como ordem jurídica

Kelsen concebe o Estado como uma comunidade social<sup>319</sup>. Comunidade social, conforme a definição que propõe na *Teoria geral do direito e do Estado*, é a “unidade de uma pluralidade de indivíduos ou de ações de indivíduos”<sup>320</sup>. A razão dessa unidade, isto é, aquilo que a determina, não é, segundo o autor, um fato (como os limites territoriais ou o interesse comum), mas um campo de normas socialmente compartilhadas: “Uma comunidade de indivíduos, quer dizer, aquilo que a estes indivíduos é comum, consiste apenas nesta ordem que regula a sua conduta”<sup>321</sup>. A coesão social, em Kelsen, é produzida pela adesão a um sistema de normas. Maneira de dizer que não existe sociedade natural, espontânea; a sociedade é uma criação artificial da vontade humana.

Nesses termos, Kelsen pode afirmar que ordem e comunidade não são dois conceitos diferentes; a comunidade é a ordem normativa que regulamenta a conduta de um conjunto de indivíduos. Portanto, ao definir o Estado como uma comunidade social, Kelsen afirma que o Estado não é uma coletividade real de indivíduos singulares, mas uma ordem que regula a conduta desses indivíduos, um campo de normas compartilhadas, especificamente um campo de normas que regulam, com seu conteúdo, a prática da violência entre aqueles indivíduos. Dessa forma, o Estado é uma ordem normativa coercitiva, isto é, ele é uma ordem jurídica.

---

<sup>319</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 318.

<sup>320</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 264.

<sup>321</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 168.

Bobbio observa, com precisão, que essa redução do Estado à ordem jurídica, proposta por Kelsen, é a outra face do processo de formação do poder legal, percebido por Weber: “O Estado é o próprio ordenamento jurídico (Kelsen), enquanto o poder é completamente legalizado (Weber)”<sup>322</sup>. A partir dessa mesma aproximação com Weber, o jurista italiano demonstra como, dada a relação específica entre direito e força concebida por Kelsen (a força não é uma garantia externa das normas, mas constitui o próprio conteúdo delas), não se poderia chegar a outro termo que não a mesma redução do Estado (para Weber, monopólio da força):

Onde, como na teoria de Kelsen, [...] o uso da força, monopólio do poder coercitivo do Estado, é o conteúdo das normas jurídicas, o Estado como ente em si mesmo desaparece e só permanece o ordenamento jurídico como ordenamento da força.<sup>323</sup>

Se Estado é monopólio da violência legítima, e se ordem jurídica é ordem de coação, Estado e ordem jurídica coincidem. Por outras palavras, em Kelsen, as expressões “ordem de coerção globalmente eficaz” e “ordem normativa objetivamente válida” são expressões idênticas: “Toda ordem coerciva globalmente eficaz pode ser pensada como ordem normativa objetivamente válida”<sup>324</sup>.

Mas, se é verdade que o Estado é ordem jurídica, já não se pode dizer que toda ordem jurídica, isto é, toda comunidade, é Estado<sup>325</sup>. Contrariando certo positivismo ortodoxo, Kelsen não considera o Estado e a ordem jurídica como conceitos coextensivos. Do seu ponto de vista, não pode haver Estado sem direito: o mais autoritário dos Estados ainda é um Estado de direito, daí ser redundante a expressão “Estado de direito” (como se houvesse Estado que não fosse regulado juridicamente). Mas pode haver direito sem Estado, como é o caso, por exemplo, da “ordem jurídica pré-estadual”: são normas jurídicas, porque estatuem atos de coerção legitimados pelo costume, mas não são produzidas pelos órgãos do Estado. Sendo assim, a questão que se coloca consiste em saber em que condições uma ordem jurídica pode ser reconhecida como Estado.

<sup>322</sup> BOBBIO, Norberto. “Estrutura e função na teoria do direito de Kelsen”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 113.

<sup>323</sup> BOBBIO, Norberto. “Max Weber e Hans Kelsen”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 238.

<sup>324</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 242.

<sup>325</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 317: “Mas nem toda ordem jurídica é um Estado. Nem a ordem jurídica pré-estadual da sociedade primitiva, nem a ordem jurídica internacional supra estadual (ou interestadual) representam um Estado”.

Kelsen dirá que, para ser um Estado, a ordem jurídica deve apresentar uma forma específica de organização, a saber: “tem de instituir órgãos funcionando segundo o princípio da divisão do trabalho para criação e aplicação das normas que a formam”<sup>326</sup>. Um órgão é definido como sendo uma ficção, isto é, um conceito que permite, por razões de economia de pensamento, facilitar a descrição de uma situação<sup>327</sup>. No caso, a situação descrita é uma regulamentação normativa em que a ordem jurídica, além de determinar o conteúdo do dever (ou seja, da conduta oposta àquela tornada pressuposto de um ato de coerção), indica também o indivíduo que deve cumpri-lo (o elemento pessoal da conduta), atribuindo-lhe a capacidade de produzir efeitos jurídicos (precisamente os efeitos que a ordem jurídica liga ao cumprimento do dever)<sup>328</sup>. Em suma, órgão é todo indivíduo que a ordem jurídica autoriza a praticar determinadas condutas. São órgãos do Estado apenas os indivíduos chamados (designados) pela ordem jurídica a desempenhar uma função (praticar uma conduta), sendo que a ordem jurídica determina diferentes indivíduos a ela sujeitos para desempenhar diferentes funções por ela reguladas<sup>329</sup>.

Toda conduta realizada por um indivíduo nessas condições é atribuída ao Estado, e então se diz que o Estado agiu através daquele indivíduo<sup>330</sup>. Cria-se então a ficção segundo a qual o Estado é um sujeito agente, titular de deveres jurídicos e direitos subjetivos, em suma, uma pessoa jurídica<sup>331</sup>. Se o Estado se apresenta como pessoa, é porque uma norma jurídica se refere à conduta de um indivíduo com seu conteúdo, atribuindo-lhe certos efeitos jurídicos.

Pode ser esclarecedor lembrar que o conceito de pessoa, na teoria pura do direito, não indica o indivíduo ou uma “corporação”<sup>332</sup> portadora de deveres e direitos, mas sim um conjunto de deveres e direitos (i.e., um conjunto de normas sancionadoras) referido a um indivíduo ou corporação: “Não é o indivíduo que tem direitos e deveres, mas uma unidade de deveres e direitos que têm por conteúdo a conduta de um indivíduo”<sup>333</sup>. Pessoa pode ser definida, então, como uma ficção indicadora da unidade de um conjunto de normas. Quando

<sup>326</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 317.

<sup>327</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 169, 189.

<sup>328</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, 164-168.

<sup>329</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 171.

<sup>330</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 167-168.

<sup>331</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 168.

<sup>332</sup> Losano observa que “com *Körperschaft* se pode, de fato, definir toda forma associativa, da mais informal associação beneficente ao Estado”. LOSANO, Mario. “Saggio introduttivo”. In: KELSEN, Hans. *La dottrina pura del diritto*, p. XCV.

<sup>333</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 193 e 191.

a razão dessa unidade é a circunstância de o conjunto de normas se referir a um conjunto de indivíduos, formando, através de um estatuto, uma comunidade organizada, onde os direitos e deveres dos indivíduos, no exercício de função de órgão da comunidade, são interpretados não como direitos e deveres dos indivíduos, mas como direitos e deveres da comunidade, diz-se que a comunidade tem direitos e deveres, e, conseqüentemente, esta é concebida como pessoa – uma “pessoa jurídica”<sup>334</sup>.

Se o Estado é uma pessoa jurídica, com isso se diz apenas que um conjunto de normas constitutivas de direitos e deveres mediante atos de coerção se refere à conduta de um conjunto de indivíduos, atribuindo-lhes capacidade de produzir efeitos jurídicos. “Estado” é apenas um conceito que permite facilitar a descrição dessa situação. É, portanto, uma ficção, uma construção auxiliar do pensamento jurídico<sup>335</sup>, fruto de um “pensamento substancializador”<sup>336</sup>. Por outras palavras: o Estado não existe como realidade diferente do direito, ele não é senão um caso especial de ordem jurídica, a saber, uma ordem jurídica personificada; nunca é o Estado quem age, mas apenas um indivíduo ou um grupo de indivíduos cujas condutas uma ordem jurídica regula de uma maneira específica<sup>337</sup>.

### 3.5.2 O poder do Estado

Mas dizer que a teoria do Estado adequada à ciência do direito, segundo a teoria pura do direito, é uma teoria do Estado sem Estado não significa dizer que se trate de uma teoria do Estado sem poder. Pelo contrário, já se pode compreender que o elemento político da teoria do Estado de Kelsen é acentuado na exata proporção de seu elemento jurídico. Daí por que Kelsen pode afirmar (paradoxalmente, para certa interpretação consagrada de seu pensamento): “Como organização política, o Estado é uma ordem jurídica”<sup>338</sup>.

---

<sup>334</sup> “Precisamente porque esses deveres e direitos por qualquer forma afetam os interesses dos indivíduos que formam a corporação, sem que, no entanto, sejam direitos e deveres destes [...], são considerados como deveres e direitos da corporação e, conseqüentemente, esta é concebida como pessoa”. KELSEN, Hans. *TPD*, p. 194.

<sup>335</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 323.

<sup>336</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 192.

<sup>337</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 322.

<sup>338</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 317.

O que pode ser, então, o poder do Estado, para quem o Estado é somente ordem jurídica? Ele não pode ser “uma força ou instância mística que esteja escondida detrás do Estado ou do seu direito”<sup>339</sup>. Ele não pode ser, também, uma substância, “qualquer coisa distinta do ordenamento social, escondida em algum lugar atrás deste”<sup>340</sup>. Em suma, ele não pode ser um dado empírico, sujeito a uma observação sociológica. Para que haja coerência, o poder do Estado, nos limites da teoria pura do direito, só pode ser um poder legal (o que autoriza Bobbio a aproximar Kelsen de Weber, como já observado).

Essa definição tem pelo menos duas consequências. Em primeiro lugar, dizer que o poder do Estado é poder legal é outra maneira de dizer que o poder do Estado é função de uma norma jurídica, o que, por sua vez, é outra maneira de dizer que um órgão cumpre uma norma, o que, finalmente, é outra maneira de dizer que um indivíduo ou um grupo de indivíduos, cujas condutas são atribuíveis ao Estado pelo fato de serem autorizadas pela ordem jurídica, realizam a conduta oposta àquela que a ordem jurídica torna pressuposto de uma sanção. Dessa forma, quem diz que o Estado exerce ou detém poder diz que um indivíduo ou um grupo de indivíduos realizam uma conduta a qual uma ordem jurídica atribui certas consequências. Daí por que Kelsen poderá dizer: “O chamado poder estadual é a vigência de uma ordem jurídica estadual efetiva”<sup>341</sup>.

Em segundo lugar, para definir o poder do Estado, não basta demonstrar o exercício de fato do poder por um indivíduo ou grupo de indivíduos, quer dizer, não basta explicá-lo apenas em termos de força. É preciso saber sob que condições se pode interpretar o poder de um indivíduo ou grupo como poder do Estado. E se interpreta o poder de um indivíduo ou grupo como poder do Estado ao se pressupor a existência de uma norma jurídica que autoriza esses indivíduos a exercerem esse poder<sup>342</sup>. É por isso que Kelsen afirma que o poder do Estado não se manifesta nas fortalezas e nas prisões, nas cercas elétricas e nos canhões, mas sim no cumprimento de uma norma<sup>343</sup>, isto é, na eficácia da ordem jurídica<sup>344</sup>.

---

<sup>339</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 321.

<sup>340</sup> KELSEN, Hans. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, p. 68. Herrera nota a vizinhança entre Kelsen e Foucault, nesse ponto. Veja-se: HERRERA, Carlos Miguel. *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, p. 112.

<sup>341</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 320.

<sup>342</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 320: “O que faz com que a relação designada como poder estadual se distinga de outras relações de poder é a circunstância de ela ser juridicamente regulada, o que significa que os indivíduos que, como governo do Estado, exercem o poder, recebem competência de uma ordem jurídica para exercerem aquele poder através da criação e aplicação de normas jurídicas”.

<sup>343</sup> KELSEN, Hans. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, p. 68.

<sup>344</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 321.

Uma consequência adicional que se poderia extrair do conceito de poder adequado a uma teoria do Estado conforme a teoria pura do direito seria esta: se não são nos aparelhos repressivos do Estado que reside a razão do poder, mas no cumprimento de uma norma, isto é, se o poder coincide com a eficácia da norma jurídica, pode-se permutar os termos e dizer que uma ordem coercitiva será considerada válida (isto é, sua norma fundamental poderá ser pressuposta), não exatamente quando for globalmente eficaz, mas sempre que for garantida pelo poder: “Atrás de todo ordenamento social que consideramos válido há um poder”<sup>345</sup>.

### 3.5.3 O Estado como ordem jurídica parcial

O exame do conceito de Estado em Kelsen exige ainda uma consideração: o que é o Estado (i.e., o Estado como ordem jurídica) para quem a ordem normativa internacional é uma ordem jurídica?

De fato, a teoria pura do direito admite que a ciência do direito, além de ter por objeto o Estado, tenha também por objeto as relações recíprocas entre os Estados, ou melhor, as normas que regem essas relações. Não por outra razão o décimo capítulo da primeira edição da *Teoria pura do direito* (o sétimo, na edição de 1960) trata desse tema. Só que, da mesma forma como a teoria do Estado precisou ser reelaborada para assumir essa condição (de objeto da ciência do direito), do que resultou aquela concepção de “Estado positivo”, também a teoria das normas internacionais será submetida a uma mesma reelaboração, do que irá resultar uma, na expressão de José Sette Camara Filho, “teoria pura do direito internacional”<sup>346</sup>. Se o principal postulado da teoria do Estado positivo era a identidade entre direito e Estado, os postulados da teoria pura do direito internacional serão a juridicidade das normas internacionais (pois a ciência do direito deve ter como objeto a ordem jurídica) e a unidade entre direito estadual e direito internacional (pois a ordem jurídica que é o objeto da ciência do direito deve ser um sistema unitário, coerente e sem contradição)<sup>347</sup>.

<sup>345</sup> KELSEN, Hans. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, p. 69.

<sup>346</sup> CAMARA FILHO, José Sette. “Hans Kelsen e a teoria pura do direito internacional”. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, vol. 1, 1949.

<sup>347</sup> Seguindo um raciocínio já exposto (v. p. 73, nota 312), caso se admita que a teoria pura do direito é uma meta-jurisprudência prescritiva (como o quer Bobbio), o enunciado desses postulados será: toda ciência do direito que pretenda estudar as normas que regulam a conduta recíproca dos Estados deve considerá-las como normas jurídicas (e não simplesmente morais) e, assim, deve ser admitido que as normas internacionais e as



Compreendendo esses dois postulados, será possível entender por que a teoria pura do direito internacional define o Estado como ordem jurídica parcial.

Para Kelsen, as normas que regulam a conduta recíproca dos Estados são normas jurídicas (e não simplesmente morais), na exata medida das normas que regulam a conduta recíproca dos indivíduos de um Estado. Isso significa que as normas internacionais são normas positivas, ou seja, postas por atos de vontade<sup>348</sup>; regulam a conduta não propriamente dos Estados (pois o Estado não existe), mas dos indivíduos<sup>349</sup>; preveem atos de violência legítima (coerção) como sanção, definindo, desse modo, deveres e direitos<sup>350</sup>.

Se as normas internacionais são normas jurídicas, daí decorrem duas consequências. Em primeiro lugar, a possibilidade de, mediante uma ficção da ciência jurídica, personificar a ordem jurídica internacional, da mesma forma como se fez com a ordem jurídica estadual. Se o Estado é o resultado da personificação da ordem jurídica estadual, a comunidade internacional é o resultado da personificação da ordem jurídica internacional. Se, no Estado, os órgãos são os indivíduos aos quais a ordem jurídica estadual se refere, atribuindo efeitos específicos à sua conduta, os órgãos da comunidade internacional são os órgãos do Estado (i.e., os indivíduos) que, em virtude de uma norma, são autorizados a agir como órgãos da comunidade internacional. Mais precisamente: os órgãos da comunidade internacional são os indivíduos que são tornados capazes, pela ordem jurídica estadual, a fazer ou deixar de fazer uma conduta determinada pela ordem jurídica internacional. Kelsen exemplifica: a Terceira Convenção de Haia (1907), em seu Artigo I, fornece o elemento material da conduta, determinando que, antes de uma guerra, deve ser emitida uma declaração formal. Já a Constituição dos Estados Unidos da América, Artigo I, seção 8, fornece o elemento pessoal, indicando o órgão autorizado a emitir uma declaração formal (o Congresso)<sup>351</sup>.

Segunda consequência: se as normas internacionais são normas jurídicas, elas devem formar o mesmo conjunto das normas jurídicas que constituem o direito estadual, ou a unidade do objeto da ciência do direito ficaria comprometida. É preciso lembrar novamente

---

normas estaduais, sendo ambas jurídicas, constituem um mesmo sistema normativo. De outro lado, caso se admita que a teoria pura do direito é uma meta-jurisprudência descritiva, o enunciado será um tanto diferente: quando a ciência do direito se propõe a estudar as normas internacionais, ela invariavelmente as estuda enquanto normas jurídicas e, assim, como integrantes, ao lado das normas jurídicas estaduais, da mesma ordem jurídica.

<sup>348</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 359.

<sup>349</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 358, 360-363.

<sup>350</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 357-359.

<sup>351</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 487.

que Kelsen não está afirmando uma unidade no nível do objeto (o direito internacional e os direitos estaduais), mas sim no nível da ciência (a ciência do direito). Querer compreender o direito internacional e o direito estadual de uma forma unitária não implica afirmar que essas ordens sejam, de fato, unas. Esse é o sentido do advérbio “apenas” e da locução substantiva “unidade cognoscitiva” em uma afirmação como: “Apenas existe uma unidade cognoscitiva de todo o Direito”<sup>352</sup>.

Dessa segunda consequência decorre outra: se as normas internacionais e as normas estaduais compõem a mesma ordem jurídica, elas devem compartilhar o mesmo princípio de validade. Kelsen o afirma em diversas ocasiões: “Tanto as normas do Direito internacional como as das ordens jurídicas estaduais devem ser consideradas como normas simultaneamente válidas, e válidas igualmente como normas jurídicas”<sup>353</sup>. Compartilham o mesmo princípio de validade, isto é, compartilham a mesma norma fundamental.

A partir dessa unidade, Kelsen vai admitir duas variáveis igualmente possíveis: a primazia do direito interno e a primazia do direito internacional. São consideradas igualmente possíveis porque em um e outro caso a construção monista do direito não é afetada; na verdade, trata-se simplesmente de “duas vias pelas quais se alcança a unidade gnoseológica de todo Direito vigente”<sup>354</sup>, uma mudança de referência ou de perspectiva a respeito de um mesmo fenômeno<sup>355</sup>. O primado da ordem jurídica estadual se refere à circunstância de o fundamento de validade desse sistema coincidir com o fundamento de validade (isto é, a norma fundamental) da ordem jurídica estadual. O primado da ordem jurídica internacional, por sua vez, se refere à circunstância de o fundamento de validade desse sistema coincidir com o fundamento de validade da ordem jurídica internacional (que, para Kelsen, é expresso pelo princípio do *pacta sunt servanda*).

Qualquer que seja o primado admitido, o Estado figura, da perspectiva da teoria pura do direito internacional, como uma ordem jurídica parcial em relação à comunidade internacional, que figura como a ordem jurídica total.

---

<sup>352</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, 364.

<sup>353</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 364.

<sup>354</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 383.

<sup>355</sup> De maneira que não é possível, cientificamente, decidir-se por qualquer que seja: uma tal decisão, segundo Kelsen, extrapola os limites da ciência, constituindo, antes, uma preferência política e axiológica. KELSEN, Hans. *TPD*, p. 385-386.

### 3.6 A SOBERANIA COMO CONCEITO DA CIÊNCIA DO DIREITO

Onde a pessoa soberana não é identificável independentemente das regras [...] as regras são constitutivas do soberano.

H. L. A. Hart. *The concept of Law*, p. 76.

Se o capítulo anterior mostrou como a teoria da soberania se tornou a linguagem política dominante, os subcapítulos precedentes procuraram fixar o ponto de vista a partir do qual Kelsen ataca aquela linguagem.

Como foi visto quando se examinaram os textos de Bodin e de Hobbes, a soberania era ali definida como sendo o poder máximo no interior de uma sociedade política, cuja principal prerrogativa é a produção do direito: o soberano dá a lei em geral e em particular, derroga as leis anteriores, torna inválidos os costumes, suspende o *jus gentium*. Em suma, a soberania é a propriedade de um indivíduo ou um grupo de indivíduos serem o “máximo de poder real”<sup>356</sup> e a condição de existência e inteligibilidade do direito<sup>357</sup>.

Toda a crítica que Kelsen dirige a essa concepção pode ser resumida nesta afirmação: a condição de existência (i.e., de validade) e inteligibilidade do direito é fornecida pelo próprio direito. Não é preciso pressupor um indivíduo ou um grupo de indivíduos, por alguma razão considerados superiores, para conhecer a ordem jurídica, uma vez que as condições de existência e inteligibilidade de uma ordem jurídica são fornecidas pelo próprio raciocínio jurídico-normativo. Nesse sentido, a afirmação de Petra Gumplová é precisa: para ela, Kelsen procura “explicar a validade do direito sem a referência à ação de uma pessoa – o soberano”<sup>358</sup>. Explicar não a validade do direito a partir do rei, mas a validade do rei a partir do direito.

<sup>356</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 372.

<sup>357</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 262.

<sup>358</sup> GÜMPLOVÁ, Petra. *Law, sovereignty and democracy: Hans Kelsen's critique of sovereignty*. Texto apresentado na 67ª Conferência Anual da Associação de Ciência Política do Centro-Oeste, 2014, p. 1.

Veja-se uma afirmação de Kelsen como: “O fato de alguém ordenar seja o que for não é fundamento para considerar o respectivo comando como válido, quer dizer, para ver a respectiva norma como vinculante em relação aos seus destinatários”<sup>359</sup>. Interpretando essa afirmação, tem-se que, se não há norma sem um ato de vontade que produza normas<sup>360</sup> (*rex facit legem*), a vontade *de per se* não basta para explicar a validade da norma, a razão de sua obrigatoriedade. Um comando não é obrigatório porque um indivíduo o ordena a um destinatário, ele é obrigatório porque o destinatário deve obedecer ao que esse indivíduo ordena; e o primeiro deve obedecer ao que o segundo ordena porque este está autorizado, por uma norma, a ordenar (*lex facit regem*).

Essa ideia talvez fique mais clara à luz da seguinte observação. Entre a norma e o indivíduo não existe uma temporalidade histórica, mas lógica. Com a proposição *lex facit regem* não se diz que a lei antecede temporalmente o rei, pois a proposição contrária – *rex facit legem* – é sempre verdadeira, uma vez que, pelo menos desde Hobbes, é a autoridade, e não a verdade (a natureza, Deus), que faz a lei. O que se diz é isto: a condição de possibilidade de um objeto tal como “o rei que faz a lei” é a pressuposição, pelo sujeito que se propõe a conhecer o objeto, de uma norma que, referindo-se com seu conteúdo a certas circunstâncias de fato (posição institucional, exuberância física, destaque intelectual), habilita, autoriza, capacita um indivíduo a fazer a lei; a proposição daí decorrente – o rei está habilitado a fazer a lei – é um juízo normativo, ou seja, uma interpretação de fatos à luz de normas pressupostas. É porque a antecedência é lógica e não temporal que se pode dizer que a proposição *lex facit regem* é verdadeira mesmo se referida a um monarca absolutista, isto é, a um poder “juridicamente ilimitado”; aqui, o cerne da crítica de Kelsen às teorias do Estado de Direito (p.ex., a de Hugo Krabbe). Em última análise, em Kelsen, assim como não faz sentido a distinção clássica entre governo dos homens e governo das leis (todo governo das leis é governo dos homens), tampouco o faz a distinção entre *lex facit regem* e *rex facit legem*.

Assim, não é do carisma pessoal do senhor, mas de uma ordem impessoal que o contém, que decorre a obrigatoriedade daquilo que ordena. Essa percepção está ausente em outros autores considerados positivistas, como Eugen Ehrlich, que pretendia conhecer o

<sup>359</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 216; KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 138-9.

<sup>360</sup> KELSEN, Hans. "Law and logic". In: WEINBERGER, Ota. (Org.). *Hans Kelsen: essays in legal and moral philosophy*, p. 240. Veja-se também: CARRINO, Agostino. “Il problema della sovranità tra logica dell’origine e mito positivista”. In: \_\_\_\_\_. *L’Ordine delle norme: Stato e diritto in Hans Kelsen*, p. 51.

direito a partir da observação do que acontece no “dia a dia do comércio, dos costumes e usos”<sup>361</sup>.

A mesma conclusão pode ser obtida por outro caminho. Como foi dito, Kelsen, para escapar dos pressupostos metafísicos, precisa reconhecer que as normas só podem ser criadas pela vontade, mas somente por uma vontade autorizada por uma norma, pois nem toda vontade é capaz de criar normas. Daí a seguinte afirmação: não é porque um homem ou um grupo comanda que seu comando é válido, mas ele é válido porque se deve cumpri-lo, está-se obrigado a ele<sup>362</sup>, e se está obrigado a esse comando e se deve cumpri-lo porque esse homem ou grupo não simplesmente comanda, mas está autorizado a comandar<sup>363</sup>. Em suma, ter o poder decisório maior, que caracteriza o poder soberano, significa estar autorizado a tomar decisões; mas só se pode estar autorizado em virtude de uma norma. Perceba-se, novamente, a temporalidade específica sobre a qual Kelsen se apoia. A antecedência da norma autorizadora em relação ao poder autorizado (a criar normas autorizadas de poderes) não é histórica, mas lógica. Dizer que o poder pressupõe uma norma não é determinar uma causa historicamente antecedente, mas sim um fundamento cognoscitivo: para que se conheça o poder como criador de normas, é preciso pressupor uma norma<sup>364</sup>.

O poder radica, então, não no indivíduo ou grupo, mas na estrutura que fornece ao indivíduo ou grupo sua autoridade. Note-se como essa afirmação se harmoniza com as sociedades modernas; nestas, ao menos segundo Weber, a legitimidade da dominação não radica no carisma do líder, mas numa ordem impessoal que o suporta<sup>365</sup>. É isto que significa dizer que a norma jurídica precede a decisão: explicar a validade da estrutura jurídica a partir da própria estrutura, e não a partir de um elemento seu, ou a partir de outras estruturas.

Portanto, já se pode compreender que, quando Kelsen afirma que “o conceito de soberania deve ser reprimido radicalmente”<sup>366</sup>, ele está se referindo a um conceito de soberania que estabelece um indivíduo ou um grupo de indivíduos como o princípio de validade (i.e., de existência) e de inteligibilidade do direito. Tem contra esse conceito o fato de ele pressupor uma tese metafísica (a continuidade da norma e do fato ou a normatividade

---

<sup>361</sup> EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da sociologia do direito*, p. 378.

<sup>362</sup> KELSEN, Hans. *TGDE*, p. 44-45, 51.

<sup>363</sup> KELSEN, Hans. *Teoria general del Estado*, p. 135.

<sup>364</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 377; KELSEN, Hans. "Una “fondazione” della sociologia del diritto”. In: FEBBRAJO, Alberto (Org.). *Verso um concetto sociológico di diritto*, p. 15-17.

<sup>365</sup> WEBER, Max. *Economia e sociedade*, v. 1, p. 141-142.

<sup>366</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 469.

inerente ao fato). Uma ciência do direito moderna, objeto da teoria pura do direito, não deve operar (se a teoria pura do direito for uma meta-jurisprudência prescritiva) ou não opera (se for uma meta-jurisprudência descritiva) com esse conceito.

Isso não significa que um conceito de soberania não tenha lugar na ciência do direito moderna. Tal conceito, porém, não deve se referir (ou não se refere) a um indivíduo ou um grupo de indivíduos, mas – porque a ciência do direito tem como objeto a ordem jurídica – a uma norma. Em outras palavras, a teoria pura do direito admite que a ciência do direito, em sua função precípua de descrever e de compreender a ordem jurídica, opere com um conceito de soberania, desde que seja um conceito normativo<sup>367</sup>.

De fato, Kelsen afirma: “A soberania não pode ser uma qualidade de um ser natural, identificado pela investigação dos fatos reais, senão meramente uma propriedade lógica da ordem jurídica”<sup>368</sup>. Essa propriedade se verifica quando a ordem jurídica demonstra ser um conjunto não derivável: soberana é a ordem (sistema de normas) cujo fundamento de validade (a norma fundamental) não é deduzido de nenhum outro<sup>369</sup>, seja ele jurídico ou não (a moral, por exemplo), sendo, por isso, o conjunto mais geral<sup>370</sup> (“absoluto”) e menos determinado<sup>371</sup> (“ilimitado”). Em última análise, soberana é a ordem jurídica que é válida independentemente de outra ordem jurídica; soberana é a ordem jurídica cujo fundamento de validade não radica em nenhuma outra ordem normativa, em especial em nenhuma ordem moral. De fato, Kelsen escreve, na *Teoria geral do Estado*, que uma ordem é soberana quando “sua norma fundamental não pertence a outro ordenamento, isto é, a outro sistema de normas estabelecidas”<sup>372</sup>, razão por que “não está subordinada a nenhuma ordem”. Para que uma ordem jurídica seja considerada soberana, é necessário realizar uma pressuposição, a saber: “a pressuposição de uma ordem normativa como ordem suprema cuja validade não é dedutível de qualquer ordem superior”<sup>373</sup>. Nesse sentido, o reconhecimento da soberania

---

<sup>367</sup> Seria de se esperar, então, que, para a definição da soberania, a extensão do poder de fato seja irrelevante. De fato, Kelsen afirma: “Os Estado que, em confronto com as chamadas grandes potências, nem sequer têm qualquer poder real que mereça ser tomado em conta, são tão soberanos como essas grandes potências”. KELSEN, Hans. *TPD*, p. 372. É interessante notar que, neste ponto, Kelsen não se afasta de Jean Bodin, que afirma: “Um régulo é tão soberano quanto o maior monarca da Terra”. BODIN, Jean. *Os seis livros da República*, vol. I, p. 83.

<sup>368</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general del Estado*, p. 136.

<sup>369</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general del Estado*, p. 137.

<sup>370</sup> KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità*, p. 15: “No conceito de soberania [se exprime] a categoria do mais geral, do ‘*summum genus in logicis*’” (grifos do autor).

<sup>371</sup> KELSEN, Hans. “Dios y Estado”. In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*, p. 255.

<sup>372</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general del Estado*, p. 137.

<sup>373</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 372.

da ordem jurídica está vinculado à pressuposição da norma fundamental. Essa vinculação é expressa em *Teoria geral do Estado*: “A norma fundamental é a base e a razão da unidade do Estado [isto é, da ordem jurídica] e de sua soberania”<sup>374</sup>.

Não deve surpreender o fato de Kelsen reencontrar, no conceito de soberania que considerava adequado à ciência do direito, o conceito de norma fundamental. Não poderia ser diferente, se ele está procurando um princípio de validade e de inteligibilidade do direito no próprio direito, e não mais em um indivíduo ou em um grupo de indivíduos.

Bobbio percebeu a aproximação entre os dois conceitos. “A norma fundamental”, ele afirma, “tem, numa teoria normativa do Direito, a mesma função que a soberania numa teoria política”, a saber, “a função de fechar o sistema”, com a diferença que, se a norma fundamental fecha um sistema de normas, o poder soberano fecha um sistema de poderes: “Enquanto o poder soberano é o poder dos poderes, a norma fundamental é a norma das normas”<sup>375</sup>. Nesse mesmo ensaio, afirma ainda que “o tema kelseniano da norma fundamental é perfeitamente simétrico ao tema tradicional do poder soberano”<sup>376</sup>, ideia derivada daquela outra, presente em outro ensaio: “norma e poder são duas faces da mesma moeda”<sup>377</sup>. Finalmente, no ensaio *Kelsen e o poder jurídico*, afirma:

Desse modo, contrária e simetricamente à teoria tradicional, a Teoria Pura do Direito deixa entender que, quando se alcança o vértice do sistema, não se pode mais separar o Direito do poder, e se torna cada vez mais difícil entender onde acaba um e começa o outro. A máxima dos legisladores *lex facit regem* se converte continuamente na máxima oposta, sempre apoiada pelos políticos realistas, *rex facit legem*<sup>378</sup>.

A aproximação entre o conceito de soberania e o conceito de norma fundamental fica evidente também no âmbito da “teoria pura do direito internacional”. Como se disse, um dos postulados de toda teoria das normas internacionais que queira figurar como objeto de uma ciência do direito deve ser (ou é) a identidade entre direito estadual e direito internacional. Dessa hipótese monista Kelsen fazia seguir duas variáveis: o monismo com primazia do direito estadual e o monismo com primazia do direito internacional. Para ambas é fundamental o conceito de soberania. Para a primeira variável, a norma fundamental da ordem jurídica estadual dá o fundamento de validade da ordem jurídica internacional, o que

<sup>374</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general del Estado*, p. 139.

<sup>375</sup> BOBBIO, Norberto. “Do poder ao direito e vice-versa”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 210.

<sup>376</sup> BOBBIO, Norberto. “Do poder ao direito e vice-versa”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 211.

<sup>377</sup> BOBBIO, Norberto. “Kelsen e o problema do poder”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 157.

<sup>378</sup> BOBBIO, Norberto. “Kelsen e o poder jurídico”. In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*, p. 191.

significa tomar como ponto de partida a soberania do Estado, isto é, a propriedade de a norma fundamental da ordem jurídica estadual não depender da norma fundamental de nenhuma outra ordem jurídica. De fato, Kelsen afirma: “Essa soberania do Estado é o fator decisivo para a admissão do primado da ordem jurídica estadual”<sup>379</sup>. Para a segunda variável, a norma fundamental da ordem jurídica internacional dá o fundamento de validade da ordem jurídica estadual, o que significa tomar como ponto de partida a soberania da comunidade internacional, assim entendida a propriedade de a norma fundamental da ordem jurídica internacional não depender da norma fundamental de nenhuma outra ordem jurídica. Daí Kelsen afirmar que, desse ponto de vista, a soberania do Estado (no sentido já comentado) desaparece, podendo se considerar como soberana apenas a ordem jurídica internacional<sup>380</sup>. Vale lembrar que Kelsen se abstém de escolher entre uma ou outra variável, por considerá-las ambas defensáveis do ponto de vista racional; qualquer escolha, portanto, iria além da capacidade da razão (que só se presta a descrever, não a prescrever), constituindo-se, portanto, em uma preferência axiológica, política ou emocional. Mas é inegável que, se Kelsen se recusa a escolher uma ou outra, em ambas conferiu uma posição de destaque ao conceito de soberania.

---

<sup>379</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 372.

<sup>380</sup> KELSEN, Hans. *TPD*, p. 376.



## 4 O PROBLEMA DA SOBERANIA EM MICHEL FOUCAULT

No capítulo anterior, mostraram-se os elementos que pautaram a crítica da soberania em Hans Kelsen. Viu-se que, para Kelsen, uma ciência do direito moderna não pode, em virtude de suas necessidades metodológicas específicas, operar com um conceito de soberania que a defina como um poder de fato que, por ser magno, seria a razão da validade e da inteligibilidade do direito. Por outro lado, demonstrou-se que Kelsen admite que uma ciência do direito moderna empregue um conceito de soberania, desde que este a defina como a propriedade de uma ordem jurídica ser válida *de per se*.

Neste capítulo, será examinada a crítica do conceito de soberania do ponto de vista da analítica do poder, tal como proposta por Michel Foucault. Como no capítulo anterior, será visto que, baseado em suas demandas metodológicas (as quais, por sua vez, se assentam em uma realidade histórica específica), Foucault rejeita um determinado conceito de soberania (a saber, a soberania como modelo de análise das relações de poder), mas admite a possibilidade de uma análise das relações de poder modernas que opere com o conceito de soberania, contanto que ele a defina como uma prática de poder entre outras.

### 4.1 PENSAR DIFERENTEMENTE

A maneira mais segura de corromper um jovem é estimulá-lo a ter em maior estima aqueles que pensam igual a ele do que aqueles que pensam diferentemente.

Friedrich Nietzsche. *Aurora*, §297

O segundo volume da *História da sexualidade* foi publicado em 1984 – oito anos após o primeiro, e com uma proposta substancialmente diferente (embora não se possa falar em uma descontinuidade absoluta). Com efeito, se em *A vontade de saber* se tratava de mostrar como a instalação de um tipo específico de poder no Ocidente resultou na multiplicação dos discursos sobre o sexo no século XIX, *O uso dos prazeres* tratava “dos

modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais”<sup>381</sup>, detendo-se especificamente na problematização da atividade sexual por filósofos e médicos da Grécia clássica, século IV a.C. Sobre o motivo pelo qual deslocou o foco de sua pesquisa, Foucault escreve: “É a curiosidade”. Mas não qualquer curiosidade. A curiosidade que move Foucault é aquela que “permite separar-se de si mesmo”, que assegura “o descaminho daquele que conhece”. É a curiosidade que inspira “a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê”<sup>382</sup>. Nesse sentido, é a curiosidade própria do filósofo. Porque

o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?<sup>383</sup>

Curiosidade: palavra que evoca “uma prontidão a achar estranho e singular o que nos entorna; uma certa determinação a nos desfazer de nossas familiaridades e a olhar diferentemente as mesmas coisas”<sup>384</sup>. Filosofia: “todo o trabalho que se faz para pensar diferentemente, para fazer outra coisa, para se tornar diferente do que se é”<sup>385</sup>.

A história tem um papel fundamental para essa curiosidade que separa de si mesmo e essa atividade filosófica de crítica do pensamento. Mas não qualquer história. A história que desfaz todas as familiaridades e que permite pensar diferentemente é uma “história do pensamento”.

“Pensamento” não é “ideia” nem “representação”, mas a condição para que uma maneira de ser, de pensar ou de reagir seja constituída como objeto e refletida como problema<sup>386</sup>. É o que instaura uma relação de sujeito e de objeto. É, enfim, “aquilo que instaura, em diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso”<sup>387</sup>. “Jogos do verdadeiro e do falso”, ou “jogos de verdade” (*jeux de vérité*), são “as regras segundo as

<sup>381</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*, p. 9. Doravante, *HS2*.

<sup>382</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 13.

<sup>383</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 13.

<sup>384</sup> FOUCAULT, Michel. "Le philosophe masqué". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, p. 108. Doravante, *DE4*.

<sup>385</sup> FOUCAULT, Michel. "Le philosophe masqué". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 110.

<sup>386</sup> [O pensamento é sobretudo] aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, de tomá-la como objeto de pensamento e de interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual se separa dele, pelo qual ele é constituído como objeto e refletido como problema. FOUCAULT, Michel. "Polemique, politique et problématisations". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 597.

<sup>387</sup> FOUCAULT, Michel. "Préface à l'’Histoire de la Sexualité’. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 579.

quais, a propósito de certas coisas, o que um sujeito pode dizer é inscrito na questão do verdadeiro e do falso”<sup>388</sup>.

Dessa maneira, uma história do pensamento não é uma história dos comportamentos nem uma história das ideias. É uma “história das problematizações” e uma “história da verdade”.

A história do pensamento é uma história das problematizações. Problematizar não é representar um objeto preexistente, tampouco criar, pelo discurso, um objeto que não existe. Problematizar é, precisamente, introduzir, mediante determinadas condições, “qualquer coisa no jogo do verdadeiro e do falso”<sup>389</sup>. Dessa forma é que uma história das problematizações é uma história das condições pelas quais se constituem problemas<sup>390</sup>, uma história das condições pelas quais o ser é oferecido para ser pensado em uma reflexão moral, um conhecimento científico, uma análise política etc<sup>391</sup>.

A história do pensamento é uma “história da verdade”. “Verdade” não é o “conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”, mas sim “o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”<sup>392</sup>. Para que uma proposição seja considerada verdadeira ou falsa, ela deve antes se encontrar “no verdadeiro”, ou seja, deve preencher as regras dos jogos de verdade para poder pertencer ao conjunto de proposições verdadeiras ou falsas<sup>393</sup>. Uma história da verdade se dedica a estudar essas regras: é uma história que “não seria aquela

<sup>388</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 632.

<sup>389</sup> FOUCAULT, Michel. "Le souci de la vérité". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 670.

<sup>390</sup> Ao pretender fazer uma história das problematizações, a filosofia de Foucault parece se aproximar da sociologia de Pierre Bourdieu. Em *O poder simbólico*, Bourdieu afirma que “cada sociedade, em cada momento, elabora um corpo de problemas sociais tidos por legítimos, dignos de serem discutidos, públicos, por vezes oficializados”, e que seria possível fazer uma “história social da emergência desses problemas, de sua constituição progressiva”. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, p. 35-37.

<sup>391</sup> Carol Bacchi, baseando-se em alguns textos dos *Dits et écrits* e em um artigo de Roger Deacon, afirma que Foucault emprega o termo “problematização” de duas formas. Primeiro, para descrever seu método particular de análise. Nesse caso, problematização é o método pelo qual não se busca uma resposta correta para uma questão, mas sim se examina como se questiona, se analisa, se classifica e se regula em épocas e circunstâncias específicas. Segundo, para se referir a um “processo histórico de produção de objetos para o pensamento”. Nesse segundo sentido, problematização é um processo que inclui como e por que certas coisas se tornam problemas e como elas são moldadas como objetos para o pensamento. BACCHI, Carol. "Why study problematizations? Making politics visible". In: *Open journal of political science*, p. 1; DEACON, Roger. "Theory as practice: Foucault's concept of problematization". In: *Telos*, p. 127.

<sup>392</sup> FOUCAULT, Michel. "Entretien avec Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*, vol. 3, p. 159. Doravante, *DE3*.

<sup>393</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, p. 33-34. BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault*, p. 30.

daquilo que pode haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’<sup>394</sup>.

Um exemplo. A propósito da sexualidade, Foucault afirma, em *A vontade de saber*:

O importante é que o sexo não tenha sido somente questão de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdadeiro e de falso, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida, enfim, que o sexo tenha sido constituído como um objeto de verdade [*enjeu de vérité*]<sup>395</sup>.

A mesma ideia retorna em um texto de 1977: a questão da *História da sexualidade* não é a “história do comportamento sexual nas sociedades ocidentais”, mas “como esses comportamentos se tornaram objetos de saber”<sup>396</sup>.

Em um texto de 1984, as regras que compõem os jogos de verdade são classificadas em dois grupos: “modos de subjetivação” e “modos de objetivação”<sup>397</sup>. As regras do primeiro grupo determinam “o que deve ser o sujeito, a qual condição ele está submetido, qual estatuto ele deve ter, que posição ele deve ocupar no real ou no imaginário, para se tornar sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento”. As regras do segundo grupo determinam “a quais condições qualquer coisa pode se tornar um objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a conhecer, a qual procedimento de divisão ela pôde ser submetida”. A história do pensamento aparece, assim, como “uma análise das condições nas quais são formadas ou modificadas certas relações de sujeito e objeto”<sup>398</sup>.

Mas nem qualquer relação de sujeito e objeto interessa para Foucault. Sua história do pensamento quer analisar somente aquelas relações em que o próprio sujeito aparece como objeto. Quer mostrar como se problematizou o sujeito, como o sujeito foi constituído como objeto e refletido como problema, como foi introduzido nas regras do verdadeiro e do falso: como “o próprio sujeito é posto como objeto de saber possível”<sup>399</sup>, “quais são os processos de subjetivação e de objetivação que fazem com que o sujeito possa se tornar, enquanto sujeito, objeto de conhecimento”, como são formados jogos de verdade diversos através dos

<sup>394</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 12-13.

<sup>395</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité 1: La Volonté de Savoir*, p. 76. Doravante, *HS1*.

<sup>396</sup> FOUCAULT, Michel. "Sexualité et vérité". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 136-137.

<sup>397</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 632.

<sup>398</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 632.

<sup>399</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 633.

quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento. Em suma, como puderam se formar os saberes do homem ou ciências humanas.

Pode-se dizer, seguindo Roberto Machado, que, se a história do pensamento, tal como Foucault a descreve, tende a se aproximar da tradição epistemológica francesa, na medida em que elege a história como instrumento privilegiado de análise do conhecimento, dela se afasta em muitos pontos. Um deles é exatamente o centro das análises: enquanto Gaston Bachelard se interessou pela física e pela química, Alexandre Koyré pela física e pela astronomia, Jean Cavallès pela matemática e Georges Canguilhem pela biologia, pela anatomia e pela fisiologia, Foucault se interessa pelo homem, pelos discursos que dele se puderam fazer na medicina clínica, na psiquiatria, na pedagogia, na criminologia, na economia política<sup>400</sup>.

Daí as questões que orientam toda a produção intelectual de Foucault: como o louco, o doente, o falante, o trabalhador, o vivente e o criminoso puderam ser constituídos como objeto e problema para certos saberes que se desenvolveram a partir dos séculos XVII e XIX, a saber, a psiquiatria, a medicina clínica, as ciências humanas, a criminologia? Como o sujeito pôde se tornar objeto e problema para si mesmo no cristianismo primitivo e na moral sexual da Antiguidade greco-latina?

A história do pensamento que Foucault deseja fazer é a história da problematização do sujeito, isto é, a história das formas como o sujeito pôde se tornar um problema a propósito do qual se pode dizer uma verdade. Duas observações devem ser feitas sobre esse plano geral: a questão das práticas, ou a história do pensamento como “arqueologia” e “genealogia”; a questão da atualidade, ou a história do pensamento como “diagnóstico do presente” e como “ontologia histórica de nós mesmos”.

Para compreender a importância da ideia de prática para Foucault, considere-se o conceito de sujeito. É claro que a história do pensamento, ao definir seu plano nos termos descritos, precisou de um conceito de sujeito diferente (e mesmo o inverso) daquele que oferecia certa tradição da epistemologia e da história do conhecimento, de Descartes a Husserl. Com efeito, à diferença da substância cartesiana e do constituinte husserliano, o sujeito, desde a perspectiva de uma história do pensamento, é “uma realidade histórica e cultural”<sup>401</sup>. Nessa condição, ele está atrelado a um regime discursivo (a um “arquivo”) e a

<sup>400</sup> MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*, p. 7-12.

<sup>401</sup> FOUCAULT, Michel. "Sexualité et solitude". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 170.

uma rede de instituições (asilos, prisões, escolas) que o sujeitam (a certo poder) e o objetivam (para certo saber). Daí que uma história das problematizações do sujeito, que deve dar conta da constituição das relações de sujeito e de objeto nas quais o próprio sujeito figura como objeto, deve interrogar a discursividade e a institucionalidade nas quais ele está enredado, e que o constituem como problema a ser pensado. Saber como o sujeito foi inserido nas regras do dizer verdadeiro ou falso passa pelo estudo do arquivo e das instituições aos quais ele, sujeito, está ligado. A história das problematizações do sujeito deve interrogar as relações de saber e de poder que o constituem histórica e culturalmente, e para esse fim ela recorre à “arqueologia” e à “genealogia”.

Interrogar o saber e o poder é interrogar uma prática. Em uma história do pensamento, a constituição do sujeito como objeto e problema é explicada não do lado de um sujeito transcendental capaz de dar conta daquilo que pode ser oferecido como objeto para um saber, mas do lado das práticas.

As práticas constituem o domínio de análise de Foucault<sup>402</sup>. Tomando como referência o texto *Foucault* (1984), por exemplo, práticas são “ao mesmo tempo um modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto”<sup>403</sup>. Nesse sentido, práticas são “um conjunto de maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos refletidas” através das quais se constituem o real e o sujeito, isto é, aquilo que pode ser conhecido e quem pode conhecê-lo e, eventualmente, modificá-lo<sup>404</sup>.

Já o texto *Que são as Luzes*, também de 1984, oferece uma ideia do que significa estudar uma prática. Em primeiro lugar, é analisar o que os homens fazem e a maneira como o fazem, em dois aspectos: o “aspecto tecnológico”, ou seja, as “formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer”, e sua “vertente estratégica”, isto é, “a liberdade com a qual eles [os homens] agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que fazem os outros, modificando até certo ponto as regras do jogo”. Em segundo lugar, implica analisar, em sua especificidade e em seu entrelaçamento, três eixos: o saber (práticas discursivas ou “episteme”), o poder (práticas sociais ou “dispositivo”) e a ética (práticas de si ou “artes da existência”). De passagem, lembre-se do conceito de “experiência” para Foucault: “correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de

---

<sup>402</sup> CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*, p. 336. Verbetes “prática”.

<sup>403</sup> FOUCAULT, Michel. “Foucault”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 635.

<sup>404</sup> FOUCAULT, Michel. “Foucault”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 635.

subjetividade”<sup>405</sup>. Desse ponto de vista, o estudo das práticas não deixa de ser o estudo de uma experiência (da sexualidade, por exemplo)<sup>406</sup>. Por fim, em terceiro lugar, é sempre estudar “figuras históricas determinadas”, as quais, ainda que apresentem um caráter recorrente, não podem ser inseridas em uma “continuidade meta-histórica”<sup>407</sup>, como o progresso da razão (Roberto Machado afirma que o projeto de Foucault se distancia da tradição epistemológica francesa também na medida em que “realiza uma história dos saberes de onde desaparece qualquer traço de uma história do progresso da razão”<sup>408</sup>. A primazia que Foucault reconhece às práticas contribui certamente para esse desaparecimento).

Uma passagem do Curso de 1978-1979 pode servir de exemplo. Avaliando suas pesquisas anteriores, Foucault afirma: em trabalhos como *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, tratava-se de mostrar como “toda uma série de práticas [...] pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade etc.) se tornasse, porém, uma coisa”<sup>409</sup>. Em outras palavras, não se estudavam as coisas em si, mas um conjunto de práticas que inscreve no real algo que, em si, não existe<sup>410</sup>. Por outras palavras, conforme o preciso comentário de Paul Veyne: “Não há coisas: só há práticas”<sup>411</sup>. Práticas que, como afirma Philippe Chevallier, “não demandam nenhum desvio pela consciência ou pela representação de um sujeito para serem efetivas e eficazes”<sup>412</sup>.

Outro exemplo: o que inscreve o doente no real, o que o torna suscetível de se tornar objeto da medicina clínica, é o que dele se fez concretamente, e como se fez: as instituições

<sup>405</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 9.

<sup>406</sup> Edgardo Castro observa que, tomado o termo “experiência” como “o que pode produzir-se a partir da relação entre um sujeito e um objeto”, as práticas e os discursos não são experiências, “posto que são eles os que fazem possíveis os sujeitos e os objetos”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*, p. 34.

<sup>407</sup> FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce que les Lumières”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 576-577.

<sup>408</sup> MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*, p. 9.

<sup>409</sup> FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France, 1978-1979*, p. 26. Doravante: *NB*.

<sup>410</sup> FOUCAULT, Michel. *NB*, p. 27. SENELLART, Michel. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, *O governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980*, p. 315.

<sup>411</sup> VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história”. In: \_\_\_\_\_. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, p. 264. É oportuno citar outras afirmações do historiador francês: “O objeto não é senão o correlato da prática”; “Não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas”; “Esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos”; “os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos”; “Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito”. VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história”. In: \_\_\_\_\_. *Como se escreve a história*, p. 250, 256, 243, 249, 257.

<sup>412</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 10.

nas quais foi inserido, os tratamentos aos quais foi submetido. Em *Vigiar e punir*, Foucault procurava mostrar uma transformação do hospital a partir da segunda metade do século XVIII: antes simples lugar onde ocorriam operações terapêuticas, o hospital passa a ser, em sua materialidade mesma, um operador terapêutico, que age sobre aqueles que abriga, sujeitando-os a um poder e objetivando-os para um saber. A simples arquitetura do hospital insere o sujeito em um jogo do verdadeiro e do falso: “As pedras podem tornar cognoscível”<sup>413</sup>. Assim, uma história da problematização do doente passaria pela análise da arquitetura do hospital, entendida como prática. Outros exemplos em que práticas inscrevem sujeitos no real e no verdadeiro podem ser procurados no lado da criminologia (normalizações disciplinares que constituem o sujeito criminoso) e da ética (exercícios espirituais que constituem o sujeito moral).

De maneira esquemática, pode-se assinalar o papel das práticas no interior do pensamento de Foucault a partir de uma breve comparação do filósofo com Immanuel Kant. Se, para este, a estrutura do sujeito torna possível a experiência, para aquele as práticas instauram relações de sujeito e de objeto e, portanto, tornam possível a experiência. Kant faz o olhar passar das coisas para o sujeito; Foucault faz o olhar passar do sujeito para as práticas. Kant se preocupa com o modo *a priori* de conhecer os objetos. Foucault se preocupa com os modos históricos de pensar e de fazer que permitem a um sujeito conhecer um objeto. Finalmente, para Kant, as categorias do entendimento concedem objetividade ao fenômeno; para Foucault, as práticas criam objetividade.

Segunda observação a fazer: a questão da atualidade, ou a história do pensamento como “diagnóstico do presente”. Um “diagnóstico”, isto é, não um juízo de valor, que afirma o que deve ser, mas um juízo de fato, que afirma o que é. Ou melhor – porque é um diagnóstico do “presente” –, um juízo que afirma o que está acontecendo. A filosofia de Foucault, esse trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, tem a “obsessão da atualidade”<sup>414</sup>. Preocupa-se com o hoje: o que se passa em torno de nós, o que nós somos, o que acontece com o mundo. Como se elevar à eternidade (questão metafísica), como retornar ao passado (questão historiográfico-metodológica), como corrigir o presente (questão ético-política) são questões que não lhe interessam. Não quer descobrir o que está escondido (as essências, o passado, as soluções), mas “tornar visível o que precisamente é

---

<sup>413</sup> FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, p. 203. Doravante, *SP*.

<sup>414</sup> FOUCAULT, Michel. "Le monde est un grand asile". In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*, vol. 1, p. 1302. Doravante, *DEI*.



visível”. Quer fazer ver não as essências, não o passado, não as soluções, mas “o que vemos”<sup>415</sup>. O comentário de Edgardo Castro é preciso: “Como foi possível o que é” é a grande pergunta foucaultiana<sup>416</sup>.

Em um diagnóstico do presente, trata-se de identificar, como diz Frédéric Gros, “os movimentos, as forças que não conhecemos e que, não obstante, atravessam nosso presente”; de diagnosticar “as forças que constituem nossa atualidade e que ainda a movimentam”<sup>417</sup>. A filosofia não é contemplação nem ciência, é “uma espécie de jornalismo radical”<sup>418</sup>. E é por isso que ela precisa de uma história do pensamento. Pois a história do pensamento fornece justamente uma chave para diagnosticar o presente. Ao investigar as problematizações do sujeito, ao discernir (*diagnósis*) os jogos de verdade, o regime discursivo e a rede de instituições, as relações de saber e de poder nos quais ele foi enredado, a história do pensamento fornece uma maneira de “ver o visível”, de ver o que está acontecendo em torno de nós. Um exemplo entre muitos: em um texto de 1979, Foucault escreve, a propósito de alguns textos da Grécia clássica: “Se insisto nesses textos antigos, é que [...] eles cobrem a história ocidental em sua totalidade, e são ainda da mais alta importância para a sociedade contemporânea”<sup>419</sup>.

Sobretudo, a história do pensamento, enquanto diagnóstico do presente, fornece uma maneira de ver o que está acontecendo conosco: o que somos, o que pensamos, o que fazemos; que relações de poder e de saber nos enredam atualmente. E, nesse sentido, ela torna possível uma “ontologia histórica de nós mesmos”, uma “crítica permanente de nosso ser histórico”<sup>420</sup>.

Foucault define essa crítica como uma “atitude”, uma “atitude de modernidade”, mais precisamente como um *ethos* filosófico inaugurado pelo Iluminismo, especificamente por Kant<sup>421</sup>. O que é a ontologia histórica de nós mesmos? Em primeiro lugar, não é uma certa modalidade de conhecimento apenas, é uma certa maneira de ser<sup>422</sup>: é uma prática, uma atividade, um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos. Através da “análise de nós

<sup>415</sup> FOUCAULT, Michel. "La philosophie analytique de la politique". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 540-541.

<sup>416</sup> CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*, p. 18.

<sup>417</sup> GROS, Frédéric. "Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_ (org.) *Foucault, a coragem da verdade*, p. 16.

<sup>418</sup> FOUCAULT, Michel. "Le monde est un grand asile". In: \_\_\_\_\_. *DE1*, p. 1302.

<sup>419</sup> FOUCAULT, Michel. "Omnes et singulatim". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 144.

<sup>420</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 571, 574.

<sup>421</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 571 e ss.

<sup>422</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir e la bataille*, p. 25.

mesmos enquanto seres historicamente determinados”<sup>423</sup>, ela nos faz ver os “acontecimentos que nos levaram a nos constituir, a nos reconhecer como sujeitos daquilo que fazemos, pensamos, dizemos”, e, assim, nos permite interrogar, “naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a obrigações arbitrárias”<sup>424</sup>. Em segundo lugar, é uma prática de si sobre si que visa não apenas a um conhecimento de si, mas a uma transformação de si. A ontologia crítica de nós mesmos deduz “da contingência que nos fez ser o que nós somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos”<sup>425</sup>. Seu objetivo, enfim, é nos conduzir a ser, fazer e pensar diferentemente. Por isso ela é chamada também de “crítica prática na forma da ultrapassagem possível”.

Foucault é coerente, portanto, quando, na introdução a *O uso dos prazeres*, após dizer que a atividade filosófica é a tentativa de saber até onde e de que maneira seria possível pensar diferentemente, define a filosofia como um “ensaio” e como uma “ascese”: “O ‘ensaio’ – que se deve entender como prova modificadora de si mesmo [...] é o corpo vivo da filosofia, ao menos se ela ainda for [...] uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento”<sup>426</sup>. É que há, na filosofia, algo da ontologia histórica de nós mesmos.

Philippe Chevallier faz apontamentos interessantes sobre esse assunto. Ele salienta que a ontologia de Foucault não é, estritamente falando, uma *ontos logia*, uma “ciência do ser”. Ela não enuncia “as condições de acesso ao verdadeiro nas formas do universal e do intemporal”<sup>427</sup>. Ela não enuncia o que é o homem. Ela enuncia o que nós somos hoje. Para a ontologia de Foucault, “‘que somos nós?’ e ‘que somos nós *hoje?*’ são uma e mesma questão”<sup>428</sup>. É precisamente isso o que Foucault afirma, em uma entrevista de 1977:

[...] eu diria que a questão da filosofia por muito tempo foi: “neste mundo onde tudo perece, o que é que não passa? O que somos nós, nós que devemos morrer, em relação àquilo que não passa?” Parece-me que, desde o século XIX, a filosofia não parou de se aproximar da questão: “o que é que se passa atualmente, e o que somos nós, nós que não somos talvez nada mais e nada menos do que aquilo que se passa atualmente?” A questão da filosofia, é a questão deste presente que é nós mesmos<sup>429</sup>.

<sup>423</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 572.

<sup>424</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 574.

<sup>425</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 574.

<sup>426</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 15.

<sup>427</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 679 e ss.

<sup>428</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 27. Grifo no original.

<sup>429</sup> FOUCAULT, Michel. "Non au sexe roi". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 265-266.

Talvez se possa dizer que a ontologia de nós mesmos é uma ciência do ser determinado, e não do puro ser. Chevallier observa, ainda, que essa ontologia passa necessariamente pela ideia de “governo”. Porque o ser do homem “não é definido pela consciência, mas pelo governo”<sup>430</sup>. O homem é um ser que governa e é governado: “Para Foucault, o ser humano é esse ser que se governa a si próprio e governa os outros”<sup>431</sup>. Portanto, a ontologia crítica de nós mesmos deve mostrar como o governo de si e o governo dos outros dão forma àquilo que nós somos hoje.

Já se pode perceber como a história do pensamento ocupa uma posição importante naquele trabalho filosófico de pensar diferentemente do que se pensa. É ela que, seguindo o plano geral de uma história das problematizações do sujeito, isto é, de uma história das maneiras que permitiram ao sujeito ser pensado: (1) interroga as práticas que o constituíram e que ainda o enredam; (2) nos permite ver o que constitui a nossa atualidade, em particular o que nos constitui, o que nos levou a ser o que somos, fazemos e pensamos hoje; (3) avalia até onde e de que maneira seria possível a nós nos transformarmos, em busca de formas de ser, de fazer e de pensar diferentemente.

Por fim, é necessário observar ainda o seguinte. A história do pensamento se opõe, por definição, a tudo aquilo que serve de legitimação do que se pensa. O que significa que, se ela nos conduz a pensar diferentemente do que pensamos, não é nunca para nos levar a um estado em que nosso pensamento possa finalmente se reconciliar consigo mesmo. “Sacralizar o presente seria perdê-lo.”<sup>432</sup> Essa afirmação de Chevallier pode ser reforçada pelo comentário de Judith Revel:

O verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à ideia de uma busca metódica da “solução”: a tarefa da filosofia não é resolver [...], mas “problematizar”, não reformar, mas instaurar uma distância crítica, permitir o “abandono”, reencontrar os problemas<sup>433</sup>.

A interpretação de Revel e Chevallier tem fundamento. Considere-se, por exemplo, o que escreve Foucault ao final do prefácio de *As palavras e as coisas*:

<sup>430</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 30.

<sup>431</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 30.

<sup>432</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 27.

<sup>433</sup> Como escreve Revel: “O verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à ideia de uma busca metódica da ‘solução’: a tarefa da filosofia não é resolver [...] mas ‘problematizar’, não reformar mas instaurar uma distância crítica, de permitir o ‘abandono’, de reencontrar os problemas”. REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*, p. 51. Verbete “problématisation”.

Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos<sup>434</sup>.

A história do pensamento busca precisamente inquietar o “nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel”. Busca tornar visível aquilo que, embora presente, não víamos: seus desníveis, suas rupturas, suas instabilidades, suas falhas. Até que, finalmente, esse solo em que estamos, seja ele qual for, desvaneça – “como, na orla do mar, um rosto de areia”<sup>435</sup>.

Isso naturalmente coloca a história do pensamento em rota de colisão com tudo o que possa representar legitimação, síntese, reconciliação. Esse conflito pode ser ilustrado com dois exemplos: o contraste entre “genealogia” e “história tradicional” em *Nietzsche, a genealogia, a história*; o contraste entre “Iluminismo” e “humanismo” em *Que são as Luzes?*.

Em *Nietzsche, a genealogia, a história*, Foucault propõe uma leitura de Nietzsche em que distingue a “genealogia” da “história tradicional”. Esta última, o filósofo afirma, “reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico”<sup>436</sup>. Repousa sobre o postulado metafísico de uma “verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si”<sup>437</sup>. Daí por que se desdobra facilmente nas “três modalidades platônicas da história”: a história-reminiscência ou reconhecimento, a história-continuidade ou tradição e a história-conhecimento<sup>438</sup>. Modalidades que diversificam, cada um a seu modo, o tema da “essência exata da coisa”, de sua “identidade primeira”, de sua “verdade”. Seu objetivo comum não é outro senão o reconhecimento: permitir a nós “nos reconhecer em todo lugar e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação”<sup>439</sup>.

Note-se, de passagem, que alguns traços dessa história tradicional já estavam presentes em *A arqueologia do saber* (1969). Naquela ocasião, Foucault se referia a uma “história contínua” que seria “o correlato indispensável à função fundadora do sujeito”<sup>440</sup>. História cuja principal função é “proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo”<sup>441</sup>.

<sup>434</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. XXII.

<sup>435</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 536.

<sup>436</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1014.

<sup>437</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1014.

<sup>438</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1020-1021.

<sup>439</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1014.

<sup>440</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p. 15.

<sup>441</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p. 15.

Se a história tradicional procura para si um ponto de apoio fora do tempo (a verdade, a essência, o sujeito), a genealogia, por outro lado, “reintroduz no devir tudo aquilo que se havia crido imortal no homem”<sup>442</sup>. Escapa à metafísica na medida em que não se apoia em nenhum absoluto, nenhum universal, nenhuma constância. Não procura, nas coisas, a unidade (de uma verdade, de uma essência ou de um sujeito), mas, ao contrário, divide: “distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens”. Espécie de “olhar dissociador” capaz de apagar unidades (unidade de sentido, de função, de significação), introduz a descontinuidade na história. Foucault distingue três usos da genealogia, que diversificam o tema da descontinuidade e que se opõem àquelas três modalidades platônicas em que se desdobra a história tradicional: o “uso paródico e destruidor da realidade”, o “uso dissociativo e destruidor da identidade” e o “uso sacrificial e destruidor da verdade”<sup>443</sup>. O saber genealógico não é feito para conhecer, mas para cortar<sup>444</sup>; o olhar genealógico, como o olhar médico, é “por essência desmistificador”<sup>445</sup>; “história não é memória”<sup>446</sup>.

Em *Que são as Luzes?*, Foucault opõe “Iluminismo” e “humanismo”, e não é difícil entender por quê. O humanismo, segundo o filósofo, é um conjunto de temas que, apoiando-se em certas concepções do homem tomadas da religião, das ciências, da política, tem como função “colorir e justificar” essas mesmas concepções “às quais ele foi certamente obrigado a recorrer”<sup>447</sup>. O Iluminismo não reforça uma determinada concepção de homem, mas, bem ao contrário, introduz “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”<sup>448</sup>.

Não há dúvidas de que, considerando os exemplos propostos, a história do pensamento deve ser colocada do lado da genealogia e do Iluminismo. Do lado da genealogia: a história do pensamento, partindo da premissa de que o real e o sujeito são constituídos por práticas historicamente determinadas, e dedicando-se, na sequência, à descrição arqueológica e genealógica dessas práticas, se afasta das modalidades platônicas da história, que variam os temas da continuidade e dos universais. Do lado do Iluminismo: a história do pensamento, enquanto ontologia histórica de nós mesmos, mostra o que há de

<sup>442</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DE1*, p. 1015.

<sup>443</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DE1*, p. 1020-1021.

<sup>444</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DE1*, p. 1016.

<sup>445</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*, p. 138.

<sup>446</sup> FOUCAULT, Michel. "L'asile illimité". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 272.

<sup>447</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 573.

<sup>448</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 573.

contingente nas concepções de homem, convidando-nos a ser diferentemente, a nos criar permanentemente.

Edgardo Castro lembra que, para a contracapa da edição francesa de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, Foucault elegeu uma afirmação de René Char, poeta surrealista francês: “A história dos homens é a longa sucessão de sinônimos de um mesmo vocábulo. Contradizê-lo é um dever”<sup>449</sup>. Faz sentido: de certa maneira, a história do pensamento é a resposta de Foucault a esse imperativo.

## 4.2 A SOBERANIA, OU O QUE O PENSAMENTO POLÍTICO PENSA SILENCIOSAMENTE

### 4.2.1 História do pensamento e práticas de poder

Como se sabe, o tema do “poder” e das “relações de poder” só foi considerado por Foucault a partir de 1970. Pode-se talvez afirmar que esse tema já estava presente nos textos anteriores do filósofo, mas então ocupava um lugar secundário, complementar: em *Arqueologia do saber*, por exemplo, incide no tema das “formações não-discursivas”.

De um modo geral, Foucault busca no “poder” uma ferramenta capaz de explicar a formação dos saberes, especificamente dos saberes sobre o sujeito. Se confere ao “poder” um lugar de destaque em suas pesquisas, é porque quer estudar a formação dos discursos sobre o homem, ciente de que, de um lado, as “ciências humanas” não fornecem sua própria inteligibilidade e, de outro, que essa inteligibilidade não deve ser buscada apenas em um sistema de regras de formação (a *epistême*), mas em um conjunto mais amplo de práticas organizadas e organizadoras (o “dispositivo”)<sup>450</sup>. Um bom exemplo dessa mudança de perspectiva se encontra no Curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, considerado a continuação do livro *História da loucura na Idade Clássica* (primeira edição em 1961).

<sup>449</sup> CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*, p. 150.

<sup>450</sup> DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 136-137. Veja-se também: FOUCAULT, Michel. “Le jeu de Michel Foucault”. In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 299, onde o dispositivo é definido como a rede que se pode estabelecer entre o dito e o não dito, isto é: discursos, instituições, arquiteturas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.

Discorrendo sobre os deslocamentos que o curso promovia em relação ao livro, Foucault afirma: se *História da loucura* era dedicada sobretudo a uma “análise das representações”, ou seja, “da imagem que se fazia da loucura nos séculos XVII e XVIII, o medo que ela suscitava, o saber que dela se formava”, o Curso propunha analisar “em que medida um dispositivo de poder pode ser produtor de um certo número de enunciados, de discursos e, por consequência, de todas as formas de representações”<sup>451</sup>.

Dessa forma, não se pode esquecer que, se Foucault analisa o “poder”, ele o faz com um objetivo bem definido: estudar a “efetiva formação dos discursos pelas práticas não discursivas”<sup>452</sup>; explicar a existência e as transformações dos saberes “situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político”<sup>453</sup>; enfatizar os “mecanismos de poder implicados na constituição das práticas discursivas”, assumindo que “as práticas discursivas não são independentes das práticas de poder, ao contrário, são constituídas por estas”<sup>454</sup>. Trata-se de mostrar que o poder pode se apresentar como uma ferramenta capaz de explicar a formação e a transformação das ciências do homem, considerando desde o nível microscópico (o corpo, a subjetividade) até o nível macroscópico (o governo dos homens que se apresenta como exercício de uma soberania política); que as relações de poder podem explicar a formação dos saberes do homem, considerado isoladamente (antropologia, psicologia, criminologia, medicina clínica) ou coletivamente (estatística, sociologia, geografia humana, saúde pública, economia política). Daí, por exemplo, uma questão como a seguinte, em que está bem evidenciada a pretensão de Foucault de descobrir uma relação entre o poder e a história do pensamento: “Como esse investimento do poder, essas táticas e estratégias do poder podem dar lugar a afirmações, negações, experiências, teorias, em suma, a todo um jogo da verdade?”<sup>455</sup>.

Diante desse ponto de partida, pode-se supor que, se Foucault se interessa pelo poder, nem qualquer noção de poder é capaz de interessá-lo. Considerando suas próprias demandas, Foucault deve interrogar o poder a partir de uma perspectiva bem específica. De fato, se a história do pensamento é a história das problematizações do sujeito através das práticas, o

---

<sup>451</sup> FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, p. 14. Doravante, *PP*.

<sup>452</sup> DREYFUS, Hubert.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 140.

<sup>453</sup> MACHADO, Roberto. "Por uma genealogia do poder". In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* (org. Roberto Machado), p. 11-12.

<sup>454</sup> FONSECA, Marcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*, p. 62-63.

<sup>455</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 15.

poder deve ser interrogado ao nível das práticas. Se o poder é uma prática, se existem “práticas de poder”, elas devem poder se acomodar a certas características, que foram descritas na seção anterior a partir dos textos *Foucault* e *Que são as Luzes?*. O que são, então, práticas de poder?

Em primeiro lugar, são maneiras de fazer, mais ou menos regradas, mais ou menos refletidas, dotadas de certo caráter recorrente. A noção de “governo”, elaborada especialmente a partir do Curso de 1977-1978, pode dar conta desse requisito. Governo, isto é, a ação sobre ações possíveis, as maneiras de conduzir a conduta dos indivíduos e dos grupos; o conjunto de técnicas e procedimentos destinados a dirigir “a conduta dos indivíduos ou dos grupos”<sup>456</sup>; o poder de “afetar sob todos os aspectos”, como comenta Gilles Deleuze<sup>457</sup>. Com efeito, em 1984 Foucault precisava o que significava, para ele, uma “análise das relações de poder”<sup>458</sup>. Tal análise não se preocupa com os temas da origem do poder, de seus princípios ou limites legítimos, dos seus abusos possíveis. Sua primeira tarefa é mostrar como os homens são “governados” uns pelos outros. Quer estudar “os procedimentos e técnicas que são utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos ou em grupo”, para “formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir”<sup>459</sup>.

Em seu comentário a Foucault, Philippe Chevallier diz: “O termo ‘poder’ reúne todas as práticas que visam a estruturar o campo de condutas humanas”<sup>460</sup>. Poder é o conjunto de maneiras pelas quais os homens dirigem as condutas uns dos outros; por outras palavras, poder é o governo de todos sobre todos. Daí, em primeiro lugar, a ideia de poder como relação, e não como substância. É o que pretendem dizer afirmações como: o poder é uma “situação estratégica complexa em uma sociedade”, é a “multiplicidade das relações de força que são imanentes ao domínio onde se exercem”<sup>461</sup>, é uma “disposição tática na qual os diferentes indivíduos ocupam um lugar determinado”<sup>462</sup>. Deleuze sintetiza: “O poder é uma relação de forças”<sup>463</sup>. A ideia de poder como governo inspira também as noções de poder como “rede”, como “dispersão”, e não como “centro”, tampouco como “propriedade”. No

<sup>456</sup> FOUCAULT, Michel. "Le sujet et le pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 237; FOUCAULT, Michel. *NB*, p. 3.

<sup>457</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 84.

<sup>458</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 635.

<sup>459</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 635.

<sup>460</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille*, p. 24.

<sup>461</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 121-122.

<sup>462</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 8.

<sup>463</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 76.



Curso de 1977-1978, Foucault escrevia que não existe apenas um governo (o do Estado, por exemplo), mas vários: o governo das crianças, dos doentes, dos presos, das almas, de si mesmo<sup>464</sup>. Por conseguinte, o príncipe não é o único que governa, não é o único que “detém o poder”; governam e “o detêm” também o pedagogo, o médico, o juiz, o monge, cada indivíduo. Dessa perspectiva, fica claro que o poder não pode emanar de um centro, que o deteria como uma propriedade. Pode-se entender, então, algumas afirmações: “O poder não pertence nem a ninguém, nem, de resto, a um grupo; só há poder porque há dispersão, transmissão, rede, apoios recíprocos, diferenças de potencial, distâncias etc.”<sup>465</sup>; “[O poder] circula [...], ele nunca é localizado aqui ou lá, ele nunca está entre as mãos de alguns, ele nunca é apropriado como uma riqueza ou como um bem. O poder funciona”<sup>466</sup>. De passagem, isso pode mostrar como Foucault está distante tanto de uma tradição marxista ortodoxa quanto de uma tradição liberal estrita: pois nenhuma instituição, em especial o Estado (no marxismo), tampouco nenhum indivíduo (no liberalismo) pode dar conta das relações de poder, pela boa razão que eles mesmos estão imersos nessas relações, são formados e transformados por maneiras de dirigir condutas.

Em segundo lugar, práticas de poder são práticas de conduzir os homens que apresentam um aspecto tecnológico e um aspecto estratégico, ou seja, abrangem tanto as formas de racionalidade que organizam o governo dos homens quanto a liberdade com a qual os homens reagem a essas formas, modificando-as eventualmente. Comentando Foucault, Deleuze escreve: “A relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes”<sup>467</sup>. Em outras palavras, um poder como prática é um poder “sem fora”<sup>468</sup>, isto é, um poder para o qual a liberdade, a crítica e a resistência não representam um “outro”, um “limite”, uma “margem”, um “exterior”, algo que deva ser reduzido. Logo, um poder que não se confunde nem com a violência, nem com a dominação absoluta. As relações de poder abrangem a estratégia, isto é, a “liberdade”, assim entendido um “campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer”<sup>469</sup>. Daí algumas afirmações fundamentais: “Lá onde as determinações estão saturadas, não há relação de

<sup>464</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, p. 91-93. Doravante, *STP*.

<sup>465</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 6.

<sup>466</sup> FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 26. Doravante, *DS*.

<sup>467</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 37.

<sup>468</sup> CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*, p. 13.

<sup>469</sup> FOUCAULT, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 289.

poder”<sup>470</sup>; “O poder se exerce em rede e, sobre essa rede, não apenas os indivíduos circulam, mas eles estão sempre em posição de suportar e também de exercer esse poder”<sup>471</sup>; “Lá onde há poder, há resistência”<sup>472</sup>. Essa noção de poder que compreende um aspecto tecnológico e um aspecto estratégico aparece em vários momentos, com mais ou menos nitidez: nas referências ao poder como “luta”, “guerra”, “batalha”; no interesse de Foucault pelas “contra-condutas” pastorais protestantes no Curso de 1977-1978; na discussão sobre as “artes de não ser governado” em *O que é a crítica?* (1978)<sup>473</sup>, e sobre a relação “agônica”, e não antagonica, entre o poder e a liberdade em *O sujeito e o poder* (1982)<sup>474</sup>.

Em terceiro lugar, o poder é um “sistema aberto”: as práticas de estruturação da conduta eventual dos homens se comunicam entre si e com outras práticas, particularmente com as práticas discursivas (o “saber”) e as práticas de si (a “ética”). Um dos usos do termo “governamentalidade” procura indicar a interação constante, o cruzamento recíproco, o apoio mútuo entre as diversas práticas de governar a si e aos outros: governamentalidade é “o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si”<sup>475</sup>. E a ideia de “poder-saber” dá conta das interações entre as práticas de poder e os saberes, em especial os saberes sobre o sujeito: saber sobre os outros (o doente, o criminoso), saber sobre si (enquanto homem de desejo). As práticas de governo, apoiando-se e repelindo-se mutuamente, produzem saber: daí por que Foucault deve desconfiar do conceito de ideologia, no cerne do qual o poder é, fundamentalmente, aquilo que esconde e que ilude<sup>476</sup>. Retorne-se ao texto *Foucault*. Lá, o filósofo afirma que a segunda tarefa da “análise das relações de poder”, após mostrar como os homens se governam uns aos outros, é mostrar como, a partir dessas práticas de governo, um indivíduo pôde se tornar sujeito: “como, através de certas formas de ‘governo’, dos loucos, dos doentes, dos criminosos etc., é objetivado o sujeito louco, doente, delinquente”<sup>477</sup>. Analisar as relações de poder, em uma história das problematizações do sujeito, não é interrogar sua origem, seus limites, seus

<sup>470</sup> FOUCAULT, Michel. "Le sujet et le pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 289.

<sup>471</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 26.

<sup>472</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 125.

<sup>473</sup> FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung". In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, p. 35-63.

<sup>474</sup> FOUCAULT, Michel. "Le sujet et le pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 238.

<sup>475</sup> FOUCAULT, Michel. "Les techniques de soi". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 785. Comentário de Judith Revel: “as tecnologias governamentais concernem, pois, tanto o governo da educação e da transformação dos indivíduos quanto aquele das relações familiares e aquele das instituições. É por essa razão que Foucault prolonga a análise do governo dos outros por uma análise do governo de si”. REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*, p. 40. Verbete "gouvernementalité".

<sup>476</sup> V., p.ex., FOUCAULT, Michel. "La vérité et les formes juridiques". In: \_\_\_\_\_. *DE1*, 1420.

<sup>477</sup> FOUCAULT, Michel. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 635.

abusos, mas verificar como algumas formas diversas e particulares de “governo” dos indivíduos puderam ser determinantes para certos modos de objetivação do sujeito.

Finalmente, em quarto lugar, as práticas de poder se referem sempre a figuras históricas determinadas, locais. São, portanto, impossíveis de serem reduzidas a um universal, a uma continuidade meta-histórica, sejam eles a “burguesia”, o “Estado” ou o “indivíduo”.

#### 4.2.2 As práticas de poder e os temas clássicos do pensamento político

Essa maneira específica de interrogar o poder pode tornar compreensível a especificidade dos objetos que Foucault se propõe a analisar. De fato, os temas clássicos pelos quais se pensou o poder no Ocidente (o contrato, a propriedade, a violência, a ideologia) têm uma importância bastante secundária nos textos do filósofo. Contraste-se, por exemplo, o lugar atribuído ao tema das armas por um autor como Nicolau Maquiavel e por Foucault: Maquiavel fazia das “boas armas” a condição do poder do príncipe<sup>478</sup>; em *Vigiar e punir*, porém, o fuzil (que, aliás, alguém como Mao Tsé-Tung quis que fosse o princípio do poder político) serve apenas para indicar uma invenção técnica que alterou a maneira como se governava o exército e como se produzia um saber sobre a guerra e sobre o militar<sup>479</sup>.

Os temas tradicionais do pensamento político ocidental não dão conta da questão do poder, da maneira como Foucault a formula. Daí por que os textos do filósofo se referem a objetos aparentemente estranhos à grande tradição da política: um determinado estilo arquitetônico, por exemplo; as operações terapêuticas às quais se submeteram os doentes nos séculos XVIII e XIX; a prática da confissão (*aveu*), que teve lugar inicialmente nos mosteiros e conventos, depois nos hospitais e nos tribunais. Por que, em um estudo sobre o poder, atribuir um lugar à confissão, e já não mais às armas (pelo menos, não um lugar privilegiado)? Pode-se começar com esta definição de “confissão”, em *A vontade de saber*:

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é também um ritual que se desdobra em uma relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro que não é

<sup>478</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, capítulo XII.

<sup>479</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 191-192.

simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade se autentica pelo obstáculo e pelas resistências que teve de vencer para se formular<sup>480</sup>.

Por outras palavras, a confissão é uma maneira de governar que apresenta formas racionalizadas (rituais), no interior das quais os sujeitos (aquele chamado a confessar e aquele que impõe a confissão) se movimentam em um campo de ações possíveis: o confessor, ao examinar-se a si mesmo; o interlocutor, ao avaliar. É uma prática que, conjugando as ações próprias do interlocutor e do confessor, produz uma verdade – verdade essa que, aliás, não é o resultado de uma constatação ou observação (como seria a verdade das ciências naturais), mas de um confronto entre o confessor e o interlocutor<sup>481</sup>. Enfim, é uma prática que não deve ser procurada do lado dos grandes centros institucionais (a Igreja, o Estado), mas do lado de práticas delimitadas historicamente (a pastoral da carne no cristianismo primitivo, o interrogatório judicial na França pós-revolucionária).

Em suma, a confissão é uma prática de poder: é um exercício de governo que não anula a liberdade dos sujeitos; é um dispositivo de poder-saber que não pode funcionar corretamente sem que o sujeito enuncie a si mesmo; enfim, é uma figura historicamente determinada. Enquanto prática, pode ter importância para uma história da problematização do sujeito: Foucault vai identificá-la na base da “ciência do sexo” que se formou no século XIX e que constituiu o homem enquanto sujeito de uma sexualidade, normal ou desviante<sup>482</sup>. Pode ter importância, também, para um diagnóstico do presente. Foucault dirá que a prática da confissão inaugurou uma forma de produção da verdade na qual até hoje estamos implicados: “Nós nos tornamos, desde então, uma sociedade singularmente confessoria”<sup>483</sup>; “O homem, no Ocidente, se tornou um animal de confissão”<sup>484</sup>.

---

<sup>480</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 82-83.

<sup>481</sup> É oportuno observar que essa ideia da verdade como resultado de um confronto está presente em uma grande quantidade de textos de Foucault.

<sup>482</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 78.

<sup>483</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 79.

<sup>484</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 80.

#### 4.2.3 Representações tradicionais do poder e sua condição histórica de possibilidade

Temas como as armas, o contrato, a propriedade, a violência e a ideologia não têm lugar (ao menos, não um lugar privilegiado) em um estudo das práticas de poder. Como explicar, então, a recorrência desses temas na história do pensamento político ocidental? Segundo Foucault, a resposta deve ser procurada na maneira como o Ocidente concebeu e tem concebido a ideia de poder.

O Curso de 1975-1976 e a conferência *As malhas do poder*, proferida em 1981, mencionam três representações ou maneiras de conceber o poder. Em primeiro lugar, a representação econômica<sup>485</sup>: concebe-se o poder como algo que se detém ou não, da mesma forma como se detém um bem, uma riqueza, uma mercadoria. Em seguida, a representação negativa<sup>486</sup>: concebe-se o poder como algo que reprime, interdita, censura, proíbe, esconde. Finalmente, a representação jurídica<sup>487</sup>: concebe-se o poder como algo que se exerce no interior e a partir de um sistema de leis e de competências dotado de legitimidade.

Nesse mesmo sentido, *A vontade de saber*, discutindo a forma como se concebeu a relação entre o poder e o sexo no século XIX, fala de uma “representação jurídico-discursiva do poder”<sup>488</sup> que seria caracterizada por cinco traços principais. Em primeiro lugar, a “relação negativa”. O poder é qualquer coisa que rejeita, exclui, recusa, barra, oculta, mascara; sua positividade serve apenas para produzir negatividades, ausências, lacunas. “O poder não ‘pode’ nada sobre o sexo e os prazeres, exceto lhes dizer não.” Segundo traço, a “instância da regra”: “O poder seria essencialmente aquilo que, para o sexo, dita sua lei”. Isso pode ser compreendido de três maneiras: que o poder insere o sexo em um regime binário (lícito e ilícito, permitido e proibido); que o poder prescreve ao sexo uma ordem que é, ao mesmo tempo, sua forma de inteligibilidade, de maneira que, para dizer a verdade sobre o sexo, é preciso remetê-lo à sua relação com a lei; finalmente, que o poder age ditando a regra, não exercendo seu domínio sobre o sexo senão criando um “estado de direito”. Terceiro traço da representação jurídico-discursiva do poder: o “ciclo do interdito”. A lei que o poder enuncia para o sexo seria apenas uma lei de proibição, um interdito que teria

---

<sup>485</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 14.

<sup>486</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 15; FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 183.

<sup>487</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 14; FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 183 e ss.

<sup>488</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 109.

como objetivo fazer com que o sexo renuncie a si mesmo sob pena de supressão. “Renuncia a ti mesmo sob pena de seres suprimido; não aparece caso não queiras ser suprimido.” Ao sexo, o poder oferece apenas um ciclo que vai da renúncia à supressão. Quarto traço: a “lógica da censura”. A interdição à qual o poder condenaria o sexo teria três formas: injunção à não-manifestação (“afirmar que isso não é permitido”), ao mutismo (“impedir que isso seja dito”) e à inexistência (“negar que isso exista”). Finalmente, quinto traço característico da representação jurídico-discursiva do poder: a “unidade do dispositivo”. O poder se exerceria, em todos os níveis, de uma mesma forma, a forma da lei, do interdito e da censura, a forma do direito, “com o jogo do lícito e do ilícito, da transgressão e do castigo”. De alto a baixo e do centro à periferia, “do Estado à família, do príncipe ao pai, do tribunal à quinquilharia das punições quotidianas, das instâncias da dominação social às estruturas constitutivas do próprio sujeito”, o poder se exerceria, uniforme e maciçamente, segundo a mesma forma jurídica, variando apenas de escala. E o efeito uniforme e maciço desse poder seria percebido como obediência. Aquele sobre quem o poder se exerce (o súdito, o cidadão, a criança, o discípulo) é aquele que obedece. Homogeneidade formal do poder, de um lado, forma geral de submissão, de outro.

Segundo Foucault, essa representação jurídico-discursiva do poder não se limita apenas ao contexto das relações entre o poder e o sexo com as quais sonhava a psicanálise do século XIX. Ela é, na verdade, a própria “forma geral de aceitabilidade” do poder no Ocidente moderno<sup>489</sup>. Logo, pode-se reconhecê-la implicada nos mais diversos âmbitos, tais como a sociologia, a etnologia, a análise política<sup>490</sup>. Mais genericamente, ela está presente tanto na tradição liberal quanto na tradição marxista. Ainda mais importante, ela é a maneira como o poder é concebido atualmente. Em “uma sociedade como a nossa”, “uma época que ainda é a nossa”, Foucault não cansa de repetir.

Quando se afirmou, no prefácio a *O uso dos prazeres*, que o pensamento “pensa silenciosamente”<sup>491</sup>, algo semelhante já havia sido anunciado, anos antes, em *A vontade de saber*: a representação jurídico-discursiva do poder é aquilo que o pensamento político atual pensa silenciosamente. Representação da qual ele ainda não se desvencilhou, que explica a

---

<sup>489</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 109.

<sup>490</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 109, 117; FOUCAULT, Michel. “Les mailles du pouvoir”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 183-184.

<sup>491</sup> FOUCAULT, Michel. *HS2*, p. 12-13.

persistência de determinados temas (o contrato, a violência, o direito) e que, “sem dúvida, se enraíza muito longe na história do Ocidente”<sup>492</sup>.

Uma parte da atenção de Foucault nos trabalhos dos anos 1970 é dedicada a uma história dessas representações atuais do poder. Por que, precisamente, essa representação jurídico-discursiva, essa representação negativa, econômico-jurídica do poder? Como elas foram possíveis? Nas palavras de Foucault: “Por que se aceita tão facilmente essa concepção jurídica do poder?”<sup>493</sup> Por que, “em uma sociedade como a nossa”, reconhecer o poder “somente sob a forma negativa e fraca do interdito?”<sup>494</sup> “Por que nós concebemos sempre o poder como lei e como proibição?”<sup>495</sup>. Confrontado por essas questões, o filósofo se volta para a soberania.

O termo “soberania” aparece de diversos modos em Foucault. O filósofo fala da soberania para se referir a uma pessoa, individual ou coletiva, ou para indicar a qualidade do seu poder: em *Vigiar e punir* se diz que o suplício mostra a superioridade da “força física do soberano se abatendo sobre o corpo de seu adversário e o dominando”<sup>496</sup>, e que a prisão estava ligada “ao arbítrio real e aos excessos do poder soberano”<sup>497</sup>. O termo aparece também para indicar um direito: “o velho direito de soberania”<sup>498</sup>. Uma terceira ocorrência está ligada à ideia de relação: no Curso de 1973-1974, Foucault diz que “a relação de soberania olha sempre para trás, na direção de algo que a fundou de uma vez por todas”<sup>499</sup>. Soberania aparece ainda como uma teoria (“A teoria jurídico-política da soberania – essa teoria da qual é preciso se desprender se se quer analisar o poder – data da Idade Média”<sup>500</sup>), como um modelo (um “modelo jurídico”, como aparece na afirmação inicial do Resumo do Curso de 1975-1976), como um esquema organizador do poder (“Tudo se passou como se o poder, que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania [...]”<sup>501</sup>), como uma imagem do poder (“Permanece-se atrelado a uma certa imagem do poder-lei, do poder-

---

<sup>492</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 109.

<sup>493</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 113.

<sup>494</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 113.

<sup>495</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 184.

<sup>496</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 60.

<sup>497</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 140.

<sup>498</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 214.

<sup>499</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 53.

<sup>500</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 31.

<sup>501</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 222.

soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica desenharam”<sup>502</sup>). Finalmente, soberania aparece como um mecanismo (os “mecanismos jurídico-legais”<sup>503</sup>).

Apesar dessa multiplicidade de ocorrências, nem sempre precisas, nem sempre coerentes umas com as outras, parece certo que a ideia de “soberania” tem, na economia interna dos textos de Foucault, uma função precisa: ela é a raiz histórica – a condição de possibilidade ou o “*a priori* histórico” – das maneiras como se concebe o poder atualmente (na psicanálise, na análise política, na sociologia etc.). Tendo isso em vista, pode-se dizer que Foucault não se interessa pela “relação de soberania” ou pelas “teorias da soberania” senão para compreender a “representação jurídico-discursiva do poder”, ou seja, para compreender a maneira como se concebe o poder atualmente. O que não poderia ser diferente, caso se lembre que, para Foucault, a filosofia é, sempre, um diagnóstico do presente.

Então, o argumento de Foucault é o de que a representação jurídica do poder, que o pensamento político tradicional aceita acriticamente, é herança de relações de poder que tiveram lugar concretamente no Ocidente ainda durante a Idade Média. A expressão “relação de soberania” será usada para indicar essas relações de poder que legaram à atualidade aquela representação econômica, jurídica e negativa do poder. Para designar essa representação, será conservada a expressão “modelo da soberania”.

#### 4.2.4 A relação de soberania

Quais são as características da relação de soberania? O Curso de 1973-1974 discrimina três traços principais.

Em primeiro lugar, a relação de soberania é uma relação assimétrica entre expropriação e despesa<sup>504</sup>. Segundo Foucault, o soberano é um poder que expropria: apropria-se das riquezas dos súditos, dos seus produtos, das suas colheitas, das suas manufaturas e das suas armas; apropria-se de seus corpos, de sua força de trabalho, de seu tempo, de sua coragem, de sua alma, de sua vida. Em contrapartida, o soberano é também

---

<sup>502</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 118.

<sup>503</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 10.

<sup>504</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 44.



um poder que investe: ele gasta suas riquezas para organizar cerimônias rituais, festas, serviços de proteção, serviços religiosos. Porém, aquilo que o soberano expropria dos súditos sempre excede aquilo que ele investe: “Certamente, a expropriação prevalece sempre muito largamente sobre a despesa”<sup>505</sup>. Na relação de soberania, o acento recai sobre a expropriação.

Os textos posteriores de Foucault parecem refletir essa dissimetria. No Curso de 1975-1976 e em *A vontade de saber*, o filósofo não volta a falar do poder soberano como sendo um poder que investe, que gasta riquezas para organizar cerimônias etc. Quando o faz, como ocorre em *Vigiar e punir*, é apenas para destacar pejorativamente a prodigalidade do dispêndio<sup>506</sup>. Por outro lado, passa a considerar a expropriação a atividade por excelência do poder soberano, a ponto de defini-lo pela maior das expropriações: o poder ou o direito de matar. No Curso de 1975-1976 diz-se que o soberano é aquele que “faz morrer ou deixa viver”<sup>507</sup>. *A vontade de saber* retoma a ideia de dissimetria introduzida no Curso de 1973-1974, mas agora não entre despesa e expropriação, e sim entre “direito de vida” e “direito de morte”, fazendo notar que o acento sempre recai sobre este último<sup>508</sup>. Fazer os súditos viverem, fazê-los crescer, fazê-los produzir, fazê-los agir, acompanhá-los ao longo de sua vida, essas são atividades que escapam ao poder soberano. Este apenas toca o corpo, o tempo e as riquezas dos súditos para os suprimir.

O segundo traço característico da relação de soberania segundo o Curso de 1973-1974 é a “marca de uma anterioridade fundadora”<sup>509</sup>. A relação de soberania é uma relação fundada sobre uma anterioridade: um direito fundamental (o direito divino, o direito do sangue, o contrato), uma conquista. É uma relação que se sustenta em um ponto recuado no passado e, portanto, é uma relação descontínua, intangível, frágil: “Ela é dada uma vez por todas, mas, ao mesmo tempo, ela é frágil, ela é sempre suscetível de dessuetude, de ruptura”<sup>510</sup>. Ela sempre deixa espaços brancos, indeterminações, vazios, margens toleradas de não-aplicação da regra<sup>511</sup>. Precisa, dessa forma, conjurar regularmente a origem para manter presente aquilo que a sustenta: deve reatualizar a anterioridade fundadora através de

<sup>505</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 44.

<sup>506</sup> *Vigiar e punir* afirma que a teoria da reforma penal no século XVIII se desenvolveu como “uma tecnologia de poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição às despesas suntuosas do poder dos soberanos”. FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 121. Veja-se também FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 32: “A teoria da soberania é, se quiserem, o que permite fundar o poder absoluto na despesa absoluta do poder”.

<sup>507</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 214.

<sup>508</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 177-179.

<sup>509</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 44.

<sup>510</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>511</sup> Veja-se, por exemplo, a questão dos ilegalismos (*illégalismes*): FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 98.

cerimônias, de rituais, de marcas, de gestos, de narrativas. Tome-se esta última como exemplo. A escrita da história como reforço do poder soberano será um tema central no Curso de 1975-1976. Existe uma maneira de escrever a história que é “uma espécie de ritual de poder”<sup>512</sup>: uma história que produz para o poder justificação, continuidade, reforço, intensificação, direito, brilho, memória. É a história dos reis e dos povos, de seus feitos heroicos, de seus grandes ancestrais, de suas virtudes exemplares. É a história que se encontra, por exemplo, na *Epopéia de Gilgamesh*, no livro hebreu das *Crônicas*, na *Ilíada* e na *Odisseia*, nas *Gesta danorum*, em *Beowulf*, em *Os lusíadas*.

Outro ritual de reatualização da anterioridade fundadora, segundo o Curso de 1973-1974, é a violência. A fragilidade e a descontinuidade da relação de soberania exigem constantemente “certo suplemento de violência”, ou de certa ameaça de violência. A violência talvez seja o principal rito de conjuração da origem fundadora, na medida em que Foucault afirma: “O inverso da soberania é a violência”<sup>513</sup>.

Essa relação entre fragilidade do poder soberano e exercício da violência reaparece em *Vigiar e punir*, com um ou outro detalhe a mais. Com efeito, o que é o suplício? Em primeiro lugar, o suplício é uma técnica, e não “uma raiva sem lei”<sup>514</sup>. É a arte de produzir sofrimento de maneira calculada e regrada. Relaciona entre si diversos elementos: as partes do corpo afetadas; a maneira de afetá-las e os instrumentos utilizados; a qualidade, a intensidade, a duração da dor; a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o estatuto da vítima. Além disso, o suplício faz parte de um ritual que deve responder a uma exigência principal: “reconstituir a soberania por um instante ferida”<sup>515</sup>. Porque se considera que o crime ataca o soberano: “Em toda infração há um *crimen majestatis*, e no menor dos criminosos um pequeno regicida em potencial”<sup>516</sup>. Logo, a intervenção do soberano é uma “réplica direta àquele que o ofendeu”. Por isso, o cerimonial do suplício é percebido como um combate pessoal, ao termo do qual o condenado deve sair marcado, destruído, reduzido à impotência, ao passo que o soberano deve aparecer em fausto, em triunfo, em potência desmesurada, infinita, radiante. Em suma, “deve haver, nessa liturgia da pena, uma afirmação enfática do poder e de sua superioridade intrínseca”<sup>517</sup>.

---

<sup>512</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 59.

<sup>513</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>514</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 43.

<sup>515</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 59.

<sup>516</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 65.

<sup>517</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 60.

A violência do suplício se torna necessária diante da fragilidade da relação de soberania. Dada a dessuetude e a ruptura representadas pelo crime, é preciso reconstituir, reafirmar, reatualizar a origem fundadora. O papel do suplício é tornar novamente presente os direitos fundamentais do soberano e a sua força conquistadora.

Finalmente, terceira característica da relação de soberania: ela é “não-isotópica” (*non-isotopique*)<sup>518</sup>. Tendo em mente a palavra “isotopia” em seu primeiro sentido (*isos topos*, “mesmo lugar”), pode-se compreender essa afirmação de três formas.

Em primeiro lugar, a relação de soberania é não-isotópica no sentido de que as diversas relações concretas nas quais ela pode se manifestar não podem ser remetidas a um “mesmo lugar”. Para Foucault, há relação de soberania entre o servo e o senhor, entre o detentor do feudo e o suserano, entre o padre e o laico. Há, enfim, uma multiplicidade de relações de soberania que não podem ser integradas “no interior de um sistema verdadeiramente único”<sup>519</sup> e que, portanto, permanecem “sem medida comum, heterogêneas umas em relação às outras”<sup>520</sup>. Isso pode fazer sentido caso se tenha em linha de conta não o conceito clássico, estrito, de soberania, que reconhece como soberano apenas o titular do poder civil (como em Bodin e em Hobbes, séculos XVI e XVII), mas o conceito mais antigo, mais amplo, que permite reconhecer como soberano uma pluralidade de sujeitos (como em Beaumanoir, século XIII). Isso poderia explicar por que Foucault, em textos posteriores (que não tornam a falar de isotopia), costuma datar a emergência da soberania na Idade Média, e não na Era Moderna<sup>521</sup>.

Em segundo lugar, a relação de soberania é não-isotópica no sentido de que os elementos nela implicados não estão todos no “mesmo lugar”, isto é, eles não se equivalem<sup>522</sup>. Foucault menciona dois tipos de elementos aos quais uma relação de soberania pode concernir: multiplicidades humanas (“uma família, uma coletividade, os habitantes de uma paróquia, de uma região”) e territórios, aí compreendidos também as construções e os objetos que nele estão e os seus usuários. Essa ideia sofrerá uma modificação fundamental nos textos posteriores de Foucault: no Curso de 1975-1976, mas sobretudo no Curso de 1977-1978, a relação de soberania passa a concernir exclusivamente ao território: a soberania

<sup>518</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45. Não se pode confundir “não-isotopia”, no sentido que aqui lhe dá o Curso de 1973-1974, com “heterotopia”, termo que aparece em 1984. FOUCAULT, Michel. “Des espaces autres”. In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 752.

<sup>519</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>520</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>521</sup> Cf., p.ex., FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 31.

<sup>522</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

é “uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra”<sup>523</sup>, é um poder que “capitaliza um território”<sup>524</sup>. Por sua vez, o poder que se aplica às multiplicidades humanas se autonomiza, ganha nomes próprios, finalidades próprias, instrumentos próprios, lógica própria, até finalmente se tornar exatamente o oposto do poder soberano (o que não significa que com ele não tenha qualquer relação)<sup>525</sup>.

Finalmente, a relação de soberania é não-isotópica no sentido de que ela não atribui a uma mesma coisa um “mesmo lugar”. Diz Foucault: as relações de soberania “não constituem um quadro hierárquico unitário com elementos infra-ordenados e elementos supra-ordenados”<sup>526</sup>. Por outras palavras, isso significa dizer que a soberania diferencia, mas não classifica: “As relações de soberania são perpétuas relações de diferenciação, mas não são relações de classificação”<sup>527</sup>. Ou seja, a relação de soberania não individualiza.

Em 1976, Foucault afirmará que a teoria da soberania “pressupõe o sujeito”<sup>528</sup>. Mas esse sujeito não é um “indivíduo”. No Curso de 1973-1974, o filósofo afirma que o “elemento-sujeito” da relação de soberania não coincide com o indivíduo, com o corpo individual, com a “singularidade somática”<sup>529</sup>. É o que se verifica tanto na extremidade inferior da relação de soberania quanto em seu vértice. O ponto de aplicação da relação de soberania está sempre acima ou abaixo da individualidade corporal. Acima, pois “a relação de soberania não se aplica a uma singularidade somática, mas a multiplicidades que são em qualquer modo acima da individualidade corporal: a famílias, a usuários”<sup>530</sup>; abaixo, na medida em que a relação de soberania se aplica “a fragmentos, aspectos da individualidade, da singularidade somática. É na medida em que se é filho de X, burguês de tal cidade etc. que se vai entrar em uma relação de soberania”<sup>531</sup>. Daí Foucault dizer: na relação de soberania, a “função-sujeito se desloca e circula acima e abaixo das singularidades somáticas”<sup>532</sup>. Se acontece de o sujeito e a individualidade corporal coincidirem, é apenas de maneira descontínua, incidental, instantânea, por exemplo, no suplício: o súdito torna-se

---

<sup>523</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 32.

<sup>524</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 22.

<sup>525</sup> Cf. *infra*.

<sup>526</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>527</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 45.

<sup>528</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 38.

<sup>529</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

<sup>530</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

<sup>531</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

<sup>532</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

indivíduo no cadafalso, no pelourinho, na roda. Portanto, na extremidade inferior da relação de soberania não há “jamais uma adequação entre esta e as singularidades somáticas”<sup>533</sup>.

No vértice da relação de soberania se verifica a mesma ausência de individualidade, mas de uma maneira um pouco diferente. O Curso de 1973-1974 admite que, do lado do soberano, ocorre uma individualização muito maior do que aquela que ocorre do lado dos súditos: existe “uma espécie de individualização tendencial da relação de soberania em direção ao alto, isto é, em direção ao soberano”<sup>534</sup>. A individualização do soberano é, inclusive, implicada pela não-isotopia da relação de soberania: o corpo do rei será tão mais necessário quanto mais heterogêneas forem as relações de soberania, múltiplos os objetos aos quais ela concerne e indiferenciada a sua extremidade inferior<sup>535</sup>. “Necessidade, por consequência, de qualquer coisa como um soberano que seja, em seu corpo imaculado, o ponto para o qual convergem todas essas relações tão múltiplas, tão diferentes, tão inconciliáveis.”<sup>536</sup> Mas Foucault logo afirma que esse corpo de rei não é individual, mas múltiplo. Apoiando-se em Ernst Kantorowicz, o filósofo observa que o corpo individual do rei, sua singularidade somática, não basta: porque esse corpo morre, e é preciso que o reino subsista. O corpo do rei indica, de um lado, a individualidade corporal do rei e, de outro, a solidez do seu reino e de sua coroa. Portanto, também do lado do soberano não há coincidência entre o indivíduo e a singularidade somática, a não ser instantaneamente (em uma cerimônia, por exemplo). Do lado dos súditos, “corpos, mas não individualidade”; do lado do soberano, “uma individualidade, mas uma multiplicidade de corpos”<sup>537</sup>.

Assim, o Curso de 1973-1974 pode concluir: a relação de soberania “não faz jamais aparecer a individualidade. É um poder que não tem função individualizante”<sup>538</sup>.

Essa ideia de um poder que não individualiza vai reaparecer em textos posteriores. Por exemplo, em *vigiar e punir*, Foucault afirma que, em certas sociedades (não necessariamente apenas o regime feudal, que “não é senão um exemplo”<sup>539</sup>), vigora um

---

<sup>533</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

<sup>534</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 46.

<sup>535</sup> Em textos posteriores, a dependência da relação de soberania ao corpo do rei será vista como uma das razões de sua descontinuidade. Uma das astúcias do Panóptico será exatamente dissociar o par presença do príncipe/efeitos de poder, e garantir efeitos de poder dispensando a presença do príncipe. FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 243.

<sup>536</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 47.

<sup>537</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 48.

<sup>538</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 47. Pode-se talvez aproximar Foucault a um historiador como Paolo Grossi. Para este último, o indivíduo, na Idade Média, era uma figura ausente. Para o filósofo, a relação de soberania (que, lembre-se, ele data da Idade Média) não tem função individualizante.

<sup>539</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 226.

“procedimento de individualização ascendente”: nessas sociedades, “a individualização é máxima do lado onde se exerce a soberania e nas regiões superiores do poder”. Conseqüentemente, “mais se é detentor de potência ou de privilégio, mais se é marcado como indivíduo, por rituais, discursos, ou representações plásticas”. Dentre os mecanismos de individualização do soberano, a sua história – a genealogia que eterniza sua linhagem e dá continuidade ao seu poder, as narrativas que contam seus grandes feitos, suas grandes virtudes – tem novamente um lugar privilegiado.

Além disso, quando discute os traços característicos da penalidade judiciária em *Vigiar e punir*, Foucault também está se referindo a um poder que diferencia sem classificar. Nessa discussão, o filósofo afirma que a penalidade judiciária especifica atos sob certo número de categorias gerais e realiza uma oposição binária do permitido e do proibido<sup>540</sup>. Por outras palavras: a penalidade judiciária diferencia o que se pode e o que não se pode fazer segundo categorias gerais e abstratas, mas não classifica os indivíduos.

Em última análise, é isso que Foucault deseja mostrar através do exemplo dos procedimentos de exclusão da lepra na Idade Média e na Renascença. Segundo o Curso de 1974-1975, trata-se de um ritual que remonta aos concílios do século VI e aos capitulares de Carlos Magno<sup>541</sup>, e cujas formas gerais estarão presentes ainda no século XVII. Em *Vigiar e punir*, ele é descrito como uma “partilha massiva e binária entre uns e outros”, sem “distribuições individualizantes”<sup>542</sup>. Os leprosos são rejeitados em massa: não há enquadramento, especificação, repartição, análise. Para a exclusão do leproso, é suficiente a diferenciação geral leproso/não-leproso; a sua classificação – quem ele é, onde deve estar, como caracterizá-lo, como reconhecê-lo, como vigiá-lo constantemente, como registrar sua vida e suas atividades – é uma questão menor. Na exclusão da lepra, não se trata de atribuir um “mesmo lugar” a uma mesma coisa, não se trata de individualizar o leproso, mas sim de marginalizá-lo, desqualificá-lo, isto é, relegá-lo justamente ao não-lugar e à não-individualidade.

---

<sup>540</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 215.

<sup>541</sup> FOUCAULT, Michel. *Os anormais. Curso no Collège de France, 1974-1975*, p. 46, nota 11.

<sup>542</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 231.

#### 4.2.5 Soberania, direito e luta política

Segundo Foucault, a relação de soberania foi historicamente codificada pela linguagem do direito. Por “direito” o filósofo não entende apenas a lei, mas também, como afirma no Curso de 1975-1976, o “conjunto dos aparelhos, instituições, regulamentos que aplicam o direito”<sup>543</sup>. Assim, sob o termo “direito” Foucault pretende designar não somente a lei, como também o juiz, o legislador e, em geral, o Estado.

O problema maior da teoria do direito medieval e renascentista, afirma Foucault, “é o problema da soberania”<sup>544</sup>. Tratava-se de encontrar, através do discurso do direito, uma forma de legitimar o poder soberano (“A teoria do direito teve essencialmente por papel, desde a Idade Média, fixar a legitimidade do poder”<sup>545</sup>), fazendo aparecer, no lugar da dominação, os “direitos legítimos da soberania” e a “obrigação legal da obediência”<sup>546</sup>. A razão para isso deve ser procurada ao lado das lutas políticas. O cenário político medieval era marcado pelo cruzamento de uma multiplicidade de poderes locais e de vínculos políticos. Se a monarquia pôde se impor a toda essa rede múltipla de poderes feudais, se ela pôde mitigá-los e organizá-los segundo fronteiras definidas e hierarquias de competências, é porque ela conseguiu se apresentar como “princípio do direito”, o que significa três coisas: que o poder monárquico se constituiu como conjunto unitário, identificou sua vontade à lei e se exerceu através de mecanismos de interdição e de sanção<sup>547</sup>. Por outras palavras, o soberano prevaleceu sobre os poderes concorrentes porque soube transformar a linguagem do poder em linguagem do direito, porque soube fazer do direito o seu modo de manifestação e a forma de sua aceitabilidade<sup>548</sup>. Daí por que Foucault diz: “A história da monarquia e o recobrimento dos fatos e procedimentos de poder pelo discurso jurídico-político vieram de par”<sup>549</sup>. Em *As malhas do poder*, Foucault menciona duas práticas que promoveram esse recobrimento: o nascimento dos tribunais e a reativação do direito romano<sup>550</sup>. E conclui:

<sup>543</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 24.

<sup>544</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 24.

<sup>545</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 24.

<sup>546</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 24.

<sup>547</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 114.

<sup>548</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 115.

<sup>549</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 116.

<sup>550</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 185.

O crescimento do Estado na Europa foi parcialmente assegurado ou, em todo caso, utilizou como instrumento o desenvolvimento de um pensamento jurídico. O poder monárquico, o poder do Estado é essencialmente representado no direito.<sup>551</sup>

Essa codificação do poder pelo direito, estratégia empregada pela monarquia contra os poderes feudais, vai sobreviver à própria monarquia. Pois a burguesia, que passa a se desenvolver no final da Idade Média, também tinha interesse no desenvolvimento de um sistema de direito, na medida em que precisava dar uma forma certa e segura às trocas econômicas. E a crítica que vai dirigir à monarquia será baseada nesse sistema, virando contra ela a sua própria arma. Em *A vontade de saber*, Foucault afirma:

A crítica da instituição monárquica na França no século XVIII não foi feita contra o sistema jurídico-monárquico, mas em nome de um sistema jurídico puro, rigoroso [...]. A crítica política se serviu então de toda a reflexão jurídica que havia acompanhado o desenvolvimento da monarquia, para condenar esta última.<sup>552</sup>

Tese que reaparece na conferência de 1981: “O mecanismo teórico através do qual se faz a crítica da instituição monárquica, esse instrumento teórico foi o instrumento do direito, que havia sido estabelecido pela própria monarquia”<sup>553</sup>. E nos séculos XIX e XX, quando o marxismo contesta a burguesia, o instrumento teórico com o qual ele faz essa crítica do poder e do direito burgueses é, também, um sistema de direito<sup>554</sup>.

Em resumo, a linguagem do direito, graças a um conjunto de práticas e de instituições, sobreviveu como sistema de representação do poder comum à monarquia, à burguesia e ao marxismo. Se houve um discurso antimonárquico e antiburguês, não houve um discurso antijurídico. A burguesia não pôde opor à monarquia, nem o marxismo à burguesia, senão um poder revestido de uma forma de direito. Por isso, Foucault pode concluir: “O Ocidente jamais teve outro sistema de representação, de formulação e de análise do poder senão aquele do direito”<sup>555</sup>. E no centro de todas essas representações jurídicas do poder está o soberano. O soberano – o seu poder e o seu direito, os seus deveres e suas obrigações – é o “personagem central” na teoria do direito ocidental<sup>556</sup>. O pensamento jurídico, desde a Idade Média, foi feito em torno do soberano e, mais do que isso, foi feito por encomenda sua, para seu proveito, para lhe servir de instrumento ou de justificação<sup>557</sup>. Foucault não se preocupa em distinguir soberano individual e soberano coletivo, porque, da

<sup>551</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 185.

<sup>552</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 116.

<sup>553</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 186.

<sup>554</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 116-117.

<sup>555</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 186.

<sup>556</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 23.

<sup>557</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 23.



sua perspectiva, a teoria do direito sempre se refere ao poder soberano, não obstante sua orientação política (monárquica, liberal, democrática, marxista): “Que os juristas tenham sido os servidores do rei ou que tenham sido seus adversários, é de todo modo sempre do poder real que é questão nesses grandes edifícios do pensamento e do saber jurídicos”<sup>558</sup>. O poder soberano, no Ocidente, foi edificado como sistema de direito, foi refletido através de teorias do direito e fez funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito<sup>559</sup>. Soberania e direito são formas que remetem uma à outra.

Mais do que isso, elas parecem ser figuras que dão forma uma à outra. Tratando da relação de soberania, partiu-se do Curso de 1973-1974 e, cotejando as determinações que nele se pôde encontrar àquelas localizadas em outros textos de Foucault, uma das conclusões a que se pôde chegar foi a seguinte: que, para o filósofo, o poder soberano é um poder essencialmente expropriador, que se serve da violência ou da ameaça de violência e que não individualiza seus sujeitos. Como se pode caracterizar o direito em Foucault? Conhece-se bem a complexidade do tema<sup>560</sup>. Reporte-se, apenas, a algumas determinações presentes no Curso de 1977-1978 a propósito do “sistema do código legal”: nesse sistema ou mecanismo, trata-se de impor uma lei, cuja função é estabelecer uma diferença binária entre o permitido e o proibido e associar a um tipo de ação proibida um tipo de punição<sup>561</sup>. Por outras palavras, é um mecanismo que não individualiza: da mesma forma como os procedimentos de exclusão da lepra, a lei opera uma partilha entre uns e outros, sem enquadrá-los, especificá-los, reparti-los ou analisá-los. Ela diferencia, mas não classifica. É, ainda, um mecanismo cujo objetivo é expropriar através da punição, e fazê-lo mesmo com recurso à violência: expropriação dos bens, na pena de confisco; expropriação do corpo, do tempo e da liberdade, na pena de encarceramento e de trabalhos forçados; expropriação da vida, na pena de morte. Dessa perspectiva, direito e soberania remetem um ao outro, dão forma um ao outro, sobrepõem-se um ao outro e constituem a linguagem de que o Ocidente se valeu, tem se valido, para representar o poder desde a Idade Média.

---

<sup>558</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 23.

<sup>559</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 115.

<sup>560</sup> Márcio Alves da Fonseca distingue três “imagens” do direito em Foucault. FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*, p. 29-37. Na presente seção, considera-se apenas a primeira “imagem”, o direito como lei.

<sup>561</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 7.

#### 4.2.6 Limites da representação tradicional do poder e crítica do modelo da soberania

Pode-se dizer que, para Foucault, o modelo da soberania, enquanto determinada maneira de representar o poder (como um direito que se possui, como lei que reprime), dava efetivamente conta do funcionamento real do poder até o século XVII<sup>562</sup>. O século XVII marca, porém, um divórcio entre o modelo da soberania e o que em 1981 Foucault chama de o “funcionamento real” do poder<sup>563</sup>. É que a partir dessa data as relações de poder se tornaram mais complexas, sem que tenha havido um aumento proporcional da complexidade dos instrumentos usados para analisá-las. Ao contrário, o que se viu foi justamente a consolidação da teoria da soberania como o único “modelo de análise” do poder, isto é, como a única forma de enunciar (portanto, de ver) o poder. Tanto menos inteligíveis em termos de soberania se tornavam as relações de poder, tanto mais os teóricos privilegiavam a soberania como grade de inteligibilidade das relações de poder.

Grade da qual o pensamento político atual ainda não se desvencilhou. Daí por que Foucault afirma: se a “teoria do poder” atual ainda dá importância “ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e sobretudo do Estado e da soberania”, é porque ela está presa a “uma forma histórica bem particular de nossas sociedades: a monarquia jurídica”<sup>564</sup>.

Essa tese, apresentada sobretudo no livro *A vontade de saber* e no Curso de 1975-1976, tem algo em comum às teses de obras anteriores. Assim, por exemplo, *Vigiar e punir* mostrava o descompasso existente entre as práticas punitivas nos séculos XVIII e XIX e as teorias do direito que lhes eram contemporâneas. Um descompasso semelhante se encontra entre as teorias do poder a partir do século XVII e o “funcionamento real” do poder nessa mesma época. Além disso, *História da Loucura na Idade Clássica* se iniciava com a

<sup>562</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 31-32.

<sup>563</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 186.

<sup>564</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 117. Foucault menciona também uma outra razão pela qual o modelo de soberania, assim compreendido (repete-se) uma forma de representar o poder baseada na lei e na repressão, é aceito com facilidade pelo pensamento político atual. É o que ele chama de “benefício do locutor” (FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 13). A denúncia do poder e de sua repressão é seguida pela promessa de liberdade: onde há um poder repressor há alguém para se apresentar como libertador. É o caso da psiquiatria, que não libertou os loucos do poder das correntes senão para acorrentá-los a outra relação de poder. É preciso criar a hipótese de que o sexo é historicamente reprimido pelo poder para que se possa exercer um tipo de poder ligado ao discurso da libertação. É o caso da psicanálise. Em suma, os discursos libertadores dependem de uma representação repressiva do poder; dependem, portanto, de uma concepção do poder segundo o modelo da soberania.

afirmação de que o desaparecimento da lepra do Ocidente ao final da Idade Média não acarretou o desaparecimento das estruturas de exclusão do leproso: ao contrário, estas permaneceram, aplicadas agora a outros indivíduos, com outras finalidades<sup>565</sup>. Algo semelhante se passa com a teoria da soberania: o “modelo” da soberania sobreviveu às transformações dos mecanismos de poder no século XVII. E, da mesma forma como a “herança” da lepra é a loucura<sup>566</sup>, assim também a herança da soberania é a “representação jurídica” do poder.

O tema da soberania pode ser um bom exemplo daquela característica do pensamento de Foucault que Deleuze destacou. “Desde o princípio”, comenta este último, “uma das teses essenciais de Foucault é a da diferença de natureza entre o visível e o enunciável”<sup>567</sup>. Entre o que se vê e o que se diz, entre a imagem e o texto, não há identidade, nem relação de causalidade, nem de simbolização. Deleuze lembra o comentário de Foucault ao quadro de René Magritte, *A traição das imagens* (1929): entre o desenho do cachimbo e o enunciado “isto não é um cachimbo” há, por menor que seja, uma “pequena faixa delgada, incolor e neutra” a nos lembrar que, entre o texto e a figura, reina uma diferença insuperável<sup>568</sup>. Existe, portanto, disjunção entre falar e ver, entre o visível e o enunciável. Mas existe também entre eles cruzamentos, pressuposições recíprocas, capturas mútuas: “falar e ver *ao mesmo tempo*, embora não sejam a mesma coisa”<sup>569</sup>. Esses comentários de Deleuze parecem adequados à crítica a que Foucault submete o modelo da soberania. Até o século XVII coincidiam nele o “funcionamento real do poder” (que ocupa o lugar do visível) e a “representação do poder” (que ocupa o lugar do enunciável); a data marca, porém, o ponto de disjunção entre o poder que se vê e o poder que se enuncia (a soberania), muito embora entre eles seja possível reconhecer um conjunto de relações<sup>570</sup>.

Em síntese, o argumento de Foucault é o de que, a partir do século XVII, enquanto as teorias do poder assumiam a soberania como o “modelo de análise” privilegiado das relações de poder, ocorreu uma transformação das técnicas de poder – transformação que ele aproxima de revoluções tecnológicas como a invenção da máquina a vapor<sup>571</sup>. Transformação que a análise política atual não pôde perceber, porque é herdeira daquelas

<sup>565</sup> FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*, p. 6.

<sup>566</sup> FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*, p. 8.

<sup>567</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 70.

<sup>568</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 71.

<sup>569</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 75.

<sup>570</sup> Cf. *infra*.

<sup>571</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 191.

teorias que privilegiavam a soberania. Transformação, enfim, que se trata agora de destacar, o que não pode ser feito sem uma crítica da soberania e do lugar que ela ocupa no pensamento político contemporâneo. Crítica essa cujo desenho se encontra resumido na afirmação inicial do Resumo do Curso de 1975-1976: “Para realizar a análise concreta das relações de poder, é preciso abandonar o modelo jurídico da soberania”<sup>572</sup>.

### 4.3 O GOVERNO DOS VIVOS

#### 4.3.1 A grande mutação tecnológica do poder

Aquilo que Foucault chama de “grande mutação tecnológica do poder”<sup>573</sup> corresponde ao movimento pelo qual, a partir do século XVII, uma “biopolítica” (ainda não se faz distinção entre “anátomo-política do corpo” e “biopolítica da população”) se forma e se generaliza, suprimindo, deslocando ou colonizando as estruturas de poder típicas da relação de soberania (a lei, o Estado etc.). Esse movimento, de acordo com Foucault, é o resultado de um conjunto de acontecimentos históricos que tiveram lugar a partir do século XVII: explosão demográfica, urbanização, industrialização, economia de mercado. Mais importante: esse movimento está por trás de uma problematização política da vida. Por “problematização política da vida” se deve entender a introdução dos processos da vida em um jogo de verdade pelas práticas de poder, ou ainda um movimento pelo qual a vida é transformada em questão para o poder e o poder se torna agente de transformação da vida.

Essa relação entre política e vida não é evidente. Se o pensamento político tradicional problematiza a vida, trata-se sempre de uma vida qualificada, de uma certa forma de vida, nunca do simples fato de viver comum a todos os homens. Para dizer como Giorgio Agamben e Roberto Esposito, no pensamento político tradicional a vida figura como βίος, *bíos*, não como ζωή, *zoé*<sup>574</sup>. Antes de se dirigir à vida no sentido de *zoé*, o pensamento político tradicional dirigiu-se, dirige-se a diversas formas de *bíos*: o homem livre, o cristão, o súdito, o cidadão. Ora, a “grande mutação tecnológica do poder” reside justamente no fato

<sup>572</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 239.

<sup>573</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 190.

<sup>574</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 9 e ss. ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*, p. 31.

de que, a partir do século XVII, a política passa a se dirigir à vida enquanto *zoé*. Daí a conhecida afirmação de Foucault: “Durante milênios, o homem permaneceu aquilo que ele era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”<sup>575</sup>.

Pode-se dizer que Foucault não teria percebido essa transformação das relações de poder se não tivesse inventado, movido por suas demandas teóricas próprias, uma maneira específica de interrogar o poder. Maneira que lhe permitiu tomar distância das representações correntes, que reproduziam acriticamente o tema da soberania, para dar destaque às práticas. Dar destaque às práticas é, como se viu, situar-se em um espaço geograficamente determinado e um tempo historicamente delimitado, em que formas mais ou menos institucionalizadas pelas quais os homens influenciam as ações uns dos outros e de si próprios se cruzam, de um lado, com resistências mais ou menos organizadas opostas a essas formas e, de outro, com a produção de saberes mais ou menos normatizados, mais ou menos científicos. É nesse nível que Foucault vai identificar o conjunto de transformações a que chama de “grande mutação tecnológica do poder”: transformação nas formas de governar, nas formas de resistência, nas formas de saber.

Transformação nas formas de governar, em primeiro lugar. A soberania, como se viu, pode ser definida como uma relação de poder baseada na expropriação, sendo a maior delas o direito de matar, de fazer morrer. Nenhuma relação entre a vida e o poder soberano, além do direito deste de suprimi-la. O soberano faz morrer ou deixa viver, simplesmente<sup>576</sup>. A biopolítica, ao contrário, é uma relação de poder no bojo da qual está a questão de saber como gerir a vida, como administrá-la de forma a torná-la boa e útil ao longo do tempo<sup>577</sup>. Diante disso, a morte tende a se tornar, para o poder, justamente aquilo que lhe escapa: “em relação ao poder, ela está do lado exterior”<sup>578</sup>. A biopolítica faz viver e deixa morrer<sup>579</sup>. Além disso, na relação de soberania, o poder se exerce de maneira descontínua, o soberano sendo incapaz de se fazer presente a todo momento. Deve, por isso, conjurar constantemente sua presença, deve se fazer ver, no fausto das cerimônias ou na manifestação da violência. Pode-se dizer que o efeito de seu poder está na proporção direta de sua visibilidade<sup>580</sup>. A biopolítica, ao contrário, é um poder que se exerce continuamente, que acompanha a vida no

<sup>575</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 188.

<sup>576</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 214; FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 178.

<sup>577</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 182.

<sup>578</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 221.

<sup>579</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 181; FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 214.

<sup>580</sup> Hobbes, por exemplo, insistia no caráter visível do soberano. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 17, p. 107.

detalhe ao longo de todo o seu desenvolvimento. Não depende de visibilidade: dispensa o fausto das cerimônias e a manifestação da violência.

Transformação, também, ao nível das formas de resistência. As reações que se opuseram à soberania ou à representação jurídica do poder (pela burguesia, pelo marxismo) se apoiaram no discurso do direito. O ponto de apoio das reações à biopolítica é outro: “Contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram naquilo mesmo que ele investiu – isto é, sobre a vida e o homem enquanto vivo”<sup>581</sup>. E acrescenta: “É a vida, muito mais que o direito, que se tornou então o objeto das lutas políticas, mesmo se estas se formularem através de afirmações de direito”<sup>582</sup>.

Transformação, finalmente, ao nível das formas de saber. A soberania colocava em funcionamento um procedimento de individualização ascendente: quanto mais próximo do poder, mais se era marcado como indivíduo. Isso dava lugar a certas formas de saber – saber historiográfico (a história do soberano), saber jurídico-teológico (os direitos divinos ou naturais do soberano). A biopolítica inverte esse procedimento: ela individualiza os sujeitos, o que dará lugar a outras formas de saber, formas essas que estão na base daquilo que será as ciências do homem. De uma forma geral, a emergência da biopolítica foi a condição do “desbloqueio epistemológico” das ciências humanas.

Foucault argumenta que o poder sobre a vida se desenvolveu, desde o século XVII, na forma de duas técnicas principais que, embora distintas, cruzam-se constantemente<sup>583</sup>. A primeira a se formar foi a “anátomo-política do corpo humano”. A segunda, formada pouco tempo depois (meado do século XVIII), foi a “biopolítica da população”. Nas próximas seções, buscar-se-á, primeiro, caracterizar essas técnicas a partir das determinações que podem ser encontradas nos textos de Foucault; segundo, mostrar como essas técnicas modificam, sem as excluir, as estruturas de poder características da relação de soberania.

Antes, porém, talvez seja oportuno fazer uma observação. Foucault não inventou o termo “biopolítica”, que já circulava desde o início do século XX<sup>584</sup>. A sua concepção, no entanto, apresenta diversas especificidades, a começar já pela própria maneira como interpreta a relação entre vida e política. Nesse assunto, o estudo de Thomas Lemke é uma

---

<sup>581</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 190.

<sup>582</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 191.

<sup>583</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 182-183.

<sup>584</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 9 e ss. V. também, sobre a história do conceito de biopolítica, ESPOSITO, *Bios: biopolítica e filosofia*, p. 29-44.

referência importante. Lemke inicia distinguindo um conceito “politicista” e um conceito “naturalista” de biopolítica. Na primeira interpretação, a vida é a base da política; na segunda, é seu objeto<sup>585</sup>. Segundo Lemke, o conceito politicista pode ser identificado nas teorias do Estado organicistas das primeiras décadas do século XX (que identificam o Estado a um organismo vivo), na geopolítica do Nacional Socialismo (erguida sobre ideias como “espaço vital” e “sangue e solo”) e em certos ramos da ciência política contemporânea, como a sociobiologia (que pretende analisar o comportamento político a partir de conceitos e métodos biológicos). Já o conceito naturalista de biopolítica está envolvido em uma linha de interpretação que data de 1960, existindo como uma “biopolítica ecológica”, voltada para a preservação e proteção do ambiente natural, e como uma “biopolítica técnica”, interessada no desenvolvimento de tecnologias (médicas, farmacêuticas, científicas) que têm a vida por objeto.

Contudo, para Lemke, as duas concepções falham em perceber a dimensão específica da biopolítica, na medida em que ambas compartilham do mesmo pressuposto: a ideia de uma “hierarquia estável” entre vida e política<sup>586</sup>. Os dois conceitos de biopolítica, o politicista e o naturalista, assumem como dada a estabilidade de um dos polos da relação (a vida e a política, respectivamente) e, a partir dela, pretendem explicar as variações no outro polo. Dessa forma, pode-se talvez dizer que, se ambos são conceitos “anti-aristotélicos”, na medida em que assumem um cruzamento, e não um simples paralelismo, entre vida e política, esse cruzamento nunca acontece sem antes a afirmação de um dos termos da relação. Ora, afirma Lemke, a biopolítica, em sua dimensão específica, se assenta em uma “dupla negação”<sup>587</sup>: ela marca transformações recíprocas entre a vida e a política. Dessa forma, de um lado, “a vida não representa um ponto de referência ontológico e normativo estável”<sup>588</sup>: ao contrário, ela é transformada e controlada pela política. Mas, ao mesmo tempo, a política também não pode pretender ocupar aquele ponto de referência, porque a vida modifica as maneiras de fazer e de pensar as relações de poder<sup>589</sup>.

Assim, a dimensão específica da biopolítica é relacional e histórica: vida e política se relacionam uma com a outra ao longo da história, modificando-se reciprocamente. “O significado de biopolítica reside em sua habilidade de tornar visível a sempre contingente,

---

<sup>585</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 3.

<sup>586</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 4.

<sup>587</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 4.

<sup>588</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 4.

<sup>589</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 4.

sempre precária diferença entre política e vida.”<sup>590</sup> Não se deve, portanto, assumir um dos polos como estável ontologicamente e normativamente assegurado. A biopolítica é uma dupla negação. O tom hegeliano dessa definição não é gratuito: a relação entre vida e política é um incessante “passar-no-oposto”.

Ora, de acordo com Lemke, “ninguém viu mais claramente essa mudança na natureza da política do que Michel Foucault”<sup>591</sup>. O argumento de Lemke parece se sustentar. Realmente existe, em Foucault, a consciência de que vida e política se transformam mutuamente ao longo da história. Por exemplo, a ideia de “tecnologia política do corpo” nada mais quer indicar senão que a vida do corpo é investida por relações de poder. O corpo não é um ponto de referência estável, não tem estruturas *a priori* nem necessidades fixas: seus gestos, seus sentidos, sua materialidade, seus afetos são formados e deformados por relações de poder. “Nada no homem – nem mesmo o seu corpo – é suficientemente fixo”<sup>592</sup>; “O poder penetrou no corpo, ele se encontra exposto no próprio corpo”<sup>593</sup>. Por outro lado, o que é a crítica da soberania e da representação jurídica do poder, senão a prova de que, para Foucault, a vida penetrou na política e a transformou? Afirma Lemke: “Quando a própria vida se torna um objeto da política, isso tem consequências para as fundações, instrumentos e objetivos da ação política”<sup>594</sup>. A questão central de livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* é precisamente identificar e descrever algumas dessas consequências.

De maneira geral, o conjunto de consequências da problematização política da vida pode ser resumido nos seguintes termos: o advento daquilo que Foucault chama “modernidade biológica” ou “sociedade de normalização”<sup>595</sup>.

---

<sup>590</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 31.

<sup>591</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 32.

<sup>592</sup> FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1015. DREYFUS, Humbert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 148-149.

<sup>593</sup> FOUCAULT, Michel. "Pouvoir et corps". In: \_\_\_\_\_. *DEI*, p. 1623. Ideia que, aliás, não é absolutamente nova no âmbito da ciência social francesa, ao menos desde a antropologia de Marcel Mauss.

<sup>594</sup> LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*, p. 31-32.

<sup>595</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 188; FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 228.



#### 4.3.2 Disciplina

Um objetivo – talvez não o principal, mas nem por isso menos importante – de *Vigiar e punir*<sup>596</sup>: mostrar que, no século XVII, especialmente na França e na Inglaterra, o corpo se tornou objeto de preocupação. Pode-se muito bem admitir que o médico, o professor, o militar e o capitalista não se preocuparam com o corpo da mesma maneira, nem para os mesmos fins: de qualquer modo, eles se preocuparam com ele, e o fizeram mais ou menos simultaneamente. Por outras palavras, o século XVII inaugurou uma “forma geral de problematização” do corpo. Instituições tão diferentes entre si quanto o hospital, o quartel e a fábrica puderam muito bem propor soluções diferentes para o problema do corpo: o que importa é que o corpo foi introduzido em um jogo de verdade, o corpo se transformou em questão. E é esse fenômeno que deve ser compreendido. Não interessa tanto quem problematizou o corpo, mas o fato de que o corpo foi problematizado, de que existiu um “campo de problematização” do corpo a tornar possíveis as diversas maneiras pelas quais se se preocupou com o corpo. Isso explica por que Foucault, em *Vigiar e punir* como em outras pesquisas, costuma se referir indistintamente a um conjunto bastante heterogêneo de elementos: regulamentos administrativos, projetos arquitetônicos, urbanísticos, pedagógicos, tratados militares, proposições filosóficas e médicas.

Ora, não é possível compreender a problematização do corpo que teve lugar no século XVII exclusivamente à luz das regras de formação dos discursos; igualmente, não basta, para compreendê-la, analisar as representações do corpo que se puderam fazer nessa época. Se houve uma forma geral de problematização do corpo no século XVII, ela se deveu a um conjunto de práticas organizadas e organizadoras que tiveram o corpo como alvo. Um “dispositivo de poder” sobre o corpo foi instalado nos hospitais, nas escolas, nos quartéis e nas fábricas, produzindo enunciados, discursos e representações a propósito do corpo. Se o corpo foi introduzido em um jogo de verdade, se se tornou objeto de preocupação, se foi possível dizer sobre ele um discurso verdadeiro ou falso, é porque ele foi (e permanece) inserido em uma relação de poder. Esse poder que se organiza em torno do corpo é chamado por Foucault de “anátomo-política do corpo humano”, “anatomia política” ou,

---

<sup>596</sup> Tenta-se aqui uma leitura de *Vigiar e punir* a partir do conceito, elaborado mais tarde, de “problematização”. Bibliograficamente falando, lê-se *Vigiar e punir* a partir de *O uso dos prazeres* e da entrevista *Polêmica, política e problematizações*.

simplesmente, “disciplinas”. Trata-se, segundo o filósofo, da primeira forma histórica de biopoder ou poder sobre a vida.

Algumas observações preliminares. A relação entre poder e corpo não é uma exclusividade do Ocidente: “Em toda sociedade o corpo está situado no interior de poderes muito fechados, que lhe impõem limitações, interditos ou obrigações”<sup>597</sup>. As disciplinas não são uma novidade no século XVII: muitos de seus procedimentos têm origem nas práticas que se desenvolveram durante a Idade Média, no interior dos conventos e mosteiros, práticas que foram submetidas a um processo de racionalização econômica e laicização nos hospitais, escolas, quartéis, fábricas<sup>598</sup>. Apesar disso, não se deve procurar um sujeito responsável pela invenção das disciplinas, nem uma causa única. Antes, é preciso identificá-las funcionando simultaneamente em uma multiplicidade de discursos, instituições e práticas de origem e localização diversas: médicas, pedagógicas, militares, econômicas<sup>599</sup>. E, em vez de uma causa única, deve-se buscar, mais simplesmente, uma diversidade de exigências de conjuntura: “Aqui, uma inovação industrial, lá o recrudescimento de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia”<sup>600</sup>. Dessa forma, a explicação do desenvolvimento das disciplinas não passa pela racionalidade capitalista, apenas, mas deve buscar também outras exigências. Como, por exemplo, a constituição do saber médico. O Curso de 1973-1974 afirma que, dentro do asilo psiquiátrico, a disciplina do corpo era necessária “para a própria constituição do saber médico, pois, sem essa disciplina [...] não é possível ter uma observação exata”<sup>601</sup>. A condição do olhar médico, sua simples possibilidade de acessar o objeto, a própria relação de objetividade depende de uma maneira de governar, de distribuir corpos e gestos.

A disciplina é um “poder infinitesimal sobre o corpo ativo”<sup>602</sup>. “Poder”, como se viu, implica governo, de si e dos outros. “Infinitesimal”, pois se trata de governar o corpo (o próprio ou o dos outros) analiticamente, no detalhe: movimentos, gestos, atitudes, afetos. “Corpo ativo”: a ação, ou pelo menos a potência, do corpo é indispensável para a caracterização da disciplina, que difere, portanto, da escravidão e da domesticação, ambas formas de governar o corpo pela apropriação não analítica e violenta.

---

<sup>597</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 161.

<sup>598</sup> O que está dito em várias partes de *Vigiar e punir*: p.ex., FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 165-168, 175-177, 189-190.

<sup>599</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 162-163.

<sup>600</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 163.

<sup>601</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 4.

<sup>602</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 161.

A disciplina é o conjunto de “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e que impõem a ele uma relação de docilidade-utilidade”<sup>603</sup>. Daí se depreende a função geral do mecanismo disciplinar: não apenas fazer crescer a força do corpo, não apenas fazer crescer a força daquilo que o sujeita, mas, ao mesmo tempo, reforçar o corpo e aquilo que o sujeita. Aumentar as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminuir essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)<sup>604</sup>. Fabricar corpos politicamente dóceis e economicamente rentáveis, o que significa, em uma palavra, fabricar “indivíduos”. A individualidade, invenção da Era Moderna, é um produto do poder disciplinar: “A disciplina ‘fabrica’ indivíduos”<sup>605</sup>.

Em *Vigiar e punir* Foucault analisa quatro métodos que compõem o mecanismo disciplinar. Em primeiro lugar, a “arte das repartições” ou “criação de quadros”. Trata-se de organizar os corpos no espaço. “A disciplina procede, antes de tudo, à repartição dos indivíduos no espaço.”<sup>606</sup> Cria-se um espaço analítico, quadriculado, capaz de “se dividir em tantas parcelas quantos são os corpos ou elementos a repartir”<sup>607</sup>: para cada preso uma cela, para cada doente uma cama, para cada aluno uma carteira. “Para cada indivíduo, o seu lugar; e, em cada lugar, um indivíduo.”<sup>608</sup> Segundo método, o “controle da atividade” ou “prescrição de manobras”. Decompõe-se o tempo em instantes e o corpo em gestos, e então busca-se ajustá-los de maneira a extrair todas as vantagens, todas as forças. Entre o gesto e o instante, entre o tempo, o corpo que manipula e o corpo manipulado deve existir uma correlação ótima, o máximo de rapidez e o máximo de eficiência com o mínimo de custo. Terceiro método: a “organização das gêneses” ou “imposição de exercícios”. Organiza-se o tempo em segmentos, cada qual com seu termo definido, e impõe-se aos corpos séries de atividades a uma vez repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas. Quarto método: a “composição das forças” ou “organização de táticas”. Combinam-se as forças e os tempos dos corpos de maneira a atingir o melhor resultado possível.

Esses quatro métodos mostram que a disciplina não reduz as forças do corpo: ela as liga, combina-as, multiplica-as para melhor utilizá-las. O poder disciplinar não domina uniformemente todos os que lhe estão submetidos: ele separa, analisa, decompõe. Ele não

---

<sup>603</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 161.

<sup>604</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 162.

<sup>605</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 200.

<sup>606</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 166.

<sup>607</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 168.

<sup>608</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 168.

exclui: ele enquadra, engrena, fixa a um lugar, a um instante, a um objeto. “Ele [o poder disciplinar] ‘adestra’ as multidões móveis, confusas, inúteis de corpos e de forças em uma multiplicidade de elementos individuais.”<sup>609</sup>

Cada um dos métodos disciplinares se serve de três instrumentos, indispensáveis para o adestramento dos corpos e a fabricação dos indivíduos: a “vigilância hierárquica”, a “sanção normalizadora” e o “exame” (*examen*). Vigilância hierárquica: o exercício da disciplina se apoia sobre uma “vigilância hierárquica, contínua e funcional”<sup>610</sup>. Sanção normalizadora: cada método disciplinar coloca em funcionamento “um pequeno mecanismo penal”<sup>611</sup>. Mas a punição disciplinar não reprime nem exclui: ela normaliza<sup>612</sup>. “Normalização” (*Vigiar e punir*) ou “normação” (Curso de 1977-1978) significa comparação, diferenciação, hierarquização, homogeneização dos indivíduos, dos gestos, dos atos de acordo com um modelo previamente construído em função de um resultado ótimo. Dada uma correlação considerada ótima entre o gesto, o instante e o objeto tendo em vista a realização de determinada tarefa (qual o movimento mais rápido para carregar o fuzil, qual a melhor posição a tomar para operar determinada máquina), organizam-se os indivíduos, os gestos e os atos segundo essa correlação, chamando-se “normal” àquele que se conforma à correlação e “anormal” àquele que não se conforma<sup>613</sup>. Exame: é a combinação da vigilância hierárquica e da sanção normalizadora. “É um olhar normalizador, uma vigilância que permite qualificar, classificar e proibir. Ele estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados”.<sup>614</sup>

Pode-se talvez dizer que o exame é a prática disciplinar por excelência. Ele combina os dois instrumentos (vigilância hierárquica e sanção normalizadora), ele garante os quatro métodos (criação de quadros, prescrição de manobras, imposição de exercícios, organização de táticas). Ele assegura a função principal da disciplina, a fabricação de indivíduos politicamente dóceis e economicamente rentáveis. “O exame está no centro dos procedimentos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder.”<sup>615</sup> A disciplina individualiza examinando.

---

<sup>609</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 200.

<sup>610</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 208.

<sup>611</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 209.

<sup>612</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 214-215.

<sup>613</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 214-215; FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 58-59.

<sup>614</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 217.

<sup>615</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 225.

Mas o exame não se reduz a relações de poder. Olhar (médico, pedagógico ou militar, não importa) que normaliza, que classifica, que qualifica, o exame combina relações de poder e relações de saber: “A superposição das relações de poder e das relações de saber tem no exame todo seu brilho possível”<sup>616</sup>. A prática do exame coloca em funcionamento relações de poder que permitem tirar e constituir um saber: o exame objetiva sujeitando. Dessa forma, o indivíduo examinado não é apenas efeito e objeto de poder, mas também efeito e objeto de saber. Foucault descreve três mecanismos pelos quais o exame liga um certo tipo de formação de saber a uma certa forma de exercício do poder. Primeiro mecanismo, a inversão da economia da visibilidade no exercício do poder. O poder examinador não se exhibe; em troca, ele impõe aos corpos examinados um “princípio de visibilidade obrigatória”. “O exame é a técnica pela qual o poder, no lugar de emitir os signos de sua potência, ao invés de impor sua marca aos seus sujeitos, captura estes em um mecanismo de objetivação.”<sup>617</sup> Ao examinar, o poder torna visível e se torna invisível. Segundo mecanismo, a formação de um campo documentário. “Ele [o exame] deixa atrás de si todo um arquivo tênue e minucioso que se constitui rente aos corpos e os dias.”<sup>618</sup> A constituição de um campo de visibilidade é acompanhada pela formação de uma “rede de escritura”, uma “espessura de documentos” que capta e fixa os corpos, identificando-os, codificando-os, sinalizando-os, descrevendo-os. Esse campo documentário deve tender a uma situação ótima em que a partir de um registro geral se possa encontrar um indivíduo e, inversamente, “cada dado do exame individual possa repercutir nos cálculos de conjunto”<sup>619</sup>. Dessa forma, além de constituir o indivíduo como objeto descritível, singular, com aptidões e capacidades próprias, com uma história particular, o campo documentário permite ao exame constituir também um “sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimação das distâncias entre os indivíduos, sua repartição em uma ‘população’”<sup>620</sup>. Terceiro mecanismo, a criação de “casos”. A conjugação do campo de visibilidade ao da documentação permite isolar “o indivíduo tal como se pode descrevê-lo, julgá-lo, medi-lo, compará-lo a outros”<sup>621</sup>.

Pode-se então resumir o modo de funcionamento do exame: ele submete corpos a um campo de visibilidade, onde os organiza segundo os quatro métodos de criação de quadros,

---

<sup>616</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 217.

<sup>617</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 220.

<sup>618</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 221-222.

<sup>619</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 223.

<sup>620</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 223. V. infra.

<sup>621</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 224.

prescrição de manobras, imposição de exercícios e organização de táticas. Projeta sobre esse campo uma vigilância contínua e uma rede de escritura, que lhe permite individualizar casos e normalizar os desvios. Maneira de governar que permite a formação de um saber, especificamente as ciências do homem. Foucault afirma que o “desbloqueio epistemológico” da medicina clínica e da pedagogia no fim do século XVIII foi a organização do hospital como “aparelho para ‘examinar’” e da escola como “aparelho de exame ininterrupto”<sup>622</sup>. E, de maneira mais geral, afirma também que as “pequenas técnicas de notação, de registro, de constituição de dossiês, de organizar em colunas e em quadros”, que compõem a prática do exame, permitiram o “desbloqueio epistemológico das ciências do indivíduo”: “O nascimento das ciências do homem? Ela deve ser procurada nesses arquivos de pouca glória onde se elaborou o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos”<sup>623</sup>.

É essa maneira de governar e de produzir saber que Foucault percebe no *Panopticon* de Jeremy Bentham (século XIX). O termo que inventou a partir desse texto, “panoptismo” (*panoptisme*), procura indicar a generalização dos mecanismos disciplinares na sociedade ocidental a partir do século XIX. Mas o filósofo reconhece esse mecanismo disciplinar também nas práticas de tratamento da peste do final da Idade Média ao século XVII. Após declarada a peste em uma cidade, tratava-se de promover um estrito enquadramento espacial. Fecha-se a cidade no interior da qual foi declarada a peste, divide-se seu espaço, vigiam-se todos os seus pontos. Controla-se os moradores, até seus mínimos movimentos, fixando-os em um lugar: um regulamento determina a que horas se pode sair de casa, que tipo de alimentação pode ser consumido, que tipo de contato pode ser tolerado<sup>624</sup>. Organiza-se uma hierarquia de vigilância contínua: cada rua (logo, cada casa e cada família) é vigiada por um síndico; cada quarteirão, por um intendente, que responde aos magistrados e ao prefeito. Apenas os síndicos e os intendentes circulam. Estes fiscalizam as ações daqueles, que fiscalizam as ações dos moradores. “O síndico passa na rua da qual é responsável; para diante de cada casa; faz com que todos os habitantes sejam colocados nas janelas [...]; chama cada um por seu nome; se informa do estado de todos, um por um”.<sup>625</sup> Um morador não se apresenta à janela: está doente ou morto. “Cada um trancado em sua gaiola, cada um em sua janela, respondendo a seu nome e se mostrando quando se lhe pergunta, é a grande revista

<sup>622</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 217-218.

<sup>623</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 223-224.

<sup>624</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 11-12.

<sup>625</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 229.

dos mortos e dos vivos.”<sup>626</sup> Revista que se apoia em um “sistema de registro permanente”. Um a um, do centro à periferia, registram-se constantemente todos os habitantes da cidade: o nome, a idade, o sexo. Síndicos e intendentos tomam nota de tudo o que observam: mortes, doenças, reclamações, irregularidades. Relatórios que são transmitidos aos magistrados, os quais determinam os cuidados médicos necessários: designam médicos, determinam o preparo dos medicamentos adequados, autorizam confessores a visitar doentes. “O registro do patológico deve ser constante e centralizado. A relação de cada um com sua doença e sua morte passa pelas instâncias do poder, o registro que fazem dela, as decisões que elas tomam”.<sup>627</sup>

### 4.3.3 Segurança

Se *Vigiar e punir* buscava mostrar a existência de um campo de problematização do corpo no século XVII, *A vontade de saber* e o Curso de 1975-1976 sugerem que, na segunda metade do século XVIII, outro campo de problematização se formou, no centro do qual figura não o corpo, mas a espécie. Problematização da espécie, isto é: a entrada, na ordem do saber e do poder, das multiplicidades humanas ou “populações” e dos fenômenos que lhes são relacionados. Transformação da “população” em questão, emergência dos “problemas de população”. A condição concreta dessa problematização é certamente uma prática (pois ainda se está no interior de uma história do pensamento), mas essa prática não envolve o governo das operações do corpo, e sim o governo dos fenômenos que afetam uma população. A uma tal prática Foucault chama “biopolítica da população”, “controles reguladores”, “mecanismos de segurança” ou ainda “dispositivos de segurança”<sup>628</sup>. Trata-se da segunda forma histórica de biopoder ou poder sobre a vida.

A população está para os dispositivos de segurança como o corpo e o indivíduo para as disciplinas: não é um universal, algo que existiria em si desde sempre, mas algo inscrito no real por uma série de práticas. O que não se fez instantaneamente, Foucault agora observa, mas através de uma interação constante entre as práticas e o domínio de realidade ao qual elas deram lugar. Assim se pode entender uma afirmação do Curso de 1977-1978: “Foi um

<sup>626</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 229.

<sup>627</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 230.

<sup>628</sup> As expressões são sinônimas. Aparecem em *A vontade de saber* (as duas primeiras), no Curso de 1975-1976 e no Curso de 1977-1978.

jogo incessante entre as técnicas de poder e seu objeto que, pouco a pouco, circunscreveu no real e como campo de realidade a população e seus fenômenos específicos<sup>629</sup>. A população é criada pelas práticas que a governam.

O que é “população”? *A vontade de saber* a define como “uma das grandes novidades nas técnicas de poder no século XVIII”<sup>630</sup>, embora o termo em si seja mais antigo. Seu descobrimento compõe, ao lado do descobrimento do indivíduo e do corpo adestrável, o “grande núcleo tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do Ocidente se transformaram”<sup>631</sup>. O Curso de 1975-1976 afirma que o conceito de “população” não se confunde com o de “sociedade”: uma sociedade é o resultado de um contrato voluntário ou involuntário dos indivíduos<sup>632</sup>, mas a população é algo diferente. O Curso de 1977-1978 afirma ainda que a população “não é a simples soma dos indivíduos habitantes de um território”<sup>633</sup>, o que é repetido em 1981: “[População] não quer dizer simplesmente um grupo humano numeroso”<sup>634</sup>. Nem ficção jurídica, nem simples agrupamento humano, a população – assim a define o Curso de 1977-1978 – é um “fenômeno de natureza”<sup>635</sup>, é um conjunto de “seres vivos atravessados, comandados, regidos por processos e leis biológicas”<sup>636</sup>. Definir a população como um fenômeno de natureza significa dizer, primeiro, que a população é “um dado que depende de toda uma série de variáveis”<sup>637</sup>: uma população é função do clima, do entorno material, do comércio, dos hábitos e costumes das pessoas, seus valores morais e religiosos, sua alimentação. Segundo, que a população é movida pelo desejo<sup>638</sup>. Terceiro, que os fenômenos atinentes à população, variáveis que sejam, apresentam uma regularidade<sup>639</sup>: em uma população, os indivíduos nascem e morrem, adoecem e envelhecem, reproduzem-se e se alimentam, empobrecem-se e se enriquecem de maneira regular. Isso permite que se possa medir, para uma população, taxas de natalidade e mortalidade, curvas de saúde e de idade, níveis de fecundidade e de alimentação, picos de crescimento econômico ou estagnação etc.

---

<sup>629</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 80.

<sup>630</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 35.

<sup>631</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 193.

<sup>632</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 218.

<sup>633</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 72.

<sup>634</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 193.

<sup>635</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 73.

<sup>636</sup> FOUCAULT, Michel. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *DE4*, p. 193.

<sup>637</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 73.

<sup>638</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 74.

<sup>639</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 76.



Esses três aspectos fazem com que a população seja “um fenômeno de natureza que não se pode mudar como por decreto<sup>640</sup>. O que não significa, por outro lado, que seja uma natureza inacessível e impenetrável, pelo contrário (daí Foucault falar em “naturalidade penetrável da população”)<sup>641</sup>. A população é penetrável e modificável, desde que se leve em conta sua naturalidade, isto é, as variáveis que a determinam, o desejo que a move, as regularidades que apresenta: a população é “um conjunto de processos que é preciso gerar naquilo e a partir daquilo que eles têm de natural”<sup>642</sup>. O dispositivo de segurança está relacionado ao conjunto de práticas que governam a população – e que, ao mesmo tempo, problematizam-na, inscrevem-na no real, objetivam-na para um saber.

Como caracterizar o dispositivo de segurança? De início, duas observações se fazem necessárias. Primeira: como fizera quando estudou as disciplinas, Foucault se recusa a identificar um sujeito ou uma causa única para explicar a formação dos dispositivos de segurança. Segunda: Foucault se recusa, além disso, a admitir uma descontinuidade entre dispositivos disciplinares e dispositivos de segurança. *A vontade de saber* afirma que não se trata de práticas antitéticas, mas sim de “dois polos de desenvolvimento” do mesmo poder sobre a vida, “interligados por todo um feixe intermediário de relações”<sup>643</sup>. O Curso de 1975-1976 repete essa ideia: as práticas que caracterizam o dispositivo de segurança não excluem a técnica disciplinar, mas a utilizam e a modificam<sup>644</sup>.

O Curso de 1975-1976 define a regulação das populações ou o dispositivo de segurança a partir de três características. Em primeiro lugar, o fato de se dirigir a uma população, e não a um indivíduo nem a uma sociedade. Segunda característica: dirigindo-se à população, essa prática leva em consideração fenômenos que são coletivos (“apenas aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, apenas se tornam pertinentes ao nível mesmo da massa”), aleatórios (ao nível individual), regulares (ao nível coletivo) e que se desenvolvem em um determinado período de tempo. Terceira característica, enfim: essa prática vai consistir em estabelecer “mecanismos reguladores” visando a “agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade”<sup>645</sup>.

---

<sup>640</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 73.

<sup>641</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 74.

<sup>642</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 72.

<sup>643</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 182-183.

<sup>644</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 215-216. Lembre-se que, já em *Vigiar e punir*, Foucault reconhecia uma relação entre as práticas disciplinares e a emergência da população. V. supra.

<sup>645</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 218-220.

E se trata sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fiar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostasia, assegurar compensações; em suma, instalar mecanismos de segurança em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos.<sup>646</sup>

Em resumo: trata-se de uma prática “que reúne os efeitos de massa próprios a uma população, que procura controlar a série de acontecimentos aleatórios que podem se produzir em uma massa viva”<sup>647</sup>. Trata-se de controlar e eventualmente modificar a probabilidade desses acontecimentos, ou ao menos compensar seus efeitos. Uma prática, enfim, que “visa [...], pelo equilíbrio global, a qualquer coisa como uma homeostasia: a segurança do conjunto em relação a seus perigos internos”<sup>648</sup>.

Essa caracterização reaparece no Curso de 1977-1978. Já empregando a expressão “dispositivo de segurança”, Foucault aí define essa prática a partir de três “traços gerais”: o espaço, o acontecimento e a norma. O espaço de segurança é o que Foucault chama de “meio” (*milieu*). Em resumo, um meio é um conjunto de elementos naturais e artificiais em interação. Interação que não é controlada nem controlável, não é prevista nem previsível, mas que se deve esperar que aconteça para que se possa perceber suas regularidades. Governar os acontecimentos que se produzem no meio significa seguir as regularidades que eles descrevem a fim de aumentar ou diminuir a sua probabilidade (conforme sejam considerados benéficos ou maléficos), ou maximalizar seus efeitos positivos e compensar seus riscos e seus inconvenientes<sup>649</sup>. Esse procedimento é o que Foucault chama de “normalização”<sup>650</sup>. Normalização é o procedimento pelo qual, uma vez definida a norma (ou, mais precisamente, as “diferentes curvas de normalidade”) a partir das regularidades intrínsecas dos acontecimentos, busca-se remeter os acontecimentos anormais à curva, ou aumentar as curvas mais favoráveis e diminuir as menos favoráveis.

Um exemplo de dispositivo de segurança é a prática de inoculação da varíola (ou variolização) a partir do século XVIII. Tratava-se de combater desvios em relação a uma taxa de mortalidade considerada normal para determinado conjunto de pessoas. Essa taxa era obtida através de um processo de individualização de casos. Por meio de uma vigilância detalhada, buscava-se saber quantas pessoas sofrem de varíola e quem são: qual é a sua idade, onde habitam, qual é sua profissão. À luz dos casos, podia-se determinar os riscos:

<sup>646</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 219.

<sup>647</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 222.

<sup>648</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 222.

<sup>649</sup> Trata-se de um resumo das três primeiras aulas de *Segurança, território, população*.

<sup>650</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 35.

calculava-se, para cada pessoa ou grupo individualizado, segundo sua idade, o lugar onde mora, sua profissão, as diferentes eventualidades de contágio, morte e cura; em um nível superior, calculavam-se as chances diferenciais de vida e de morte por faixas etárias, regiões, profissões. A partir do cálculo diferencial dos riscos, determinava-se a periculosidade: é mais ou menos perigoso, em relação à varíola, ter determinada idade, habitar determinadas regiões, praticar determinadas atividades, diante do maior ou menor risco de contágio e de morte. Por fim, determinavam-se as crises: fenômenos regulares de multiplicação e de aceleração da doença (dos casos, dos riscos, dos perigos) em um tempo e local determinados<sup>651</sup>. Caso, risco, perigo e crise permitiram determinar, para uma população, o “coeficiente de mortalidade provável”, a “curva normal” da varíola, isto é, “o que é normalmente esperado, em termos de contágio pela doença, em termos de morte ligada à doença nessa população”<sup>652</sup>, segundo cada idade, cada região, cada profissão.

Nas práticas de inoculação, enfim, tratava-se de remeter os desvios que se produzem em relação à curva normal ao nível médio de morbidade e mortalidade<sup>653</sup>. Outro exemplo de dispositivo de segurança: certos projetos urbanísticos e arquitetônicos do século XVIII, dentre os quais Foucault toma o exemplo da cidade de Nantes. Nesses projetos, figuravam dois problemas. Em primeiro lugar, a circulação. “Tratava-se de organizar a circulação, eliminar o que lhe era perigoso, fazer a divisão entre a boa e a má circulação, maximalizar a boa circulação diminuindo a má.”<sup>654</sup> A cidade deveria ser, em sua materialidade mesma, um agente de circulação. Daí a necessidade de alargar as ruas, por exemplo. Pois ruas largas garantiam três objetivos essenciais para o problema da circulação. Em primeiro lugar, ruas largas asseguram a higiene: garantem o arejamento, eliminando os bairros apertados onde os homens e seus miasmas mórbidos se acumulam. Além disso, garantem o comércio, facilitando a circulação de mercadorias no interior da cidade e também a importação e a exportação. Finalmente, possibilitam a vigilância no interior da cidade: vigilância das idas e vindas durante o dia e a noite; vigilância de “todas as populações flutuantes, mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões, assassinos”<sup>655</sup>. Segundo problema, que se poderia chamar problema do desenvolvimento. Tratava-se de saber “como integrar a um plano atual as possibilidades de desenvolvimento da cidade”<sup>656</sup>. A cidade, percebendo-se a

---

<sup>651</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 62-63.

<sup>652</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 64.

<sup>653</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 64.

<sup>654</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 20.

<sup>655</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 20.

<sup>656</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 20.

si mesma como estando em desenvolvimento, sabe que um certo número de acontecimentos – os quais não são conhecidos com exatidão nem previstos com rigor – podem se produzir; trata-se de saber como integrar esses acontecimentos futuros no projeto atual da cidade, sem, ao mesmo tempo, prejudicar a circulação. Esse problema inspirou a construção de cais às margens de Nantes, os maiores e mais compridos possíveis, prevendo o crescimento indefinido da cidade no sentido do comprimento.

Foucault menciona ainda outras práticas para exemplificar esse governo das populações e dos acontecimentos que podem afetá-las: medicalização indefinida da população, através da qual se normalizam ou regularizam as taxas de reprodução, natalidade, morbidade<sup>657</sup>; ativação de instituições de assistência, pelas quais é normalizado ou regularizado tudo aquilo que coloca o indivíduo fora do campo da atividade (velhice, doenças, acidentes)<sup>658</sup>.

Essas práticas, segundo Foucault, deram lugar a um saber específico, que não é mais o saber do indivíduo, de seu corpo e sua “alma”, mas o saber da espécie, da população. A estatística, a demografia e a geografia humana encontram aí a condição *a priori* histórica de seu “desbloqueio epistemológico”. Sobretudo, a economia política. O problema da população é, essencialmente, o problema da economia política, ou melhor, como afirmam *A vontade de saber* e o Curso de 1977-1978, a problematização da população pelas práticas de governo foi o “operador de transformação” que redistribuiu a ordem da *epistême* clássica, fazendo passar da análise das riquezas à economia política<sup>659</sup>. Foucault explica essa passagem nos seguintes termos:

Foi um jogo incessante entre as técnicas de poder e seu objeto que, pouco a pouco, circunscreveu no real e como campo de realidade a população e seus fenômenos específicos. E foi a partir da constituição da população como correlativo de técnicas de poder que se pôde ver se abrir toda uma série de domínios de objetos para saberes possíveis<sup>660</sup>.

<sup>657</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 217. V. Os textos *La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle* e *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine*, ambos em FOUCAULT, Michel. *DE3*, p. 18 e ss., p. 43 e ss., onde Foucault descreve um processo de "medicalização indefinida" da população (tendo como alvo, não somente a doença, mas a saúde, a higiene, a alimentação, o ritmo de vida, as condições de trabalho e de habitação, as relações sexuais e a família etc.) desde o século XVIII, o que lhe permite afirmar que “vivemos numa ‘somatocracia’”.

<sup>658</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 218.

<sup>659</sup> FOUCAULT, Michel. *HS1*, p. 189; FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 78, 80-81.

<sup>660</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 80.

#### 4.4 A SOBERANIA NA SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO

Essas duas direções pelas quais a biopolítica (i.e., o poder sobre a vida ou ainda o governo dos vivos) se desenvolveu (a anátomo-política do corpo humano e a biopolítica da população) representam, respectivamente, um poder individualizante e um poder totalizante<sup>661</sup>. Foucault afirma que, ainda no século XVIII, essas duas formas estavam visivelmente separadas; a partir dessa data, porém, não pararam de se articular. A atualidade é o resultado dessa articulação. De fato, a sociedade de normalização ou modernidade biológica, em suma, a atualidade, é definida como o ponto de cruzamento de procedimentos de normação e de normalização: “A sociedade de normalização é uma sociedade onde se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação”<sup>662</sup>.

É claro que, para perceber a emergência da sociedade de normalização, Foucault precisou se desprender do modelo da soberania, pelas razões já vistas. Afastar o modelo da soberania, isto é, certa maneira aceita de representar o poder, foi a condição para perceber um conjunto de diferenças que levou ao descobrimento da sociedade de normalização – ou seja, do presente. Mas nada aí indica que as estruturas de poder da relação de soberania tenham desaparecido. Não é uma “crise da soberania” que Foucault observa na atualidade, e sim uma codificação da relação de soberania segundo novas regras e novas racionalidades. Por outras palavras: não compreendeu o problema da soberania em Foucault quem tomou a afirmação inicial do Resumo do Curso de 1975-1976 (“Para realizar a análise concreta das relações de poder, é preciso abandonar o modelo jurídico da soberania”) como um ponto de chegada. Ela é, na verdade, um ponto de partida.

Portanto, uma análise do poder na sociedade de normalização deve observar dois princípios. Em primeiro lugar, deve se afastar do modelo da soberania, enquanto representação jurídica, econômica e negativa do poder, vinculada às antigas formas da relação de soberania. De outro lado, porém, ela deve reconhecer não simplesmente um recuo da relação de soberania frente ao avanço da biopolítica, mas processos em que esta coloniza, modifica e recodifica aquela. Por outras palavras: a relação de soberania, na sociedade de normalização, se define pela sua correlação com o poder disciplinar e os dispositivos de

---

<sup>661</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 216.

<sup>662</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 225.

segurança. Em função disso, será reservada a expressão “mecanismos de soberania” para indicar a relação de soberania enquanto relacionada à biopolítica (para diferenciá-la de “relação de soberania”, que indica uma relação de poder que se desenvolveu desde a Idade Média até o século XVII, e “modelo da soberania”, que indica a forma de representação do poder a que essa relação deu lugar).

Segundo princípio: sendo a sociedade de normalização menos um lugar e uma época em que as velhas estruturas da relação de soberania teriam desaparecido do que um lugar e uma época em que funciona um “sistema de correlação”<sup>663</sup> complexo entre mecanismos de soberania, de disciplina e de segurança, trata-se, então, de mostrar como esses mecanismos fazem surgir, transformar, ativar, retirar, inflacionar uns aos outros.

Em suma, é preciso reconhecer, entre soberania, disciplina e segurança, todo um jogo de oposições e articulações. Oposições, pois se trata de práticas de poder que funcionam segundo lógicas, estruturas e estratégias próprias. Articulações, pois essas práticas não se excluem; antes, sobrepõem-se. Isso fica evidente em diversos textos. Articulação entre soberania e disciplina: se o Curso de 1973-1974 opõe a disciplina à soberania através da cena do rei louco (George III da Inglaterra) destronado e submetido ao poder normalizador do seu médico, o Curso de 1977-1978 afirma que o panóptico, estrutura arquitetônica disciplinar por excelência, que permite tudo ver sem ser visto, é “o mais velho sonho do mais velho soberano”<sup>664</sup>. Além disso, o Curso de 1975-1976 afirma: “De fato, soberania e disciplina, legislação, direito da soberania e mecanismos disciplinares são duas peças absolutamente constitutivas dos mecanismos gerais de poder na nossa sociedade”<sup>665</sup>. Articulação entre disciplina e segurança: o Curso de 1975-1976 afirma que “essa nova técnica [a regulação das populações] não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque ela está em outro nível, ela está em outra escala”<sup>666</sup>. Articulação entre segurança e soberania: o Curso de 1977-1978 afirma que o desenvolvimento dos mecanismos de segurança na época contemporânea “não constitui de maneira alguma uma colocação entre parênteses ou uma anulação das estruturas jurídico-legais ou dos mecanismos disciplinares”<sup>667</sup>.

<sup>663</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 10.

<sup>664</sup> FOUCAULT, Michel. *PP*, p. 22-23; FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 68.

<sup>665</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 35.

<sup>666</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 216. V. supra.

<sup>667</sup> FOUCAULT, Michel. *STP*, p. 9.

Dois exemplos dessa articulação podem ser citados: o racismo, ou a reativação do poder soberano de matar pelo governo dos vivos, e o direito normalizado/normalizador, ou a colonização da lei pela norma.

Em *A vontade de saber* Foucault afirma que, no Ocidente a partir do século XVII, “o ‘confisco’ tende a não ser mais a forma maior [do poder], mas apenas uma peça entre outras que têm funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que ele submete”<sup>668</sup>. Com isso, o direito de morte, característico do poder soberano, tende a “se deslocar ou ao menos a se apoiar sobre as exigências de um poder que gere a vida, e a se ordenar aos seus reclamos”. O direito soberano de matar vai aparecer agora como “o simples inverso do direito do corpo social de garantir sua vida, de mantê-la ou de desenvolvê-la”. Fazer morrer passa a ser atividade complementar a fazer viver. De certa maneira, a oposição que se fez entre soberania e biopolítica não revela apenas a oposição entre fazer morrer e fazer viver, mas, mais precisamente, revela a oposição entre duas maneiras de fazer morrer: a soberania faz morrer em nome do soberano, da existência jurídica da soberania; a biopolítica faz morrer em nome da vida, da existência biológica da população. “As guerras não se fazem mais em nome do soberano que é preciso defender; elas se fazem em nome da existência de todos”<sup>669</sup>; “mata-se legitimamente aqueles que são para os outros uma espécie de perigo biológico”<sup>670</sup>.

Daí as análises de Foucault a propósito do racismo. O racismo, isto é, “o meio de introduzir, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, uma divisão: a divisão entre aquele que deve viver e aquele que deve morrer”<sup>671</sup>. Não se trata, bem entendido, apenas da divisão amigo/inimigo, como na definição do político segundo Carl Schmitt. Trata-se de uma divisão que, extrapolando a política, se exerce ao nível biológico (e apenas porque se exerce nesse nível que o racismo pode introduzir a morte na modernidade biológica): o “inimigo” não é percebido apenas como adversário político, mas como “perigo biológico” – ou melhor, o “inimigo” é percebido como adversário político na medida em que é percebido como perigo biológico, externo ou interno, em relação à população e para a população<sup>672</sup>.

O racismo é a condição para que um poder encarregado da vida possa também promover a morte: “O racismo é a condição de aceitabilidade da morte em uma sociedade

<sup>668</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 179.

<sup>669</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 180.

<sup>670</sup> FOUCAULT, Michel. *HSI*, p. 181.

<sup>671</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 227.

<sup>672</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 228-229.

de normalização”; ali onde há uma sociedade de normalização “o racismo é indispensável como condição para poder levar qualquer um à morte”; “se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, é preciso que ele passe pelo racismo”<sup>673</sup>. Apresenta-se, assim, como o ponto de articulação entre soberania e biopolítica: “A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a instalação e a ativação do racismo”<sup>674</sup>. É por essa razão que nenhum Estado pode funcionar sem racismo: “Não há funcionamento moderno do Estado que, em um certo momento, em um certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo”<sup>675</sup>.

Segundo exemplo de que as estruturas da soberania são colonizadas, e não excluídas, pelas técnicas da biopolítica: o direito normalizado/normalizador<sup>676</sup>. É no Curso de 1975-1976 que Foucault afirma a possibilidade de uma articulação entre a norma e a lei no fundamento da sociedade de normalização:

Que essas técnicas da disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos [*procédés*] da normalização colonizem cada vez mais os processos [*procédures*] da lei, é isso, acredito, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria uma “sociedade de normalização”<sup>677</sup>.

Uma maneira de compreender isso passa pela comparação do direito com a medicina: segundo Foucault, a medicina, desde o século XVIII, não parou de tratar daquilo que não lhe concerne, isto é, não apenas a doença, mas também todo o corpo social (ar, água, construções)<sup>678</sup>. Da mesma maneira, o direito, a partir do século XVIII, passa a fazer mais do que simplesmente operar uma partilha entre o permitido e o proibido, e a vincular a este último uma sanção: ele passa a responder a procedimentos de normação e de normalização. É a essa normalização da lei que se deve, no âmbito do direito penal, a transformação das práticas punitivas nos séculos XVIII e XIX (e não a um acúmulo de humanidade, como gostaria a teoria do direito penal da época). Em *Vigiar e punir*, Foucault afirma que os historiadores do direito tomam essa transformação como um fenômeno quantitativo (menos crueldade, mais humanidade), enquanto ele propõe uma explicação qualitativa, destacando três mudanças: os juízes passaram a julgar outra coisa que não os crimes (a “alma” dos

<sup>673</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 228.

<sup>674</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 230.

<sup>675</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 227.

<sup>676</sup> Trata-se da segunda “imagem” do direito em Foucault segundo Marcio Alves da Fonseca.

<sup>677</sup> FOUCAULT, Michel. *DS*, p. 34-35.

<sup>678</sup> FOUCAULT, Michel. "Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 50.



criminosos); os juízes foram levados, em suas sentenças, a fazer outra coisa que não julgar (fazer uma apreciação de normalidade e uma prescrição técnica para uma normalização possível); o poder de julgar foi em parte transferido a outras instâncias que não os juízes da instrução (médicos, educadores etc.)<sup>679</sup>. Essas três mudanças que estão na base das transformações das práticas punitivas dos séculos XVIII e XIX são, justamente, devidas à emergência da sociedade de normalização, que engrenou o poder de punir a uma economia de poder mais geral: “Nós entramos em um tipo de sociedade onde o poder da lei” – ou seja, o poder soberano – “está em vias não de regredir, mas de se integrar a um poder bem mais geral: grosso modo, o da norma”<sup>680</sup>.

---

<sup>679</sup> FOUCAULT, Michel. *SP*, p. 23-30.

<sup>680</sup> FOUCAULT, Michel. "L'extension sociale de la norme". In: \_\_\_\_\_. *DE3*, p. 75.

## CONCLUSÃO

A tradição política moderna foi assunto dos Capítulos 1 e 2. Aí se mostrou como, da Patrística a Thomas Hobbes, o conceito de soberania foi formado em torno da ideia segundo a qual existe ou deve existir um poder absoluto e perpétuo, responsável pela ordem, pela salvação e pela conservação, que tudo detém na mão e que se identifica com o Estado, personalizado em uma pessoa ou em um grupo de pessoas. Lembre-se de que, como foi ressaltado na Introdução, nesses capítulos tratou-se menos de definir um conceito do que perceber um movimento histórico por trás dele. Isso foi feito acreditando que, como Nietzsche disse, “definível é apenas aquilo que não tem história”<sup>681</sup>, e com a convicção de que, sem um conjunto de informações que só a historiografia poderia fornecer, não seria possível ter compreendido a fundo o conceito de soberania, tampouco medir o seu peso para o Ocidente moderno.

Examinando os textos de Kelsen, pôde-se concluir que, para o jurista, não se tratava tanto de negar o conceito de soberania quanto de encontrar – porque o desencantamento do mundo na modernidade assim o exigia – uma maneira de explicar o direito sem se referir ao que não é direito. Mais especificamente, sem se referir à ação ou à vontade de um indivíduo ou conjunto de indivíduos – em uma palavra, à ação ou à vontade do soberano. Formulada nesses termos, esse problema colocou a teoria do direito em rota de colisão com o conceito tradicional de soberania herdado de Bodin e Hobbes – mas não provocou a eliminação *tout court* do conceito de soberania. Tratava-se apenas de explicar o rei a partir da lei (ao invés de, como em Bodin e Hobbes, explicar a lei a partir do rei), e não de eliminar o rei. Ou seja, o que se eliminou da teoria do direito não foi o conceito de soberania, mas uma certa maneira de pensar o conceito, maneira herdada da tradição política ocidental e até então não criticada, a saber, a soberania como a determinação de um conceito fático, empírico, de poder. Isso, porém, não impediu que a teoria do direito continuasse a se referir à soberania, nem condenou toda e qualquer referência à soberania a cair no vazio, incapaz de determinar um objeto para o conceito. Eliminar da teoria do direito a ideia de soberania como característica de um poder de fato significou, apenas, que, doravante, a única ideia possível de soberania

---

<sup>681</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, segunda dissertação, §13, p. 63.

será meramente formal. Como foi dito, essa propriedade formal, que assume como sendo o único objeto possível do conceito de soberania, se esse conceito deva ter um lugar qualquer no interior da teoria do direito, é a de ser um conjunto não derivável, ou seja: a norma fundamental de uma ordem jurídica não tira sua validade da norma fundamental de outra ordem jurídica, mas é pressuposta independentemente<sup>682</sup>. A partir daí foi possível perceber que Kelsen não apenas não eliminou da teoria do direito o conceito de soberania, mas também o vinculou ao principal conceito dessa teoria, a saber, o conceito de norma fundamental.

Foi possível chegar a conclusões semelhantes no Capítulo 4, partindo do exame dos textos de Foucault. Também aqui se pôde perceber que não se tratava de eliminar pura e simplesmente o conceito de soberania, mas sim de determinar seu objeto possível. Nessa ocasião, o conceito de soberania foi identificado a uma maneira de conceber o poder em que são privilegiados o contrato, o direito, a repressão, a violência, concepção essa que foi consolidada no pensamento político moderno por determinadas práticas que remontam à Idade Média, tais como a constituição do Estado, a organização do campo social a partir de um centro, a imposição de uma lei que divide todas as ações possíveis em ações permitidas e ações proibidas, a repressão dos corpos, dos prazeres, das mentalidades. Ora, Foucault não rejeitou esse conceito; o que não admitiu foi a sua pretensão a dar conta das relações de poder em geral. Isso porque, como se disse, Foucault construiu um conceito de poder que, refletindo a diferenciação das relações de poder a partir do século XVIII, evocava uma pluralidade de relações. Consequentemente, exigiu da análise do poder que descobrisse essas relações nessa pluralidade mesma, e não em uma suposta unidade. Em síntese, o que Foucault buscou eliminar de seus trabalhos foi o conceito de soberania enquanto apontava para uma unidade, para um centro original, para uma “fonte dos poderes”<sup>683</sup>. Daí porque a análise do poder pôde continuar se referindo à soberania sem que isso representasse pensar um fantasma: pois passou a se referir, com esse conceito, não ao centro de onde se poderia deduzir legitimamente todas as relações de poder, mas a uma relação de poder específica, ela mesma em relação com outras relações de poder.

Após o exame dos textos de Hans Kelsen e de Michel Foucault, pode-se concluir que o conceito de soberania não foi eliminado da teoria do direito moderna e da análise das relações de poder modernas. Só que as suas determinações foram de tal modo modificadas

---

<sup>682</sup> KELSEN, Hans. *Teoría general del Estado*, p. 137; KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 372.

<sup>683</sup> FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, p. 39.

a ponto de torná-lo irreconhecível para quem o analisa a partir da tradição política moderna, cujo conceito de soberania foi construído, ao longo dos anos, com base em conceitos empíricos ou jurídico-repressivos de poder.

Em outras palavras, o presente trabalho pôde concluir, ao final das investigações precedentes, que, tanto para Kelsen como para Foucault, o conceito de soberania não é, em si, uma ilusão a ser afastada da ciência do direito moderna e da análise das relações de poder modernas: enquanto propriedade lógica de uma ordem jurídica (Kelsen) ou relação de poder específica no interior de uma economia de poder mais geral (Foucault), ele pode ser adequado para descrever o direito e o poder modernos.

## BIBLIOGRAFIA

### 1 PENSAMENTO POLÍTICO MEDIEVAL

#### 1.1 Fontes primárias

GRÉGOIRE LE GRAND. *Règle pastorale*. 2 vol. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

ISIDORE OF SEVILLE. *The etymologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur Ozias*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.

JOHN OF SALISBURY. *Policraticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

SAINT AUGUSTINE. *City of God*. 6 vol. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. São Paulo: Edipro, 2013.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*. 9 vol. São Paulo: Loyola, 2001.

#### 1.2 Fontes secundárias

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: UNESP, 2016.

BLOCH, Marc. *La société féodale*. Paris: Éditions Albin Michel, 1978.

- DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978.
- GIERKE, Otto. *Political theories of the Middle Age*. Boston: Beacon Press, 1958.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002.
- LAUAND, Jean. "Introdução". In: TOMÁS DE AQUINO. *A prudência: a virtude da decisão certa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'occident médiéval*. La Civilisation du Occident Médiéval. Paris: Flammarion, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1998.
- MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PENNINGTON, Kenneth. *The prince and the law, 1200-1600: sovereignty and rights in the western legal tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- PETIT-DUTAILLIS, Charles. *La monarchie féodale en France et en Angleterre (Xe-XIIIe siècles)*. Paris: Albin Michel, 1971.
- SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel, 2006.

## 2 JEAN BODIN E THOMAS HOBBS

### 2.1 Fontes primárias

BODIN, Jean. *Os seis livros da República*. 6 vol. São Paulo: Ícone, 2011.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

### 2.2 Fontes secundárias

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: UNIMARCO, 2001.

\_\_\_\_\_. *O conceito de soberania na filosofia moderna*. São Paulo: Barcarolla/Discorso Editorial, 2013.

CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*. Rio de Janeiro: Agir, 1993.

COMTE-SPONVILLE, André. *Tratado do desespero e da beatitude*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEBRUN, Gérard. “Hobbes e a instituição da verdade”. In: \_\_\_\_\_. *A filosofia e Sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. *O que é poder*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. “História e soberania (de Hobbes à Revolução)”. In: \_\_\_\_\_. *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORD, Francisco. *Os clássicos da política*, vol. 1. São Paulo: Ática, 2000.

### 3 HANS KELSEN

#### 3.1 Fontes primárias

KELSEN, Hans. “A doutrina do direito natural e o positivismo jurídico”. In: \_\_\_\_\_. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. “Causalidade e imputação”. In: \_\_\_\_\_. *O que é justiça?*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. “Dios y Estado”. In: CORREAS, Oscar (Org.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

\_\_\_\_\_. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*. Milano: Giuffrè Editore, 2009.

\_\_\_\_\_. “Dottrina pura del diritto, ‘labandismo’ e neokantismo”. In: PAULSON, Stanley. (Org.). *Hans Kelsen e Renato Treves: formalismo giuridico e realtà sociale*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

\_\_\_\_\_. “Essência e valor da democracia”. In: \_\_\_\_\_. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*. Milano: Giuffrè Editore, 1989.

\_\_\_\_\_. “La transformación del concepto de soberanía”. In: *ReDCE*. Año 9. Núm. 18. Julio-diciembre/2012.



\_\_\_\_\_. "Law and logic". In: WEINBERGER, Ota. (Org.). *Hans Kelsen: essays in legal and moral philosophy*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1957.

\_\_\_\_\_. "O que é justiça?". In: \_\_\_\_\_ *O que é justiça?*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teoría general de las normas*. México: Trillas, 1994.

\_\_\_\_\_. *Teoría general del Estado*. 2ª ed. Barcelona: Bosch/Casa Editorial, 1934.

\_\_\_\_\_. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. "Una 'fondazione' della sociologia del diritto". In: FEBBRAJO, Alberto (Org.). *Verso um concetto sociológico di diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 2010.

### 3.2 Fontes secundárias

BOBBIO, Norberto. "Do poder ao direito e vice-versa". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. "Estrutura e função na teoria do direito de Kelsen". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. "Kelsen e o poder jurídico". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. "Kelsen e o problema do poder". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. "Max Weber e Hans Kelsen". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. "Ser e dever ser na ciência jurídica". In: \_\_\_\_\_. *Direito e poder*. São Paulo: UNESP, 2008.

CAMARA FILHO, José Sette. “Hans Kelsen e a teoria pura do direito internacional”. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, vol. 1, 1949.

CARRINO, Agostino. “Il problema della sovranità tra logica dell’origine e mito positivista”. In: \_\_\_\_\_. *L’ordine delle norme: Stato e diritto in Hans Kelsen*. 3ª ed. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

\_\_\_\_\_. “Il tramonto della sovranità”. In: \_\_\_\_\_. *L’ordine delle norme: Stato e diritto in Hans Kelsen*. 3ª ed. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

\_\_\_\_\_. “Presentazione”. In: KELSEN, Hans. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*. Milano: Giuffrè Editore, 1989.

\_\_\_\_\_. “Storia, società, ragione. Una controversia sulla sociologia del diritto”. In: \_\_\_\_\_. *Scienza giuridica e sociologia del diritto: Eugen Ehrlich e Hans Kelsen*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*. 7ª ed. São Paulo: Atlas, 2013.

GÜMPLOVÁ, Petra. “Law, sovereignty and democracy: Hans Kelsen’s critique of sovereignty”. *67ª Conferência Anual da Associação de Ciência Política do Centro-Oeste*, 2014.

HERRERA, Carlos Miguel. *Teorie politique et juridique chez Hans Kelsen*. Paris: Kimé, 1997.

LOSANO, Mario. “Introdução”. In: KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. “Saggio introduttivo”. In: KELSEN, Hans. *La dottrina pura del diritto*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1966.

MÉTALL, Rudolf Aladár. *Hans Kelsen: vida y obra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

PAULSON, Stanley. “Reflexões sobre a periodização da teoria do direito de Hans Kelsen”. In: OLIVEIRA, Júlio; TRIVISONNO, Alexandre. *Hans Kelsen. Teoria jurídica e política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

#### 4 MICHEL FOUCAULT

##### 4.1 Fontes primárias

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. "Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Des espaces autres". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Entretien avec Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Foucault". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité 2: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. "La philosophie analytique de la politique". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "L'asile illimité". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "La vérité et les formes juridiques". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Le jeu de Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Le monde est un grand asile". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Le philosophe masqué". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Seuil/Gallimard, 2003.

\_\_\_\_\_. "Les mailles du pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Le souci de la vérité". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Les techniques de soi". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "Le sujet et le pouvoir". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. "L'extension sociale de la norme". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France, 1978-1979*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Non au sexe roi". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.

- \_\_\_\_\_. "Omnes et singulatim". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Os anormais. Curso no Collège de France, 1974-1975*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Polemique, politique et problématisations". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Pouvoir et corps". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Préface à l' Histoire de la Sexualité". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung". In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, vol. 82, n° 2, 1990, p. 35-63.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Sexualité et solitude". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Sexualité et vérité". In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_. "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières?')" . In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, vol. 4, Paris: Gallimard, 1994.

#### 4.2 Fontes secundárias

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

BACCHI, Carol. "Why study problematizations? Making politics visible". In : *Open Journal of Political Science*, vol. 2, nº 1, 1-8, 2012.

BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault*. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

DEACON, Roger. "Theory as practice: Foucault's concept of problematization". In: *Telos*, 118.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FONSECA, Marcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

GROS, Frédéric. "Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault". In: \_\_\_\_\_ (org.) *Foucault, a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

LEMKE, Thomas. *Bio-politics. An advanced introduction*. New York: New York University Press, 2011.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. “Por uma genealogia do poder”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* (Org. Roberto Machado). São Paulo: Graal, 2012.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses Édition, 2002.

SENEILLART, Michel. "Situação do curso". In: FOUCAULT, *O governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história”. In: \_\_\_\_\_. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

## 5 DE MAIS OBRAS CONSULTADAS

### 5.1 Bíblia

BIBLE DE JÉRUSALEM. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

### 5.2 Literatura

CORNEILLE, Pierre. *Cinna ou la clémence d’Auguste*. Paris: Le Livre de Poche, 1987.

HOMERO, *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

LUKÁCS, György. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

SHAKESPEARE, William. *The complete illustrated works of William Shakespeare*. London: Octopus Publishing Group Ltd, 2013.

### 5.3 Filosofia antiga

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2012.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

PLATÃO. *Banquete*. Belém: ed.ufpa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Político*. Coleção Os Pensadores, vol. III. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

### 5.4 Filosofia geral e filosofia política modernas e contemporâneas

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LAFER, Celso. “A soberania e os direitos humanos”. Texto apresentado no Painel “Ética nas Relações Internacionais”, *XV Conferência Nacional da OAB*, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Coleção Os Pensadores, vol. IX. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MATTEUCCI, Nicola. “Sovranità” (verbetes). In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dizionario di politica*. Novara: De Agostini Libri, 2014.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Coleção Os Pensadores, vol. XXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHMITT, Carl. *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.



## 5.5 História da filosofia, do direito, do pensamento político e da civilização ocidental

BAGNOLI, Vicente; BARBOSA, Susana Mesquita; OLIVEIRA, Cristina Godoy. *História do direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*, 2 vol. São Paulo: Globo, 2005.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história*. São Paulo: Atlas, 2011.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações, 2014.

NEUMANN, Franz. *O império do direito*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

POCOCK, John. “Introdução”. In: \_\_\_\_\_. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2013.

REALE, Giovanni. *História da filosofia*, 3 vol. São Paulo: Paulus, 2010.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, 3 vol. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

## 5.6 Sociologia geral e do direito

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

EHRlich, Eugen. *Fundamentos da sociologia do direito*. Brasília: Editora UnB, 1986.

\_\_\_\_\_. “Rettifica”. In: FEBBRAJO, Alberto (Org.). *Verso un concetto sociologico di diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 2010.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *O direito na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*. São Paulo: Max Limonad, 2006.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*, 2 vol. Brasília: Editora UnB, 2012.

\_\_\_\_\_. "Religious rejections of the world and their directions". In: GERTH, Hans; WRIGHT MILLS, Charles. (Ed.). *Max Weber: essays in sociology*. New York: Oxford University Press.

### 5.7 Teoria do direito

HART, Herbert Lionel Adolphus. *The concept of Law*. New York: Oxford University Press, 1994.

### 5.8 Teoria do Estado

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2016.

JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

### 5.9 Ciência Política

BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*. 23ª ed. São Paulo: Malheiros, 2016.