POLÍTICA E DIREITO: DA DUPLA NATUREZA DA NOÇÃO DE SOBERANIA•

POLITIC AND RIGHTS: FROM THE DOUBLE NATURE OF THE SOVEREIGNTY IDEA

Raquel Kritsch*

Recebido para publicação em agosto de 2005

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a formação do conceito de soberania. Como o Estado moderno, esse conceito tem uma gênese demorada: é parte de um processo de transformação jurídica e política, da qual surge um novo mapeamento do poder e das lealdades na Europa. A conformação desse novo sistema de poder tem como contrapartida a constituição de uma nova ordem jurídica. Essa ordem redefine os vínculos de comando e obediência, constitui unidades políticas como áreas de jurisdição exclusiva e estabelece, entre essas unidades, relações de igualdade num sentido preciso: forte ou fraca, pequena ou grande, nenhuma se reconhece como subordinada a outra. A idéia nascente de soberania aparece inicialmente nas disputas de jurisdição entre o *imperium* e o *sacerdotium* e, numa fase posterior, sobretudo a partir do século XIV, nos conflitos entre estes dois poderes e as nascentes monarquias nacionais européias. Neste percurso, o discurso político alcança um novo grau de sistematização e de clareza, no trato dos conflitos de poder, especialmente com autores como Tomás de Aquino, Jean Quidort, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. O texto resume, assim, como estas idéias e instituições políticas foram sendo lentamente forjadas ao longo do movimento histórico. Considera-se, para tanto, a história dos fatos e das idéias políticas que as constituíram e suas implicações para a teoria política e para a jurisprudência.
Palavras-chave: Estado. Soberania. Igreja e Estado. Teoria Política (Medieval). História do Pensamento e das Idéias Políticas.

Abstract: The aim of this article is to argue the making of the concept of sovereignty. As the modern State, this concept has also a long genesis: it is part of a legal and political process of transformation, of which it appears a new drawing of the power and loyalties in the Europe. The building of this new system of power has as counterpart the constitution of a new juridical order. This order redefines the bonds of command and obedience, constitutes political units as areas of exclusive jurisdiction and establishes, between these units, relations of equality in a specific sense: weak or strong, small or not, none are recognized as subordinated to another one. The rising idea of sovereignty initially appears in the disputes of jurisdiction between *imperium* and *sacerdotium* and, in a later period, specially from the XIVth century on, in conflicts between these two powers and the emerging national monarchies in Europe. In this movement, the political arguments reach a new degree of organization and clarity concerning the treatment of the conflicts of power, especially with authors as St. Thomas of Aquin, John of Paris, Marsiglio of Padova and William of Ockham. The text summarizes, thus, how these political ideas and institutions had been being slowly forged along the historical movement of the period. It is considered, therefore, the history of the facts and the political ideas that had made them and its implications for the political theory and for jurisprudence.
Key Words: State. Sovereignty. Church and State. Political Theory (Medieval). History of Political thoughts and ideas.

• Este texto é uma versão modificada do artigo "Política e jurisprudência: o conceito de soberania em dois movimentos", publicado na Revista Philosophica, n° 22, Nov/2003, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

* Professora Adjunta do Depto. de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, Paraná, Brasil, e autora livro: Soberania: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas-Imprensa Oficial, 2002.

1. Da Definição dos Termos

O vocábulo *stato* pode até ter sido introduzido na literatura política por Maquiavel, como sugerem Hermann Heller[1], Friedrich Meinecke e outros. E talvez não haja antes dele quem tenha escrito de modo tão franco sobre a lógica do poder. Mas a história da noção de razão de Estado e dos termos a ela associados, diferentemente do que sustenta Meinecke[2], começa bem antes: remonta no mínimo às disputas ocorridas nos séculos finais do medievo, fortemente marcados pelo confronto entre *imperium* e *sacerdotium* e sua aspiração de universalidade. A defesa de uma comunidade universal cristã na obra de Salisbury, por exemplo, não constituía somente a expressão de uma doutrina. Era também a resposta eclesiástica a uma nova realidade: um poder secular que afirmava sua jurisdição sobre um território, em oposição tanto aos poderes locais quanto às pretensões de ingerência da Igreja.

Essa nova realidade não se configurou ao mesmo tempo nem por um processo único em toda a Europa[3]. No caso inglês, internamente a Coroa se afirmou contra os barões e, no exterior, contra a Igreja. No continente, as forças em confronto eram basicamente quatro: as monarquias nascentes, o Império, o Papado e os poderes locais. O conflito era simultaneamente jurídico e político. Político, porque envolvia não só uma redistribuição de poder, mas também a entrada de novos atores na cena política. Jurídico, porque os confrontos principais quase nunca, ou nunca, eram explicitados diretamente como problemas de poder, mas como questões de jurisdição e de legitimidade.

Os novos atores eram, entre outros: 1) a *troupe* do Estado (rei, ministros, burocratas, juízes, coletores de impostos etc.); 2) os elementos urbanos emergentes (artesãos e suas corporações de ofício, comerciantes, prestadores de serviços etc.); 3) uma intelectualidade que, embora dividida partidariamente e, portanto, dependente quase sempre ou da Igreja ou da espada, passava a constituir um fator de poder, identificado cada vez mais com a burocracia estatal; 4) os grupos envolvidos nos movimentos heréticos ou de oposição às doutrinas religiosas dominantes.

A luta se desenvolvia não só no plano da ação direta, mas também no das idéias. Participavam da disputa juristas, teólogos, filósofos e, muitas vezes, pessoas com todas essas qualificações. A eles competia determinar os fundamentos do direito de cada parte e, portanto, a legitimidade das pretensões em conflito. Nessa discussão se construíam os alicerces legais e ideológicos de um novo sistema de poder e, ao mesmo tempo, determinava-se a sua extensão.

Os conflitos só apareciam, é óbvio, quando um novo poder tinha peso suficiente para questionar a ordem num certo momento. Esse era o fato político em sua versão mais crua. Mas o novo poder tentava afirmar-se não apenas pela força. Pretendia, sobretudo ser reconhecido como portador de um direito ou, mais precisamente, como legítimo detentor de uma jurisdição. Esse era o fato jurídico em sua descrição mais simples. Mas não havia historicamente, nesse caso, um fato apenas político ou apenas jurídico: o político se manifestava freqüentemente na forma de uma reivindicação legal. Quando Maquiavel escreveu, já não precisou cuidar de questões legais. Ele já se referia à lei como um dado político e social. O trabalho de construção já tinha sido realizado: no século XVI, o Estado, como entidade juridicamente definida, era um fato plenamente desenvolvido, não uma novidade.

De modo semelhante à noção de Estado moderno — e por vezes confundindo-se com ela —, também o conceito de soberania teve uma gênese demorada: resultou

de um processo de transformação jurídica e política, do qual emergiu um novo mapeamento do poder e das lealdades na Europa. Nesse processo, não só se afirmava uma nova formação de poder, como também se desenvolvia um discurso jurídico e político adequado aos novos conflitos e à nova realidade[4]. A formação do conceito, portanto, não é paralela à história política, mas é parte dela.

A mudança não se dá ao mesmo tempo nem com a mesma velocidade em toda a Europa. A consolidação da autoridade real, a centralização administrativa e a burocratização das funções públicas acontecem mais cedo na Inglaterra do que na maior parte do continente. A influência do Império, assim como a da Igreja, se exerce de forma desigual nas várias regiões. Na França, por exemplo, a figura do imperador praticamente não tem relevância no início do século XIV, embora a literatura política da época se refira ao Império, com freqüência, como paradigma do poder secular.

Por trás de toda essa diversidade, alguns elementos comuns permitem falar num processo geral de transformação. Joseph Strayer aponta, como fatores constantes, o surgimento de núcleos de poder coesos, duradouros e geograficamente estáveis; o desenvolvimento de instituições políticas impessoais e relativamente permanentes; e o consenso sobre a necessidade da concentração das lealdades dos súditos na figura de uma autoridade suprema[5]. A conformação desse novo sistema de poder tem como contrapartida a constituição de uma nova ordem jurídica.

Essa ordem redefine os vínculos de comando e obediência, constitui unidades políticas como áreas de jurisdição exclusiva e estabelece, entre essas unidades, relações de igualdade num sentido preciso: forte ou fraca, pequena ou grande, nenhuma se reconhece como subordinada a outra. A generalização dessa idéia funda a ordem internacional. Se o sistema de relações entre Estados é o reino da força, como pensaria Hobbes, ou se é também um universo legal em sentido próprio, como sustentariam os teóricos do *bellum iustum*, não cabe aqui discutir.

O importante é que o sistema se constrói com base em determinadas pretensões jurídicas dos detentores do poder territorial. De um lado, essas pretensões excluem toda interferência nos assuntos do reino. Constitui-se uma oposição legal entre o interno e o externo, em sentido radicalmente novo. De outro, passa-se a agir em nome de uma nova categoria de interesses. Quidort já menciona, em seu livro *Sobre o poder régio e papal*, no início do século XIV, a possibilidade de o príncipe agir na defesa de interesses do reino:

"Se fizer [o que é indicado anteriormente] em proveito próprio ou de seu país [*terrae*], faz o que lhe é permitido, embora por conseqüência surjam danos a terceiros, pois a cada um é permitido fazer uso de seu direito." Adiante: "E, mesmo que o príncipe tome tal medida com a intenção de prejudicar, mesmo assim lhe é lícito, se previr com argumentos prováveis ou evidentes que o papa se tornou seu inimigo ou que convocou os prelados para com eles planejar algo contra o príncipe ou o reino. É lícito ao príncipe repelir o abuso do gládio espiritual como o puder, mesmo se usando para tanto o gládio material, principalmente quando o abuso do gládio espiritual se converte em um mal para a república, cujo cuidado incumbe ao rei. Em caso contrário, não haveria razão para este levar o gládio[6]".

Pode parecer curioso Quidort utilizar, nesse momento, argumentos originários do direito privado. Ele se refere ao uso das águas, numa propriedade, com prejuízo para os vizinhos. Pode um homem elevar as águas ou desviá-las por outros canais, im-

pedindo a irrigação de terras alheias? "Diz a lei que lhe é permitida tal ação", responde, "pois está usando de seu direito, embora outros venham a ser prejudicados" (idem).

Há dois pontos de especial significado nesse raciocínio. O primeiro é a analogia, estabelecida por Jean Quidort, entre propriedades particulares e potências. As relações entre potências são equiparadas, juridicamente, às relações entre unidades individuais de direito, num sentido muito próximo àquele encontrado nas teorias contratualistas. O segundo ponto é o reconhecimento do *interesse próprio como fonte absoluta de direito*. Assim como o agricultor tem o direito de usar as águas de sua fonte segundo lhe pareça melhor, mesmo com prejuízo dos vizinhos, pode o príncipe tomar as medidas que julgar necessárias, "mesmo com a intenção de prejudicar", em defesa própria ou de seu reino. Note-se a diferença entre as duas questões: uma é o direito absoluto de agir, outra é a obrigação do príncipe de defender a república ("cujo cuidado incumbe ao rei"). A segunda noção é parte da tradição medieval: o governante é *minister*, ou seja, servidor da lei. A primeira é parte de uma idéia em formação: a dos Estados (*regna*, *res publicae* etc.) como sujeitos de interesses que se antepõem, por direito, a quaisquer outros. Esta seria, na forma acabada, a mais radical concepção moderna da soberania de cada potência em face das demais.

Esse novo desenho das relações de poder é ao mesmo tempo uma construção e uma descoberta. Construção, porque corresponde a planos e a ambições. Descoberta, porque nenhuma *virtù* permitiria projetar o formato do novo mundo. Com esta perspectiva, não precisamos eliminar a intencionalidade da ação política, nem ler a história atribuindo aos agentes, de forma retrospectiva, uma consciência que não poderiam ter. Estudar a formação do conceito de soberania implica, portanto, examinar a construção de um novo sistema de poder, o sistema estatal moderno. Se essa construção é também uma descoberta, o quadro conceitual correspondente se compõe, da mesma forma, ao longo de um caminho desconhecido para quem o percorre.

Esta concepção do estudo genético explica tanto os cuidados quanto certas aparentes licenças que poderão surgir no texto. O cuidado principal é não buscar, no processo formador, nem o Estado como o conhecemos a partir do século XVI, nem uma teoria da soberania tal como a sistematizada por Bodin ou por Hobbes. É inútil, neste caso, trabalhar com imagens prontas e tipos cristalizados e separados da história. Portanto, não se vai tomar, por exemplo, a definição weberiana de Estado e percorrer a história em busca do que se possa enquadrar no molde.

Também não se entrará numa pesquisa filológica. O objetivo não é examinar textos antigos em busca de palavras como *stato* e *souverain* e discutir seu sentido preciso — embora esse exercício seja de grande importância para a história das idéias políticas. Tratar da gênese do Estado e da noção de soberania, isto é, da formação de uma ordem política e daquilo que viria a ser sua representação ideológica e jurídica, envolve em primeiro lugar tarefas de outra natureza. O objeto Estado ou 'Estado em formação' pode ser designado por muitos nomes (*regnum*, por exemplo). Da mesma forma, os atributos do poder soberano são indicáveis por muitas palavras diferentes do termo *soberania*.

O mais importante é identificar claramente as pretensões e os valores em jogo nas disputas de poder. Uma descrição dos conflitos de maior conseqüência nos séculos XIII e XIV, na Europa, envolveria no mínimo os seguintes elementos: 1) as pretensões de domínio temporal do papa, do imperador e dos reis; 2) a superposição ou a separação das normas eclesiásticas e seculares; 3) a

hierarquização das normas temporais (por exemplo: relação entre direito costumeiro local e normas gerais ditadas por outras esferas de poder); 4) a divisão das funções judiciárias.

Todas essas questões podem ser entendidas como disputas de jurisdição. Trata-se de saber quem julga e quem pune delitos civis ou violações de normas religiosas, o que já implica a distinção entre duas ordens normativas e duas classes de autoridade. Trata-se de estabelecer a extensão de poderes, como, por exemplo, o de tributar. O frade é subordinado apenas ao Papa ou é também súdito do rei e, portanto, pessoa tributável? Ou de esclarecer em nome de quê, ou de quem, se julga esta ou aquela causa judicial e a que instância cabe a sentença definitiva. Estes problemas conduziram, nos séculos XIII e XIV, a uma posição mais clara do tema da jurisdição territorial.

Os poderes de legislar, de mudar a lei, de resolver como última instância e de controlar o uso da violência constituem o que os autores modernos nomearam soberania. Se todos aqueles conflitos de jurisdição ocorressem de forma desarticulada, seria abusivo vinculá-los à formação da idéia de poder soberano. Mas também não se poderia tratá-los como aspectos da constituição do Estado. Ou, dito de outra forma: as grandes unidades políticas européias, bem desenvolvidas no século XVI, teriam de ser vistas como resultantes de uma série de atos desconexos. Uma coisa é reconhecer processos que ultrapassam a intenção dos atores. Outra é negligenciar, ou desvalorizar, a articulação dos comportamentos intencionais.

Parece mais razoável a combinação de duas perspectivas: nem fazer da história o produto de um plano, nem reduzi-la a retalhos inteiramente desligados das intenções dos atores. Os reis, os papas e os imperadores com certeza não tinham desenhada na mente, com todos os traços, a imagem do mundo que estavam construindo. Mas tinham, certamente, uma visão organizada de suas ambições e dos objetos em disputa. Quando Felipe, o Belo, rei de França, se opôs ao papa Bonifácio VIII por uma questão tributária, o que se discutia era, claramente, o seu direito de cobrar impostos num dado território, com base numa lei de seu reino, com uso de sua força e com exclusão de qualquer outra autoridade.

Aceitos estes pontos, falar em Estado (como objeto em formação) e em soberania (ponto de convergência dos grandes conflitos de jurisdição) deixa de ser um anacronismo[7]. Poderá soar como licença, ocasionalmente, porém autorizada por toda a argumentação apresentada até aqui.

2. Poder e Direito

As questões vinculadas à soberania, portanto, são simultaneamente políticas e jurídicas[8]. São políticas porque envolvem a construção de um sistema de poder. A imagem do *rex in regno suo imperator est* evoca, ao mesmo tempo, a concentração do comando territorial (relações internas) e a pretensão de independência em face de potências externas. São jurídicas porque todas as pretensões são apresentadas como legais. O que se refaz, nesse período, não é apenas uma constelação de forças, mas uma ordem normativa.

Uma das faces mais importantes da produção cultural, entre os séculos XII e XIV, é a reflexão jurídica. Dispondo da disciplina fornecida pelo redescoberto Direito Romano, os juristas não se limitam a recuperar conceitos. Repensam o direito costumeiro, as instituições tradicionais, ordenam e codificam as normas comuns e constroem respostas para problemas novos (no campo internacional, a criatividade de Sassoferrato é conhecida por trabalhos como, por exemplo, a determinação de águas territoriais).

A noção de soberania é forjada, portanto, não por autores distanciados do mundo e recolhidos ao trabalho acadêmico. É uma idéia construída polemicamente, num processo em que se misturam o interesse no conflito imediato e a reflexão abstrata. Convém dirigir a atenção, portanto, não só para os textos mais teóricos, mas também para eventos significativos. A idéia, pois, é selecionar alguns escritos, tomados como exemplares da melhor produção dos séculos XIII e XIV, e examinar alguns acontecimentos que caracterizam bem a reestruturação do poder. Isso facilitará o trabalho de captar a idéia nascente de soberania em suas diferentes funções: 1) como *direito reivindicado* e, portanto, objeto de controvérsia jurídica; 2) como *atributo do poder*, qualidade política que se manifesta, simultaneamente, como autoridade suprema interna e como autonomia externa.

Até o século XIII, os poderes reivindicam menos o direito de legislar do que a atribuição de fazer cumprir a lei nesta ou naquela esfera de governo. O rei, assim como o imperador, disputa com o papa a condição de comissário de Deus. Durante a maior parte da Idade Média, a fonte da lei não é objeto de discussão. Deus é o legislador, o papa é seu representante e ao poder temporal só resta conduzir os assuntos humanos de acordo com as normas divinas. De certo modo, a lei é um dado. Mais precisamente: as grandes linhas da legislação aparecem como dadas, mas o papa resolve as questões emergentes de acordo com critérios pragmáticos e dentro do horizonte dos interesses imediatos. Enquanto esse ponto de vista prevalece, não há conflito sobre as fontes das normas e, portanto, as disputas de jurisdição devem ser limitadas. Esquematicamente, a construção da idéia de soberania ocorre em dois momentos.

No primeiro, o grande tema é a distribuição das jurisdições num sentido restrito. Trata-se de saber sobretudo quem faz cumprir as leis. Isso envolve tanto a questão do domínio territorial quanto a divisão da autoridade entre as esferas temporal e espiritual. A autoridade disputada é principalmente de tipo judiciária. No segundo, emerge o problema do poder legislativo, tal como entendido modernamente (a partir dos "clássicos"). Jurisdição, a partir daí, passa a incluir também o direito de criar, de mudar e de revogar normas. A imagem de um legislador *legibus solutus* vem do direito romano e aparece em glosadores como o italiano Azzone e o inglês Alan, no final do século XII.

Depois da redescoberta do *Digestum*, de Justiniano, os juristas ocuparam-se em examinar a fonte da autoridade legislativa na sociedade e a relação entre o monarca e a velha lei. O problema era conciliar a autoridade legislativa do monarca, que agora substituía o imperador do Estado romano, com o poder do costume legal. Azzone afirmava que o costume mantém, faz, ab-roga e interpreta a lei. Muitos legistas sempre notaram que a produção de uma nova lei era função natural da sociedade. Havia também pontos de vista diferentes, como o dos civilistas, que definiam a lei como vontade do príncipe, promulgada por razões justas e necessárias e temperada pelo costume[9].

A idéia da lei como expressão de uma vontade soberana, fonte única de validade da norma civil, só se cristaliza, no entanto, com alguma lentidão. A noção do *princeps legibus solutus* deve ser entendida de forma variável entre as primeiras grandes discussões, no século XI, e sua tradução radical na obra hobbesiana. De modo muito esquemático, seria possível descrever esse desenvolvimento como um percurso entre dois extremos. Num deles, a lei (natural, divina, costumeira, estatuída ou positiva) se sobrepõe totalmente ao príncipe (*lex facit regem*). No outro, a vontade soberana é fonte criadora, transformadora e revogadora da lei (*auctoritas, non veritas, facit legem*).

Como todo esquematismo, este deve ser considerado com reserva, porque o voluntarismo já aparece no século XIV e a noção de uma ordem anterior e superior à vontade ainda é visível na literatura política moderna. Mas aquela ressalva (a idéia da evolução) é indispensável. Não anula — ao contrário, acentua — a idéia de um processo formador. Legitima, portanto, a pretensão de se falar em Estado e em soberania, na Idade Média, desde que se saiba que não se trata nem do fato nem do conceito nas formas plenamente amadurecidas.

3. A Vontade do Príncipe como Fonte e a Lei

Alguns eventos, por suas conseqüências ou pela riqueza dos elementos envolvidos, podem ser selecionados como pontos de referência para a compreensão do processo constituinte da noção de soberania. Outros poderiam ser escolhidos, mas em qualquer caso haveria algum arbítrio. O importante, de toda forma, é o que se pode extrair de cada exemplo.

Lugar comum na história dos grandes conflitos redefinidores de influência é a questão das Investiduras, no século XI. Esta questão envolve os interesses do Papado e dos poderes temporais — inicialmente, do Império — e é apontada como a primeira grande controvérsia, desde a época de Santo Agostinho, que motivou uma literatura inovadora sobre o poder. O problema das Investiduras, no entanto, é apenas um episódio de uma luta muito mais complexa e mais longa que culminará com a definição dos campos próprios de domínio da Igreja e dos poderes seculares. Na sucessão dos conflitos, o Império acabará perecendo.

O confronto entre o imperador Henrique IV e o papa Gregório VII, iniciado em 1073, girou, inicialmente, em torno da questão de quem teria poder para nomear os bispos. Gregório VII retirou esse poder dos governantes seculares em 1075. Henrique IV tentou conseguir a deposição do papa. Este o excomungou e liberou seus vassalos do juramento de fidelidade. Em 1080, Henrique IV pretendeu nomear um antipapa e Gregório respondeu apoiando as pretensões de Rodolfo da Suábia ao trono do Império. A controvérsia prosseguiu e só foi resolvida em 1122, com a Concordata de Worms. Segundo o acordo, estabelecido pelo imperador Henrique V e pelo papa Calixto II, os bispos e abades seriam escolhidos pelo clero, mas o imperador teria o poder de decidir eleições contestadas. Questão semelhante havia sido resolvida em 1107 entre o rei da Inglaterra e o papa. O conflito essencial, no entanto, não só não foi eliminado como ainda se ampliou e se aprofundou nos dois séculos seguintes, envolvendo, além do Papado e do Império, as principais monarquias européias.

A questão das Investiduras foi, segundo Ullmann e Sabine[10], ocasião para o desenvolvimento de diversos ramos da atividade intelectual. Pela primeira vez depois de Roma, se tentava um exame crítico (ou científico, de acordo com Ullmann) dos conceitos em que se apoiava o sistema hierocrático: a fonte da autoridade, sua essência, seu alcance e suas limitações; as noções de lei e de direito; a autoridade para ditar leis; o caráter obrigatório do juramento de fidelidade e o direito do papa de decretar a não-obrigatoriedade; a natureza sacramental do reino. O surgimento das universidades esteve estreitamente associado às conseqüências do conflito. Isso pode ser ilustrado pelo caso de Bolonha, que começou como universidade voltada principalmente para o estudo da lei romana.

Nas várias universidades, o desenvolvimento da jurisprudência e da reflexão jurídico-política responde, com freqüência, a interesses opostos e, no entanto, com resultados convergentes. Alguns aspectos

desse desenvolvimento podem surpreender. A formulação mais radical da idéia de poder absoluto pertence, provavelmente, aos canonistas. Acabou incorporada, no entanto, pelos mais severos defensores do poder secular, imperial ou do reino. A noção de que a vontade do soberano, e não a justiça, é o elemento essencial da lei, foi posta por um canonista do século XIII, Laurentius Hispano, contra uma das mais firmes tradições da política medieval. Separando a vontade do príncipe do conteúdo da lei, Hispano torna a lei plenamente caracterizável sem referência à moralidade ou a qualquer conceito transcendente de justiça. Este é um exemplo de como se delineia, muito antes de Hobbes, a noção da *auctoritas* como fonte da lei.

Embora a idéia do predomínio da norma (e da justiça) tenha permanecido como ideologia dominante no século XIII, a questão das relações entre o príncipe e a lei vinha sendo revista desde o século XII. No final deste, os canonistas haviam forjado o termo *ius positivum*, para indicar a lei promulgada pelo legislador humano, como indica Pennington[11]. Desde meados daquele século, quando o *Decretum* de Graciano havia determinado às escolas o estudo da lei canônica, havia-se intensificado o esforço de refinamento conceitual. Pennington chama atenção para a dificuldade de interpretar a relação entre príncipe e lei a partir da tradição romana. Justiniano tanto sustenta a idéia de um poder imperial absoluto (*Digestum*), quanto defende a noção de um imperador que legisla mas deve subordinar-se à lei (*Digna Vox*, Cod. I.14.4), como os governantes constitucionais.

Ao indicar a vontade do príncipe como fonte da lei, separando lei e justiça (e, portanto, vontade legisladora e razão), Laurentius abre uma perspectiva nova para se pensar a concepção do poder. No entanto, mesmo o exercício "não razoável" do poder tem de ser legal. Outros canonistas o acompanham, distinguindo a autoridade do príncipe da "moralidade" da lei, mas, ao mesmo tempo, enfatizam a obrigação do príncipe de se sujeitar à norma por ele estatuída. Dante reflete esta concepção, ao fazer do monarca (o imperador, na sua proposta política) um legislador e um servo da lei[12]. Embora os canonistas tenham mantido esta idéia de governo legal (apesar do poder de mudar ou revogar a lei), eles contribuíram de modo significativo, não importa o alcance de sua intenção, para aliviar a noção de soberania dos entraves da moralidade, da razão e dos antigos costumes.

Pennington lembra que os canonistas utilizaram essas idéias para estabelecer os limites constitucionais da autoridade papal[13]. O alcance dessa autoridade era definido pela noção de *plenitudo potestatis*, em pouco tempo adotada também para descrever o poder legítimo da monarquia secular. O próprio Papado, em alguns momentos, contribuiu para fortalecer juridicamente as pretensões dos reis. Em 1202, na bula *Per venerabilem*, o papa Inocêncio III havia declarado que o rei de França não reconhecia superior em questões temporais. Com isso, deixou um problema para os canonistas, que se empenharam em esclarecer o assunto. Segundo alguns, os reis não estariam sujeitos *de facto* ao imperador, mas sim *de iure*, enquanto outros afirmavam a completa independência real em relação ao Império.

Tal como Hispano, Henrique de Segusio ou Hostiense, canonista do final do século XIII, desenvolveu a noção de *plenitudo potestatis*, contribuindo também para a melhor definição do conceito de soberania. Também segundo ele, a vontade do príncipe era a fonte da lei, não se limitava pelo rigor da razão e da moralidade e, sob certas circunstâncias, o monarca poderia violar os preceitos de justiça. Dados todos esses pontos, conclui Pennington, estavam

presentes os elementos necessários para se pensar o que mais tarde se chamou razão de Estado.

Entre 1150 e 1300, legistas e glosadores fixam as principais teorias a respeito da autoridade do príncipe. Alguns deles mantêm a ênfase na supremacia da lei, eventualmente confundida com a supremacia da comunidade. Outros acentuam, já, a idéia do príncipe legislador. De modo geral, porém, não se renega a idéia do governo fundado no bem público. Desses dois modelos seria possível derivar, com alguns acertos, tanto as doutrinas da monarquia absoluta quanto a do governo constitucional. Num caso, seria preciso acentuar o papel da vontade legisladora e reduzir drasticamente, senão eliminar, a importância de qualquer norma não posta pelo soberano. Em Bodin, há redução e não eliminação. Em Hobbes, a concepção do soberano *legibus solutus* é radical. No outro caso, os modernos acabam combinando a idéia da supremacia da lei com a noção de que só pode haver um soberano, o povo. Locke é paradigma desse tipo de filósofo.

4. Summa Politica

Com São Tomás, a teoria da lei e a do papel do príncipe se articulam numa teoria da comunidade política. Com ele, jurisprudência e doutrina do governo se fundem e formam um sistema teórico moldado em princípios aristotélicos. Esses princípios fornecem critérios homogêneos para interpretação tanto dos fatos físicos quanto dos fatos humanos, mas acabam servindo também à reflexão teológica. Como observam historiadores, não se trata apenas de uma recuperação em sentido estrito, mas de uma apropriação instrumental de noções aristotélicas. A redescoberta de Aristóteles proporciona meios para uma reconstrução da doutrina cristã e, além disso, fornece categorias para dar conta, mais eficientemente, de fatos sociais e políticos novos. Na interpretação de uma nova realidade social, estranha a Aristóteles, sua herança também se renova. O reino do final do século XIII não é a *polis* e São Tomás e seus seguidores sabem disso.

O século XIII é marcado por enorme fermentação social, que prossegue no XIV. Multiplicam-se as organizações, comunidades, uniões, grêmios e movimentos rebeldes formados à margem de qualquer doutrina ou norma sustentada pela Igreja. Torna-se cada vez mais difícil manter a teoria de um mundo social ordenado de cima para baixo. As práticas e usos concretos, provas da eficácia da vontade popular, sugerem, segundo Ullmann[14], a importância da idéia de consentimento como fator de organização da vida coletiva.

A recuperação de Aristóteles, com São Tomás de Aquino, repõe com clareza a idéia de que os fatos políticos são naturais. A razão humana consolida sua jurisdição nas controvérsias políticas. Ao mesmo tempo, o homem natural conquista, ao lado do cristão, direitos de presença na arte, na literatura, nas ciências e na filosofia. Aquino retoma, a partir de Aristóteles, a concepção do homem como um animal político e social por natureza. Isso quer dizer: um animal que só na vida coletiva pode realizar plenamente suas potencialidades de ser moral e racional. É parte de sua natureza, portanto, tender à vida política, assim como é da natureza dos corpos graves mover-se na direção do centro da terra. A condição da perfeição humana é dada pela sociedade política, a mais perfeita das associações, aquela que engloba todas as demais.

Aquino reconhece, ao lado da ordem humana, uma ordem sobrenatural, e isso lhe permite diferenciar o homem natural do cristão e este do cidadão. Ele procura harmonizar as duas ordens e para isso recorre à idéia de um Deus criador do natural

e do sobrenatural, um Deus cuja razão rege o universo. A idéia de razão diretora está na base da teoria tomista da lei.

Segundo ele, é possível falar de lei em quatro sentidos. Resumidamente, acima de todas está a lei eterna, que é a própria razão divina e, como tal imutável. A ela segue-se a lei divina, contida nas Escrituras e conhecida, portanto, pela revelação[15]. Em terceiro lugar há o conceito de lei natural. É a própria ordem divina e eterna, mas considerada, agora, de outro ponto de vista: o homem pode participar da lei eterna por meio da razão, proporcionalmente à capacidade da sua natureza. A prescrição de Deus pode ser conhecida, portanto, não só como norma revelada, mas por uma inclinação própria da criatura racional. Em quarto, pode-se falar em lei humana, derivada da natural, adequada a disposições particulares e ajustada às diferentes condições de tempo e de lugar. Se a lei natural proíbe este ou aquele ato, como o homicídio, por exemplo, à lei humana cabe determinar as circunstâncias segundo as quais a ação será avaliada e punida. Outra diferença fundamental consiste em que a norma fixada pelo homem só pode regular o comportamento observável. Refere-se, portanto, a uma ordem "externa", já que as pessoas não têm como conhecer os estados de espírito das demais. A lei humana, pois, obriga exteriormente e não no foro de consciência (*Suma*, questão 91, p. 1741).

A harmonia entre o sobrenatural e o natural não implica — e este é um ponto importante — uma subordinação do poder temporal ao religioso. O Estado contém na sua natureza os princípios de sua operação. Isso vale para todos os Estados, tanto os da cristandade quanto os do mundo pagão. Por isso Aquino pode falar de uma virtude do cidadão como de algo específico. O político, em seu pensamento, está plenamente constituído como um dado independente, pronto para ser tratado como objeto de ciência. Para Aquino, esta ciência é antes de tudo prática e deve ser entendida como a soma dos conhecimentos necessários ao governo das atividades humanas. Este governo cabe aos príncipes. Aos sacerdotes cabe orar pelo povo e aos soldados, lutar por ele. É da essência da lei humana ser instituída pelo governante civil e por nenhum outro poder (cf. questão 95 da 1ª parte da parte II, art. IV, p. 1773).

O *Tratado da Lei* encerra os elementos básicos de uma doutrina da soberania e uma teoria da representação. Esta é uma teoria restritiva do poder do governante em face dos súditos. Se o povo "em que se realiza o costume" for "livre e capaz de legislar", escreve Tomás de Aquino, "vale mais o consenso de toda a multidão, para o fim de se observar alguma disposição manifestada pelo costume, do que a autoridade do chefe, que não tem o poder de legislar senão enquanto representa a personalidade do povo" (idem, questão 97, p. 1787).

Tomás de Aquino, utilizando entre outras fontes os escritos dos canonistas e o direito romano, sistematiza uma teoria da lei na qual há uma íntima conexão entre lei natural e lei positiva. Medida e regra, a lei pertence à ordem da racionalidade. Supõe uma razão que guie os atos para seus fins. A vontade que legisla deve ser racionalmente orientada. Com isto, Aquino pode definir a lei como uma ordem da razão que visa ao bem comum, estabelecida e promulgada por aquele a quem compete dirigir a comunidade (idem). "Aquele a quem compete dirigir a comunidade" é descrito como *legibus solutus*. Como se pode ser *legibus solutus* e, ao mesmo tempo, ser obrigado a agir para um determinado fim, o bem da comunidade? É possível formular de várias maneiras a questão de como se pode não ser sujeito à lei. São Tomás distingue dois casos básicos: ou não se está submetido à força diretiva da norma (caso

do estrangeiro ou de quem é governado por uma regra superior, por exemplo), ou não se está submetido à sua força coativa.

O príncipe não está sujeito à força coativa da lei, pois a ele compete julgar e exercer a coação. Quanto ao poder diretivo da norma, porém, o príncipe lhe deve ser sujeito por vontade própria. A estas duas hipóteses, porém, São Tomás acrescenta um terceiro ponto: "Está ainda o príncipe acima da lei por poder mudá-la, se for conveniente, e dela dispensar segundo o lugar e o tempo" (questão 96, p. 1781). Este último é o mais importante componente da noção moderna de *legibus solutus*, quando se trata da soberania.

Há outra forma, porém, de questionar a relação entre o príncipe *legibus solutus* e a lei, quando esta se define como um ditame da razão para o bem comum. É semelhante à interrogação, muito comum, sobre a relação entre lei e justiça, quando a lei é concebida simplesmente como um enunciado condicional vinculado a uma sanção. E se o julgamento do príncipe for contrário à justiça? Também segundo São Tomás, "devemos porém considerar que, se a observância da letra da lei não implicar um perigo súbito [...] não é lícito a quem quer que seja interpretar o que seja útil ou inútil à cidade". A interpretação, acrescenta, "só pertence aos chefes, que, por causa de tais casos, têm a autoridade para dispensar da lei" (idem). Com isto ele parece fechar um cerco protetor em torno da autoridade do príncipe, tornando-a imune a considerações relativas à justiça.

A dúvida sobre a condição do *legibus solutus*, nesse caso, só tem sentido se se der à concepção finalista do Estado uma interpretação demasiado estreita, ou antes, rasa, confundindo raciocínio teleológico e raciocínio normativo. Quando se incorre nessa confusão, também não há como entender as formas imperfeitas de governo, tirania, oligarquia e regime popular, como pertencentes ao gênero governo. No entanto, Aristóteles trabalha com a classificação bipartida, mencionando tanto os bons quanto os maus regimes e tratando-os, todos, como objetos legítimos de investigação. Não é por se desviar da finalidade natural do governo, o bem comum, que o exercício do poder em vista do bem particular deixa de pertencer ao gênero. São Tomás também menciona os regimes imperfeitos, mas só descreve como incompatível com a lei, em sentido absoluto, um deles, a tirania (questão 95, p. 1773).

Contradição de Aristóteles, repetida por São Tomás? Certamente não. Ao definir o Estado como condição indispensável à plena realização do homem (e isto vale também para as suas instituições), Aristóteles se refere à essência do homem e à essência da pólis, e não ao que caracteriza o homem e a pólis em qualquer circunstância. Embora o fim natural se confunda, em Aristóteles, com o bem, o discurso descritivo e o normativo não se misturam. A teleologia explica o movimento e a transformação como causados por finalidades naturais, constitutivas da essência dos seres. Assim, a árvore é a perfeição da semente porque, ao tornar-se árvore, a semente completou o seu ciclo de desenvolvimento. Mas nem toda planta se desenvolve por completo, nem todo coração bombeia o sangue com a eficiência necessária, nem todo animal se torna adulto e nem todo grave realiza a condição de cair no rumo do centro do mundo. Isso não nos impede de classificá-los como planta, coração, animal e grave.

O próprio da lei, explica Aquino, é ser uma ordem racional e uma medida do justo, e o próprio do governante é realizar o bem comum, como instrumento da comunidade política. Mas a sua imperfeição não os priva de sua natureza de lei e de governante. Além disso, legislar, segundo Aquino, é uma atividade tanto de adaptação quanto de descoberta. A lei

"pode retamente mudar-se, por causa da mudança das condições dos homens, aos quais convêm coisas diversas segundo as suas diversas condições". Mesmo na hipótese de condições constantes, porém, pode convir a alteração da lei, porque "à razão humana é natural ascender gradualmente do imperfeito para o perfeito" (questão 97, p. 1783-84).

Não só o imperfeito, como parte de uma ordem mutável e potencialmente superior, recebe de Aquino a atenção de um teórico que não despreza nenhum fragmento do real. Também o muito imperfeito, o pervertido, tem um papel positivo.

"A lei tirânica, não estando de acordo com a razão, não é, absolutamente falando, lei. Antes, é uma perversão dela. E, contudo, na medida em que participa da essência da lei, tende a tornar bons os cidadãos. Ora, da essência da lei não participa senão na medida em que é um ditame de quem governa os seus súditos e tende a que eles sejam obedientes à lei. O que é torná-los bons, não absolutamente, mas em relação ao regime" (questão 92, p. 1747).

Só num regime político, o melhor deles, a bondade do cidadão coincide com a bondade moral absoluta. Nos demais, ser bom cidadão é ser fiel às normas da *polis*. É disto que falam Aristóteles e Aquino: "Por onde existe bem ainda nos que são, em si mesmos, maus; assim, chama-se bom ladrão o que age bem em vista dos seus fins" (idem, p. 1746). Em outras palavras, São Tomás, como seu mestre grego, está falando de uma virtude política, cujo conteúdo é variável de um para outro regime, de uma para outra *polis*. Ambos reconhecem, ao lado de uma ordem moral absoluta, uma ordem também válida, porém variável, estabelecida pela autoridade legisladora humana.

Quanto a isto, Maquiavel nada avançou, ao estabelecer uma moral da responsabilidade política, isto é, vinculada às condições da construção e da administração do Estado. Sua ética, que, segundo Meinecke[16], só poderia ter sido criada por um ateu, estava contida não só na *Política* de Aristóteles, um pagão, mas também na mais famosa obra medieval de teologia cristã.

Com São Tomás de Aquino, fica bem estabelecido, portanto, um conjunto essencial de idéias que iriam moldar, na filosofia política e na jurisprudência, a noção de soberania. Muito do que ele produziu é habilmente incorporado pelos polemistas do final do século XIII e do início do XIV. Quidort é um bom exemplo de como o aristotelismo, não só o dos árabes, mas sobretudo o recuperado por São Tomás, pode servir de arma nas grandes disputas da época. Esse aristotelismo se mescla, na herança tomista, com a noção de que o povo é a fonte imediata da autoridade temporal.

A maioria dos conflitos de legitimidade vividos no período, no entanto, podem ser pensados sem necessidade de recurso a uma teoria ascendente pura, que faça do povo a fonte absoluta do poder. É mais funcional, ideologicamente, contestar as pretensões de plenitude de poder do Papado sem negar a noção de Deus como fonte original do poder. No fundo, a grande questão é identificar o primeiro *comissário de Deus*.

A questão de quem representa Deus, como primeiro portador do poder na terra, está posta antes mesmo de se discutir o problema da autoridade legislativa. Enquanto se toma a lei como dada, o sentido da autoridade necessariamente tem de ser vinculado à idéia de comissão. Isto é, a autoridade será um atributo daquele que puder fazer cumprir a lei, não em nome próprio, mas em nome do Legislador, que é Deus. Quando se passa a discutir o sentido e o alcance da lei humana, o significado da noção de autoridade se amplia. Passa a

indicar não só a atribuição de impor uma ordem, mas também a de construí-la.

Para enfrentar as grandes controvérsias do século XIV, os escritores políticos disporão, portanto, de um arsenal de idéias amplamente renovado. De um lado está o pensamento jurídico, enriquecido no século XIII pelos estudos do direito romano e pelas tentativas de articular esse direito e as formas tradicionais de legislação, isto é, com o direito costumeiro. A idéia de uma jurisdição nacional, com o rei como instância superior de legislação e de justiça, acima dos barões e das cortes locais, aparece na década de 1270 nos escritos de Philippe de Beaumanoir. Em seu *Coutumes de Beauvaisis* já se emprega a palavra *souverain*, para designar os dois níveis de autoridade[17]. De outro lado, existe todo o aparato filosófico e científico renovado com a recuperação de Aristóteles.

5.A Hora dos Reis

A consolidação da autoridade real é tanto um processo de força quanto de legitimação. De um lado, o rei mobiliza recursos militares e um discurso jurídico adequado às suas pretensões. De outro, há uma recomposição do quadro das lealdades, um dos fatores fundamentais apontados por Strayer. Esses elementos, a força, a autoridade legitimada internamente e o novo sentido de lealdade se manifestam plenamente no conflito entre o rei franco Felipe IV, o Belo, e o papa Bonifácio VIII. A reunião desses fatores torna este caso especialmente significativo, quando se pretende examinar a constituição das unidades de poder características do mundo moderno.

A controvérsia entre Felipe, o Belo, e Bonifácio VIII é deflagrada com a taxação do clero francês pelo rei, contestada por Bonifácio na bula *Clericis laicos*, em 1296. O papa é derrotado nessa disputa. Felipe acaba usando a força contra ele, mas esse não é o aspecto politicamente mais importante. Mais significativo é o apoio obtido pelo rei não só entre os súditos civis, mas também entre o clero. Os padres acabam assumindo o comportamento de padres franceses e aceitam a tributação como justa. A defesa da posição papal, no entanto, enriquece a literatura política. A sustentação da supremacia papal, por Egídio Romano, é o último grande esforço de atribuir ao papa o controle das duas espadas, a temporal e a espiritual.

O livro *Sobre o poder eclesiástico*, de Romano, escrito entre 1301 e 1302, é dedicado a mostrar que, assim como ao espírito cabe comandar o corpo, compete à Igreja o direito de zelar, em última instância, não só pela salvação espiritual como também pela vida social dos homens. O texto de Romano acabaria sendo usado pelo papa na confecção da bula *Unam Sanctam*, de 1302.

Se o papa não utiliza diretamente o gládio material, deixando seu emprego a cargo dos príncipes, não é por não ter direito a seu uso, mas para não ter de se ocupar de um excesso de funções. O papa, segundo Egídio, tem a espada temporal "à sua disposição". "E, como é muito mais excelente e importante o domínio sobre quem exerce o gládio do que o poder sobre o próprio gládio, fica claro, da parte do próprio poder, que é mais perfeito e mais excelente ter o gládio material à disposição do que para uso[18]".

Egídio defende uma posição já dificilmente sustentável na época, mas consegue fazer avançar a construção conceitual. Ullmann chama atenção para uma mudança semântica do termo *dominium*. Com esse termo, observa o historiador, "ele quer dizer não tanto propriedade, mas governança ou senhorio (lordship)[19]". Em qualquer caso, posse material ou relação de comando, Egídio apontaria como indispensável a

condição de legalidade. E esta só poderia vir, segundo ele, com a graça divina.

"Os que são batizados pela Igreja, tornam-se justos possuidores de suas posses e os que não são batizados nem sujeitos a Deus são possuidores injustos; segue-se que devemos reconhecer como vindas da Igreja todas as nossas posses e todas as nossas coisas espirituais, nós que, batizados pela Igreja e espiritualmente renascidos, e pelos outros sacramentos ficamos livres dos pecados, nos tornamos justos e possuidores devidos de nossos bens" (p. 134).

A idéia da graça o remete não só aos sacramentos, mas também à figura da Igreja como mediadora entre Deus e os homens, como dispensadora das bênçãos divinas e, portanto, dominadora universal: "Segue-se, pois, que a Igreja, a quem cabe administrar o batismo, e em cuja forma ele é administrado, também tenha do rio, isto é, do batismo, o poder de dominar até os confins da terra. E, porque ela, exatamente por isso, é católica e senhora universal, segue-se também que o universo e todos que habitam nele sejam seus" (p. 134-5).

A supremacia fundada nessa mediação inclui o poder de investir os governantes temporais[20]. A conseqüência de tudo isso é que "a autoridade régia deve estar sujeita à autoridade sacerdotal, e especialmente à do sumo pontífice" (p. 48). O papa é instituidor da autoridade temporal e juiz de tudo e só tem de ser julgado por Deus (p. 49). Mas o papa, como detentor do poder supremo, jamais é um indivíduo: esse poder é um atributo do cargo. A força vinculante das decisões papais provém não dos atributos individuais do pontífice, mas da autoridade recebida de Deus[21].

A fórmula evangélica da sagração de São Pedro ("tudo que ligares na terra será ligado no céu, tudo que desligares na terra será desligado no céu") é invocada, mais uma vez, para afirmar a jurisdição tanto religiosa quanto secular da Santa Sé. Retomando opiniões de Carlyle e Scholz, Luís A. de Boni observa, na introdução ao livro de Romano, que, "sob vestes antigas", o autor está compondo "uma nova teoria do poder" e o "primeiro tratado completo sobre o absolutismo" renascentista (p. 13 e 25).

A resposta imediata ao tratado de Egídio Romano é escrita por Jean Quidort ou Jean de Paris. Retomando a noção do rei como "um imperador dentro de seu reino", Quidort escreve ao mesmo tempo contra os defensores do papa e contra os do Império. Ele recorre à idéia aristotélico-tomista do homem como animal político por natureza e faz da lei natural, instituída por Deus, o fundamento da sociedade política e, particularmente, do reino. Este é um aspecto especialmente importante do raciocínio de Quidort: ele passa quase sem mediação da idéia de comunidade política para a de reino, como um governo "derivado do direito natural e do direito das gentes[22]". A transição se faz por argumentos do tipo: "na ordem natural, todo governo tende a reduzir-se à unidade, como, por exemplo, no corpo misto, onde há um elemento dominante; no corpo humano heterogêneo, um é o membro principal; no conjunto do homem, a alma conserva a unidade de todos os elementos" (p. 45-6).

Em poucos parágrafos ele consegue não só afirmar a naturalidade da pólis, mas, além disso, atribuir uma condição naturalmente superior ao reino, como forma de governo (em Aristóteles, essa superioridade só poderia ser afirmada muito condicionalmente). E tudo isso envolve uma idéia de lei natural que é também divina. Resumindo: a sociedade política tem seu fundamento em Deus tanto quanto a Igreja, mas por um vínculo próprio e independente de toda mediação eclesiástica.

Essa lei, que tanto fundamenta a comunidade política quanto legitima o reino, manifesta-se por intermédio da vontade do povo. O poder real, segundo Quidort, "não

depende do papa nem em si mesmo nem quanto à execução, mas provém de Deus e do povo que elegeu e continua elegendo o rei, indicando uma pessoa ou uma família para o cargo" (p. 73). Mas ele vai adiante e afirma que também o poder dos prelados provém "não de Deus, por intermédio do papa, e sim imediatamente de Deus e do povo que os escolhe e os aprova" (idem).

O Estado, ou comunidade política, tem fins próprios, ditados pela lei natural, e não se pode subordinar senão ao poder civil. Cabem aos religiosos somente as funções sacramentais e de ensino da religião (cf. p. 48). Eles não podem intervir na vida civil nem impor obrigações materiais aos indivíduos, como o pagamento de dízimos. Em caso de necessidade, para atender aos interesses da fé, pode o papa sentir-se autorizado a exigir contribuições dos fiéis, mas tal determinação não passaria de "uma declaração de direito", sem poder de coerção maior que o da censura eclesiástica.

Quidort procura mostrar que o papa não tem jurisdição sobre os bens dos leigos nem a propriedade dos bens eclesiásticos. Esta discussão tem um importante sentido estratégico, na tentativa de mostrar a incompatibilidade entre a missão eclesial e o poder político. Ele constrói sua argumentação a partir de uma teoria da propriedade e de uma concepção do governo a ela associada. Os bens materiais dos leigos, afirma Quidort, "não pertencem à comunidade, como os bens eclesiásticos, mas são adquiridos pela arte, o trabalho e a habilidade própria de cada pessoa, e as pessoas individualmente, e enquanto indivíduos, possuem o direito, o poder e o verdadeiro domínio sobre eles, e, por ser senhor, cada um pode por si ordenar, dispor, distribuir, reter e alienar qualquer bem *ad libitum*, sem com isto lesar a alguém" (p. 60). É uma doutrina que sustenta, de modo radical, a prioridade desses direitos em relação a todos os poderes[23].

Só restam ao príncipe, portanto, duas funções em relação a tudo que se refere à propriedade: manter a paz, controlando e impedindo os conflitos originados de interesses materiais; e arrecadar o necessário à "utilidade da pátria". "Por isto foi instituído pelo povo um príncipe, que como juiz preside nestes casos, discernindo entre o justo e o injusto, punindo a apropriação indébita e determinando a quantidade certa de bens que deve receber dos cidadãos para prover à necessidade e utilidade comum" (p. 61). Ao fundar a propriedade no trabalho, Quidort a vincula, implicitamente, ao direito natural. Por isso, a justiça civil decorre da propriedade, como função dela derivada, e não o contrário.

Se a função da justiça é atribuída ao príncipe, não resta papel para a Igreja na solução de conflitos derivados da propriedade. Seria redundante. Este argumento poderia bastar, se a polêmica não envolvesse, também, alegações de natureza religiosa. Por isso, Quidort se vê forçado a mostrar que: a) Jesus não pretendeu jurisdição sobre os bens materiais; b) se tivesse tido essa jurisdição, não a teria transmitido a São Pedro (cf. cap. 8).

Se o papa não tem direito aos bens dos leigos nem jurisdição sobre eles, que poder terá sobre os bens da Igreja? Só o de administrá-los, responde Quidort, porque a propriedade da Igreja, ao contrário da dos leigos, é comunitária. É comunitária porque os bens doados para o exercício da função eclesiástica são necessariamente destinados à Igreja, como um todo, e não a indivíduos (cf. p. 59).

Limitado à condição de administrador dos bens de Igreja — bens recebidos como doação —, sem direito, portanto, de usá-los de acordo com sua vontade, o papa não tem nenhum fundamento para pretender domínio ou jurisdição sobre as propriedades dos leigos. Quanto a estes, podem ordenar suficientemente sua vida temporal no âmbito

das comunidades políticas. Para Quidort, faz sentido falar em comunidades e não numa *civitas* cristã universal. Nada justifica, segundo ele, a idéia de que os leigos necessitem subordinar-se, nas coisas temporais, a um poder geral como o da Igreja ou do Império. Quidort utiliza dois argumentos principais para sustentar esse ponto:

"1. Nos homens há uma grande diversidade quanto aos corpos, mas não quanto às almas, visto que todas estão constituídas no mesmo grau de ser, devido à unidade da espécie humana. Do mesmo modo, devido às condições geográficas e raciais, o poder secular possui maior diversidade que o espiritual, que não varia tanto nestes assuntos. Daí, pois, não ser necessária a mesma diversidade em um e em outro.

2. Não é tão fácil a um só dominar todo o mundo nas coisas temporais, assim como um só é suficiente para dominar nas espirituais. O poder espiritual pode facilmente transmitir a todos, próximos e distantes, as suas penas, por serem elas verbais. Já o poder temporal não pode fazer que com facilidade o peso de seu gládio, por ser manual, possa ser sentido nos que estão distantes. De fato, é mais fácil à palavra que à mão atuar à distância" (p. 49-50).

A "diversidade dos corpos", que justifica a multiplicidade dos poderes seculares, não deve ser entendida literalmente. Quidort, no fundo, está cindindo o homem não apenas em alma e corpo, mas em fiel e cidadão. A própria alma se divide, afinal, como se tivesse uma face voltada para o sobrenatural e outra para o mundo terreno. De que outro modo se poderia falar em virtudes múltiplas? É isso que faz Quidort, ao igualar, em termos de valor, os diferentes costumes: "Devido à diversidade de climas, de línguas e de condições dos homens, pode haver diversos modos de viver e diversas comunidades políticas, e o que é virtuoso em um povo não o é em outro, como o Filósofo diz das pessoas singulares, ao anotar que algo pode ser demasiado para um e pouco para outro" (p. 50).

6. O Poder Humanizado

Os elementos necessários a uma teoria individualista já estão presentes em Quidort, com suas idéias a respeito da propriedade e das conseqüências políticas dela derivadas. A noção de indivíduos como átomos iguais, livres e portadores, naturalmente, de reivindicações igualmente legítimas não é essencial à construção do conceito de soberania. Em Bodin, por exemplo, a unidade relevante é a família (no sentido antigo) e não o indivíduo. Para ele, a relação de comando típica da vida política já está embutida na estrutura familiar. Mas o individualismo, até por seus fundamentos cristãos, foi a concepção dominante no pensamento político moderno, pelo menos desde o século XIV até o XVIII. Isso teve conseqüências no desenvolvimento da teoria dos direitos — antecipada em Quidort — e na concepção das relações entre Estado e indivíduo.

Com Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, o indivíduo assume de forma indiscutível uma posição central na reflexão sociopolítica. Esses autores entram em cena durante o conflito entre o papa João XXII e o imperador Luís da Baviera. João XXII tentou intervir, de Avignon, na eleição imperial. Cinco príncipes eleitores haviam votado em Luís da Baviera e três em Frederico da Áustria. Luís foi coroado em Mogúncia e Frederico em Bonn, cada um deles por um arcebispo.

Depois de dois anos de luta, apelaram ao papa, mas este decidiu não se pronunciar, atendendo aos interesses do rei de Nápoles. Estava em jogo o controle do Norte da Itália, que interessava tanto a Luís quanto ao papa e a seus aliados. Luís venceu Frederico em batalha e pouco depois seus aliados passaram a controlar o Norte

italiano. João XXII, sem alternativa, excomungou o imperador. Marsílio e Ockham entram na polêmica em defesa do poder temporal, do lado de Luís da Baviera.

O *Defensor da paz*, de Marsílio de Pádua, foi publicado em 1324 e três anos depois condenado pela Inquisição[24]. O livro é um exame das condições necessárias à paz, um tema de longa duração na história do pensamento político. Uma das condições da paz, procura mostrar Marsílio de Pádua, é a limitação das pretensões do papa. A tese, no entanto, não é simplesmente afirmada. Marsílio circunscreve cuidadosamente o campo da reflexão política. Os laços entre a natureza e Deus são matéria de fé, não podem ser demonstrados e a ciência da política deve limitar-se a cuidar dos objetos acessíveis à razão e à experiência.

Ora, o Estado pode ser entendido em termos puramente leigos, como uma entidade com fim próprio, vinculado às necessidades naturais do homem. É um produto da ação humana e resulta da conjugação das vontades dos cidadãos, que podem opinar diretamente ou por meio de representantes[25]. Estas se manifestam na instituição da lei e do poder. "O legislador, isto é, a causa eficiente, primeira e específica da lei", escreve Marsílio, "é o povo ou o conjunto dos cidadãos, ou sua parte preponderante, por sua escolha ou sua vontade expressa no seio da assembléia geral dos cidadãos, prescrevendo ou determinando que algo relativo aos atos humanos seja feito ou omitido sob pena de sanção ou de punição temporal" (p. 111).

Não importa que esse poder seja delegado "aos sábios e aos especialistas" e que nem todos participem, todo o tempo, do comando dos assuntos políticos: o essencial é a vinculação do direito de legislar e de governar aos componentes do corpo social. Perante este corpo o governante é responsável. A lei civil está inteiramente humanizada e a vida coletiva se ordena de forma autônoma. Assim, somente ao príncipe, seja ele um indivíduo ou um corpo coletivo, cabe comandar aos súditos, em conjunto ou separadamente, segundo as leis estabelecidas. E ele nada deve fazer, fora dessas leis, "sobretudo se se tratar de algo importante, sem o acordo da multidão súdita ou do legislador" (p. 561).

O franciscano Guilherme de Ockham defende, em política, pontos de vista em geral parecidos com os de Marsílio, mas seu ataque ao Papado, e especialmente ao papa João XXII, é muito mais violento. No *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, ele recorre, para argumentar, a todas as fontes possíveis do direito e da lei, buscando apoio no direito natural, no direito canônico, nos ensinamentos dos grandes teólogos, no direito romano e no divino, revelado nas Escrituras. Não que tudo isso tivesse igual valor para Ockham. Ele simplesmente se empenha em cercar por todos os lados a argumentação dos defensores do poder papal, para refutá-la ou para mostrar que as fontes a que eles recorrem podem ser interpretadas de forma diversa e até oposta.

Sua doutrina afirma a independência dos poderes temporais em relação à Igreja, faz do povo a fonte da autoridade e distingue os verdadeiros domínio e jurisdição do domínio e da jurisdição justos:

"Assim, pois, embora quaisquer fiéis e pecadores sejam indignos do domínio das coisas temporais, podem contudo ter verdadeiro domínio delas. O que se diz do domínio temporal vale também para a jurisdição temporal: embora os fiéis e todos os ímpios sejam indignos de jurisdição, contudo podem ter verdadeira jurisdição tanto os infiéis como os fiéis pecadores[26]".

Sua posição, quanto a esse ponto, é semelhante à de Quidort e oposta à de Egídio Romano, que não reconhece nenhum direito de domínio ou de jurisdição aos infiéis, isto é, aos não batizados. Ockham

não somente nega a plenitude do poder papal como ainda a declara incompatível com a liberdade evangélica. A negação se refere tanto ao poder temporal quanto ao espiritual (cf. p. 54). Falar em plenitude do poder do papa se converte, em sua argumentação, numa heresia. O papa, sim, pode ser julgado pelos fiéis e pelos que entendem das coisas divinas, mas ele mesmo não tem jurisdição sobre os súditos de nenhum rei e de nenhum imperador: pelo rigor do direito, "não é permitido apelar do juiz civil ao papa" (p. 61).

Ao argumentar contra a interpretação literal do "tudo que ligares na terra", Ockham exclui da jurisdição papal os "direitos legítimos dos imperadores, dos reis e dos outros fiéis e infiéis, direitos estes que de modo algum se opõem aos bons costumes, à honra de Deus e à observância da lei evangélica" (p. 74). Os possuidores de tais direitos, prossegue, "tiveram-nos antes da instituição explícita da lei evangélica, e puderam fazer deles uso lícito, de tal forma que, sem causa nem culpa, o papa não pode imediatamente perturbar ou diminuir regular e ordinariamente tais direitos, por qualquer poder que lhe foi conferido por Cristo" (idem). Este, segundo ele, deixou claro aos apóstolos, ao falar no direito de César, que não pretendia perturbar ou diminuir os poderes temporais dos governantes seculares.

Argumentando com base na história (a anterioridade dos poderes temporais em relação à Igreja), no direito revelado e no direito natural, Ockham constrói uma teoria do poder duplamente oposta às doutrinas da supremacia papal. De um lado, ele dispõe de argumentos "naturais" para fundar suas opiniões a respeito do indivíduo, da propriedade e da comunidade política. De outro, consegue recolher dos textos sagrados material suficiente para legitimar, também do ponto de vista da religião, os poderes seculares e os direitos ditos naturais.

O recurso à história não é só retórico e fornece elementos para um ponto fundamental de sua teoria: a do povo como fonte do poder. Ockham, defensor de Luís da Baviera contra João XXII, no fundo não se importa em demonstrar a superioridade do Império. O importante é o simples fato da transferência, seja quem for que venha a receber a autoridade de governar.

"O poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos, por exemplo, e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis; às vezes, para os reis, às vezes, para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas também pela Sagrada Escritura. Contudo, por amor à brevidade, não o farei" (p. 121).

Não interessam as fontes, neste momento, porque ele as dá como certas e indicáveis em caso de necessidade. Interessa o núcleo da idéia. Esse núcleo é a percepção da variedade dos povos e de suas formas de ordenação política[27]. Por trás dessa variedade há algo comum, e só esse fator comum pode indicar o fundamento do poder: o povo. "Disto, porém, conclui-se evidentemente que os direitos humanos não foram somente os direitos dos imperadores e dos reis, mas também dos povos e de outros, que receberam dos povos o poder de criar e constituir direitos, e além disso, são direitos humanos os costumes louváveis e úteis introduzidos pelos povos" (idem).

"Costumes louváveis e úteis": Ockham não se refere a nenhum povo em particular e a nenhum costume ou sistema. O ponto nodal do argumento é a idéia de cada povo como capaz de se ordenar e de produzir as próprias normas e, portanto, de ser fonte constituidora dos direitos e das leis ("os direitos humanos não foram somente os direitos dos imperadores e dos

reis"). Reis, imperadores, condes ou chefes guerreiros podem comandar, mas a ordem social pode ser pensada sem eles ou com qualquer deles ("que receberam dos povos o poder de criar e constituir direitos"). A idéia de povo é auto-suficiente, mas não a de chefe. A forma de governo e o governante são produtos do povo (como os "costumes louváveis e úteis") e não o contrário.

Não sobra um grande papel para a idéia de Deus, nessa construção, mas Ockham não deixa de invocá-la, divinizando a fonte primeira da propriedade. Nisto ele de certo modo antecipa Locke, introduzindo a figura divina e eclipsando-a quase em seguida. A propriedade não é apenas um direito igual a qualquer outro, mas uma condição necessária ao bem viver. Deus deu ao homem, segundo Ockham, "o poder de dispor das coisas terrenas, que a reta razão apontar como necessárias, convenientes, decentes e úteis não só para viver, mas para bem viver" (p. 112). Ele recupera o argumento aristotélico, e anti-platônico, segundo o qual as coisas comuns são menos amadas e menos cuidadas que as próprias (p. 112-13). Por isso, uma sociedade que admita os bens próprios será mais bem ordenada que uma outra fundada na posse comum.

Desta idéia de bem viver deriva a noção do governo como instituição útil. É um argumento de racionalidade pragmática. O governo é funcional e o "direito" de instituí-lo é conseqüência do direito de propriedade (também este pensado funcionalmente). Se o homem tem direito à propriedade, tem direito, também, de instituir chefes com jurisdição temporal (cf. p. 113). É outra forma de fundamentar o governo temporal nos governados, isto é, no interesse dos indivíduos.

Se o governo é uma instituição a serviço da boa vida, a obrigação de obediência resultante de sua instituição não pode ser absoluta, segundo o raciocínio de Ockham. Por isso, ele não concebe plenitude de poder nem do papa nem do governante secular. "Os reis e os príncipes não têm a plenitude de poder. Em caso contrário, o principado real seria um principado despótico, os súditos do rei seriam seus servos, não havendo entre eles distinção entre livres e servos, pois todos seriam servos" (p. 54).

De modo geral, os argumentos de Ockham são aplicáveis tanto ao Império quanto ao Estado territorial ou a qualquer outra forma de poder temporal. Importam de forma especial, porém, aos interesses do Estado. O Estado nacional é, no tempo de Ockham, a realidade emergente. Os interesses a ele vinculados são os mais capazes de se beneficiar da defesa ockhamiana do poder temporal. Seus argumentos de inspiração aristotélica tendem a favorecer a idéia de Estado, e não de Império, como comunidade perfeita.

Num exame retrospectivo, pode-se dizer que a figura de Ockham marca na história um extraordinário cruzamento. Há quem o aponte como o primeiro dos filósofos modernos. De toda forma, ele utiliza, para filosofar, um instrumental que nos remete, como leitores, mais à modernidade do que ao passado. Como polemista político, ele se envolve, no entanto, na defesa de um Império que já quase nada significava, reduzido, mais do que nunca, a uma potência entre outras e menos importante do que muitas. Embora fosse uma questão presente, a disputa entre o papa e o imperador, naquele momento, era de certo modo um anacronismo.

Nessa polêmica meio fora de tempo, no entanto, ele consegue trabalhar com argumentos rigorosamente renovadores. Sua construção do político a partir dos indivíduos e da experiência dos povos (formadores autônomos de leis) independe, a rigor, de qualquer referência à idéia aristotélica

de comunidade perfeita. Esta entra no seu raciocínio como complemento, não como elemento formador. Com Ockham, a idéia da norma transcendente ao poder político não desaparece, mas ganha novo peso.

O mais importante, no seu raciocínio, não é mais defender a submissão do governante a uma lei (costumeira, natural ou divina), nem apontar o povo como transmissor do poder de origem divina ao príncipe. É acentuar a capacidade do povo de produzir uma ordem normativa, independentemente de haver ou não um governo ou da forma de governo. O governo, na visão de Ockham, acaba sendo apenas um dos instrumentos que o povo pode forjar para as suas necessidades, embora seja um dos mais importantes e o mais adequado à defesa da justiça e da propriedade.

Assim se realiza a inversão final da perspectiva, na disputa entre os defensores do poder secular e os advogados do poder religioso. Numa perspectiva, a Igreja é o foco de legitimidade do qual depende todo poder no universo. Na perspectiva oposta, mais visível na obra de Ockham, o poder tem de ser pensado (não importam seus apelos a argumentos teológicos) a partir da realidade dos povos. É fácil deslizar deste ponto para uma defesa também dos Estados contra o Império. O trabalho de Ockham pode ter sido uma retribuição ao imperador. E ele realizou sua missão fielmente. Mas acabou deixando muito mais do que uma apologia do poder imperial.

7. A Partilha da Herança e o Inventário

Entre os civilistas e canonistas do século XIII e Guilherme de Ockham, completam-se os elementos doutrinários indispensáveis à consagração de um novo conceito de lealdade, aquele necessário à noção de soberania e à consolidação jurídica do Estado. No meio do caminho, a figura de São Tomás é uma ponte indispensável. Com ele, pensamento político e jurídico se integram de um modo novo, no trabalho de naturalização do político. Aristóteles é um fator fundamental nessa operação, mas a teoria tomista incorpora também o pensamento jurídico renovado e o resultado é muito mais que uma redescoberta do aristotelismo.

Essa construção, porém, não atende somente aos interesses dos novos poderes constituídos sobre os territórios. A renovação conceitual é mais ampla. Ao mesmo tempo em que se desenha uma nova figura do governante civil, a partir de noções como *rex in regno suo imperator est* e *princeps superiorem non recognoscens*, interesse do reino etc., alguns autores dão novo sentido à idéia da base popular do poder.

A doutrina do poder ascendente se desliga progressivamente da idéia da origem divina. Cada vez menos o povo é um comissário e cada vez mais uma fonte original. Bellarmino e Suarez, neotomistas, ainda reivindicam, depois da Reforma, a noção de um poder atribuído por Deus ao povo e por este aos reis. Isto é suficiente para incomodar os defensores da idéia do direito divino dos reis, como Filmer. Locke já não precisa invocar uma origem divina do poder popular. Basta-lhe a noção de um direito natural que se materializa, por exemplo, na organização da propriedade e dos negócios da sociedade pré-estatal (até a moeda, em Locke, independe do Estado). Se a doutrina lockiana tivesse de ser inscrita numa linhagem proveniente da Idade Média, o ponto de referência seria Ockham, muito mais do que São Tomás.

Completada a laicização das teorias políticas e jurídicas, restam duas vertentes dominantes no pensamento moderno. Uma restringe as noções de lei e de direito às normas postas pelo poder soberano, seja ele identificado com um núcleo dominante (uma pessoa, um grupo ou o povo) ou simplesmente com o Estado. A lei, nesta perspectiva, é basicamente o produto de

uma decisão. Real ou metaforicamente, é a manifestação de uma vontade. Sua validade independe de qualquer referencial não positivo, porque mesmo a norma fundamental (constituição ou qualquer conjunto de princípios gerais) só vale por ser parte de um sistema positivo ou incorporado a um sistema positivo.

Na idade clássica, o representante mais visível desta forma de pensar a lei é Thomas Hobbes. O grande sistematizador, no campo jurídico, é provavelmente o inglês John Austin, referência obrigatória para os principais pensadores do século XX, entre eles Kelsen e Schmitt. Na sexta lição do livro *The province of jurisprudence determined*, publicado em 1832, Austin escreve: "Toda lei positiva, ou toda lei simples e estritamente assim chamada, é posta por uma pessoa soberana, ou por um corpo soberano de pessoas, para um membro ou membros de uma sociedade política independente na qual aquela pessoa, ou corpo, é soberana ou suprema[28]". Na continuação do mesmo parágrafo ele acrescenta: "Ou (tomando emprestada a linguagem de Hobbes), o legislador é aquele não por cuja autoridade a lei foi feita pela primeira vez, mas por cuja autoridade continua a ser lei". Neste sentido, a lei nunca antecede a decisão do soberano (o verdadeiro legislador). Se a norma anteriormente formulada permanece é porque ele a revalida, de forma expressa ou tácita.

Essa tradição, conhecida como positivismo jurídico, expressa com muita clareza a idéia do voluntarismo, isto é, de que a lei, considerada em sentido próprio, não é dada, não está inscrita em nenhuma ordem independente de uma vontade. Uma versão particular dessa teoria é o decisionismo de Carl Schmitt, que descreve o soberano como a figura que emerge, em momentos especiais, para definir ou redefinir um ordenamento.

A outra vertente enfatiza sobretudo a noção de uma ordem não positiva, que inclui leis e direitos não fixados pelo poder político. Essas leis e direitos são tomados como critérios para avaliação das leis positivas. Desde a Revolução Francesa, a expressão *direitos naturais* vem sendo substituída por *direitos do homem*, que se pretende apresentar como universais.

Esta vertente, herdeira do jusnaturalismo, é muitas vezes confundida com a tradição liberal e anti-autoritária, assim como o positivismo é associado, com freqüência, à idéia de autoritarismo. As duas associações são falaciosas. A tradição chamada positivista não afirma que a lei positiva seja boa ou que se deva obedecer à lei. Diz simplesmente que só um tipo de norma, com certas características — como a de ser posta por um poder comum, capaz de aplicá-la —, deve ser chamada *lei*. É uma questão de classificação teórica, de construção conceitual, não de preferência política.

A tradição que privilegia a idéia de ordenamento, subordinando-lhe a noção de poder político, caso de Locke, é herdeira do pensamento jurídico dominante na maior parte da Idade Média. Mas a noção da soberania criadora da norma (tipificada na obra de Hobbes e na de Schmitt) também se constrói, como foi visto, já na reflexão medieval, especialmente a partir do final do século XIII e do início do XIV. As duas tradições, no entanto, não correm sempre separadas. Quando a ordem é identificada com o próprio Estado e é definida como ordenamento soberano, como em Kelsen, a síntese das duas idéias se realiza.

REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. *Da monarquia*, SP, Ediouro, s/ data.

AQUINO, S. Tomás de. *Commentary on the ethics* e *Commentary on the politics*. In: LERNER, R. & MAHDI, M.M. *Medieval political philosophy: a sourcebook*. Toronto: Free Press of Glencoe/Cullier-McMillan, 1963.

_____. *De regimne principum*. Paris: Puf, 1947.
_____. *Summa teológica*. POA,:Livraria Sulina / Ed.-UFRS-Grafosul, 1980 (edição bilíngüe: latim-português).
BEAUMANOIR, Ph. de. *Coutumes de Beauvaisis*. 3 Vols. Paris: J. Picard, 1970.
BLACK, Anthony. *Political thought in Europe (1250-1450)*. Cambridge: University Press, 1992.
BLOCH, March. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.
BOÉR, Nicolas. *Relação entre a Igreja e o Estado no fim do século XIII e no início do séc. XIV nos escritos de filósofos de Estado e de canonistas*. Tese de doutoramento na Hungria em 1938, apresentada na FFLCH-USP em 1972.
BRACTON, Henry de. *De legibus et consuetudinibus angliae*. George E. WOODBINE (Ed.). Vols. 1 e 2. New Haven: Yale University Press, 1925.
BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*. N. York: Cambridge University Press, 1988.
CALASSO, Francesco. *Medioevo del diritto*. Vols. 1 e 2. Milano: Dott. A. Giuffré Ed., 1954.
_____. *Gli ordenamenti giuridici del rinascimento medievale*. Milano: Giuffrè Ed., 1965.
CARLYLE, A.J. & CARLYLE, R.W. *A history of political theory in the west*. Vols. 1 a 6. London: William Blackwood and Sons, 1903-36.
D'ENTREVES, A. Passerin. *La dottrina del diritto naturale*. Milano: Edizione di Comunità, 1980.
_____. *La dottrina dello stato*. Torino: G. Giappichelli Ed., 1962.
DAVID, Marcel. *La souveraineté et les limites juridiques du povoir monarchique du IXe au XVe siècle*. Paris: Dalloz, 1954.
DUBY, George. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Ed. Estampa, 1982.
FINKE, Heinrich. *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1902. Roma: Ediz. Anastatica, Bardi Editore, 1964.
FRIEDRICH, Carl J. *La filosofía del derecho*. México: Fondo de Cultura, 1964.
GIERKE, Otto. *Development of political theory*. New York, Norton, 1939.
_____. *Political theories of the middle ages*. Cambridge: at the University Press, 1938.
GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofia medieval*. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 1952.
GRABMANN, Martin. *Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*. In: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Abtl., Heft 2. München: Verlag der Bayerischen. ., 1934.
HINSLEY, F.H. *El concepto de soberanía*. Barcelona: Ed. Labor, 1972.
HOLMES, George. *A Europa na Idade Média: 1320-1450*. Lisboa: Ed. Presença, 1984.
HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Lousã: Ed. Ulisseia, s/ data.
KANTOROWICZ, E. *The king's two bodies*. Princeton: University Press, 1981.
KEEN, Maurice. *The Penguin history of medieval Europe*. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.
KELSEN, Hans. *La teoria dello stato in Dante*. Bologna: Massimiliano Boni Edit., 1974.
KRETZMANN, Norman & KENNY, A. & PINBORG, Jan (Eds.). *The Cambridge history of later medieval philosophy* (1100-1600). Cambridge: University Press, 1982.
LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age*. Vols. 1 a 5. Paris-Louvain: Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1956-63.
LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. 2 Vols. Lisboa: Ed. Estampa, 1984.
OCKHAM, Guilherme de. *Breviloquium de potestate papae*. L. BAUDRY (Ed.). Paris: J. Vrin, 1937 (edição latina).
_____. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
PÁDUA, Marsílio de. *Le défenseur de la paix*. J. QUILLET (Ed.). Paris: J. Vrin, 1968.
_____. *Defensor menor*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.
_____. *Defensor pacis*. R. SCHOLZ (Ed.). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932 (edição latina).
PASSOS, J. Afonso M.B. *Bonifácio VIII e Felipe o Belo. de França*. Tese de doutoramento. USP: FFLCH-HIS, 1972.
QUIDORT, Jean. *Sobre o poder régio e papal*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

_____. *De regia potestate et papali*. edição bilíngüe: latim-alemão. Fritz BLEIENSTEIN (Ed.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969.
QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970.
ROMANO, Egídio. *Sobre o poder eclesiástico*. Petrópolis: Vozes, 1989.
_____. *De ecclesiastica potestate*. R. SCHOLZ (Ed.). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger Hof-Buchdruckerei und Verlagsbuchhandlung, 1929 (edição latina).
SABINE, George H. *Historia de la teoria politica*. Vols. 1 e 2. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1963.
SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988.
SKINNER, Quentin. *Los fundamientos del pensamiento político moderno*. Vol. 1 e 2. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
SOUZA, J.A.C.R. *A contribuição filosófico-política de G. de Ockham ao conceito de poder civil*. Tese de doutoramento. FFLCH-USP, Depto. História, 1980.
STRAUSS, L. & CROPSEY, J. (Eds.). *A history of political philosophy*. Chicago: University Press, 1963.
STRAYER, Joseph. *as origens medievais do estado moderno*. Lisboa: Ed. Gradiva, s/ data.
TIERNEY, B. & LINEHAN, Peter (Eds.). *Authority and power. Studies on medieval law and government*. Cambridge: University Press, 1980.
TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado moderno*. SP: Edit. Brasiliense, 1988.
ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
_____. *The individual and society in the middle ages*. London: Methuen & Co., 1967.
_____. The development of the medieval idea of sovereignty". In: *English Historical Review*. Vol. LXIX, nº CCL, 1949.
Vários autores. *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*. Milano: Università degli studi di Perugia, 1962.
WEINREB, Lloyd L. *Natural law and justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
WILKS, Michael. *The problem of sovereignty in the later middle ages*. Cambridge: University Press, 1963.

NOTAS

[1] HELLER, H. *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

[2] "It was therefore a historical necessity that the man, with whom the history of the idea of *raison d'état* in the modern Western world begins and from whom Machiavellism takes its name, had to be a heathen". In: MEINECKE, F. 1984. *Machiavellism – the doctrine of ,Raison d'État' and its place in Modern Hitsory*. London: Westview, p. 29. [título original: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*].

[3] Cf. p. ex. a obra clássica de N. ELIAS. *O processo civilizador*, RJ, Zahar, vol. 2, 1993, esp. pp. 87-131.

[4] João Carlos Brum Torres aponta com clareza o vínculo entre as *duas ordens* de fatos, a reordenação do poder e a construção doutrinária: "A idéia de soberania é resultante doutrinária, mas também instrumento, de um longo processo de concentração e centralização do poder, em cuja dinâmica se integram, como linhas de força decisivas, sua fixação e centralização geográficas, o afastamento do príncipe das redes de vassalagem medieval e, sobretudo, a consolidação do poder real tanto frente às grandes figuras da alta nobreza, quanto, no plano externo, frente às pretensões temporais do papado (...). Portanto, que o rei seja efetivamente *imperator in regno suo*, não reconhecendo nenhum poder terreno superior em todas as questões políticas, esta a propriedade fundamental da soberania e também o primeiro pré-requisito da concepção moderna do poder estatal" (p. 47). In: TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado moderno*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988. Note-se que Brum Torres não define as duas categorias como uma conseqüência lógica da outra, mas procura mostrar a *relação* entre elas num determinado momento histórico.

[5] STRAYER, Joseph. *As origens medievais do Estado moderno*. Lisboa: Ed. Gradiva, s/ data, p.21 e seg.

[6] In: QUIDORT, Jean. *Sobre o poder régio e papal*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 123-4.

[7] "Mas o que importa não é a falta de um claro conceito de Estado no pensamento medieval", escreve D'Entrèves, "e sim o surgimento gradual de uma noção que dele se avizinha sempre

mais, a noção de que, entre as múltiplas formas de associações humanas há uma dotada de um poder particular: um poder que administra, legifera, julga e tributa, não em virtude da simples posse da força material ou das qualidades pessoais de um chefe, mas em nome de um complexo de normas que, justamente porque pertinentes ao *status rei publicae*, são normas de direito público, não de direito privado" (p. 139). In: PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro. *La dottrina dello Stato*. Torino: G. Giappichelli Ed., 1962.

[8] Nem poderiam deixar de ser, diria Kelsen, se o Estado é o próprio ordenamento jurídico. Esta, aliás, é uma concepção medieval, como ele indica em seu doutorado sobre a teoria do Estado em Dante. Cf. KELSEN, Hans. *La teoria dello stato in Dante*. Bologna: Massimiliano Boni Edit., 1974.

[9] Black recorda como os textos do direito romano foram utilizados para atender a múltiplos interesses. A lei romana era "mais específica sobre a extensão dos poderes à disposição de um *princeps* ou *imperator*", mas deles se apropriaram os canonistas para expressar a autoridade papal. "Então, os legistas seculares, trabalhando em meios nacionais ou locais, mas empregando a linguagem da lei imperial romana, começaram a aplicá-la, firmemente, a todas as monarquias seculares existentes na Europa, começando pela França e pelo reino da Sicília. Isto acompanhou uma ampla adoção da linguagem imperial por reis e duques, que implicava que os poderes atribuídos ao imperador romano pertenciam propriamente a todo governante *vis à vis* seus próprios súditos (*rex est imperator in regno suo*)" (p. 139). In: BLACK, Anthony. *Political Thought in Europe 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

[10] SABINE, George. *Historia de la teoria politica*. Vols.1 e 2. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963. ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

[11] PENNINGTON, K. *Law, legislative authority, and theories of government, 1150-1300* (Chap. 15-I, p. 424-453). In: BURNS, J.H. (Ed.). *The Cambridge history of Medieval political thought c.350-c.1450*, Cambridge: University Press, 1991.

[12] ALIGHIERI, Dante. *Monarchia*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1988, Livro I, XII, p. 195.

[13] Cf. PENNINGTON, *op. cit.*, p. 424 e seg.

[14] ULLMANN, *op. cit*., cap. 8.

[15] AQUINO, São Tomás. *Suma teológica*. POA-Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Edit. - Universidade de Caxias do Sul, 1980, Vol. IV, 1ª parte da 2ª parte, questão 90 e seguintes, p. 1731 e seg.

[16] MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

[17] Cf. BEAUMANOIR, Philippe de. *Coutumes de Beauvaisis*. Vol. 2. Paris: J. Picard, 1970, p. 1283.

[18] In: ROMANO, Egídio. *Do poder eclesiástico*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989, p. 66.

[19] ULLMANN, *op. cit.*, p. 205.

[20] Ao sustentar este ponto de vista, Egídio recupera o agostinianismo: "Um reino que não foi instituído através do sacerdócio ou não foi reino, mas latrocínio, ou foi unido ao sacerdócio, pois, mesmo antes que Saul fosse instituído por Samuel, como por sacerdote de Deus, e fosse posto como rei, Melquisedeque foi rei de Salém. Mas este Melquisedeque, além de ser rei, era também sacerdote" (*op. cit.*, p. 48).

[21] "Mas, como o ser e a denominação da coisa vêm principalmente da forma e não da matéria", afirma Egídio, "o povo é sempre o mesmo, o rio é sempre o mesmo, embora nem sempre os homens e a água sejam os mesmos. Assim também, o sumo pontífice é sempre o mesmo, embora nem sempre seja o mesmo homem que está constituído neste ofício" (idem, p. 87).

[22] In: QUIDORT, Jean. *Sobre o poder régio e papal*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989, p. 44.

[23] "Tais bens", escreve Quidort, "não possuem, pois, ordem e conexão entre si, nem para com um chefe comum, a quem caiba dispô-los e distribuí-los, pois cada um é ordenador de suas próprias coisas assim como bem o entende, e nem o príncipe nem o papa tem direito de posse ou de administração sobre tais bens" (p. 60).

[24] PADOUE, Marsile de. *Le défenseur de la paix*. J. Quillet (Ed.). Paris: J. Vrin, 1968.

[25] D'Entrèves chama atenção para o que ele descreve como "germes de dois institutos que deverão assumir grande importância no Estado moderno",

o da representação e o da divisão dos poderes. "Remontam à Idade Média as origens das instituições que hoje chamamos representativas ou parlamentares: não se enganava Rousseau, seu feroz adversário, ao ver nelas uma sobrevivência dos tempos *feudais*" (*op. cit.*, p. 133). Quanto à divisão dos poderes, não existe como doutrina formulada, mas está "de certo modo implícita na concepção [...] do poder político como limitado à tutela e à aplicação do direito", devendo reconhecer-se, acima do governante, uma fonte legislativa à qual todos deveriam sujeitar-se (idem, p. 134).

[26] In: OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988, p. 118.

[27] Do ponto de vista jurídico, a idéia da anterioridade dos "povos" em relação a qualquer potência universal é posta com clareza na obra de Baldo de Ubaldis, segundo observa Calasso: "Diante das múltiplas dúvidas da doutrina sobre os poderes dos ordenamentos particulares existentes na órbita do Império, e que Bartolo havia superado com a gradação das *iurisdictiones*, Baldo revirou o problema: não era partindo do ordenamento universal que se podia chegar a construir juridicamente a vida dos ordenamentos particulares, pois estes nasceram antes daquele: *populi sunt de iure gentium*, não os criou nenhum outro poder" (p. 275). In: CALASSO, Francesco. *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*. Milano: Giuffrè, 1974.

[28] In: AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1954., p. 193.