

Artículo

Soberania popular na crise do século XIV e o surgimento do conceito forte de soberania: Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham e Jean Bodin.¹

Saulo M. M. de Matos²

Universidade Federal do Pará

UFPA

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos.

Saulo M. M. de Matos (2016) "Sobernaia popular na crise do século XIV e o surgimento do conceito forte de soberania: Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham e Jean Bodin" en RIHUMSO Vol 1, nº 10, año 5, Noviembre de 2016 pp. 94-119 ISSN 2250-8139

Recibido: 10/03/2015

Aceptado: 20/09/2016

Resumo

Este estudo busca discutir a importância dos conceitos de soberania e soberania popular para a construção do direito moderno. O direito moderno, para fins deste estudo, é compreendido como uma linguagem de direitos subjetivos (pretensão, liberdade, poder e imunidade), sendo, portanto, nomológico e autoritativo. A passagem da baixa idade média para o início da modernidade é o período decisivo para

1 Este artigo corresponde à primeira palestra do Ciclo de Conferências sobre Soberania Popular, realizado entre 05 e 06.11.2015, na Universidad Nacional de la Matanza, como parte do projeto "Neopunitivismo y crisis de soberanía estatal". Agradeço imensamente aos professores Esteban Mizrahi e Andrés Di Leo pelos comentários e críticas aos resultados deste estudo. Agradeço também ao programa "Produtor" da Universidade Federal do Pará pelo apoio para a pesquisa.

2 Saulo M. M. de Matos. Doutor em Filosofia do Direito pela Georg-August-Universität Göttingen. Mestre em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg E-Mail: saulomdematos@gmail.com

compreensão desse desenvolvimento do direito moderno em virtude da recepção dos escritos políticos de Aristóteles e do direito romano, além do abandono gradativo do realismo forte ou tomista. Três obras são colocadas em destaque, a saber: “Defensor Pacis”, de Marsílio de Pádua, “Breviloquium de Principatur Tyrannico”, de Guilherme de Ockham e “Os Seis Livros da República”, de Jean Bodin. Como conclusão, pode-se observar que a funcionalidade da soberania popular, como fundamento da linguagem jurídica, está em direta oposição à aceitação do conceito forte de soberania, tal qual proposto por Jean Bodin.

Palavras-chave: Soberania popular; direito moderno; Marsílio de Pádua; Guilherme de Ockham; Jean Bodin

Abstract

POPULAR SOVEREIGNTY IN THE 14TH CENTURY CRISIS AND THE EMERGENCE OF THE STRONG CONCEPT OF SOVEREIGNTY: MARSÍLIO DE PÁDUA, GUILHERME DE OCKHAM E JEAN BODIN

This article analyzes the significance of the concepts “sovereignty” and “popular sovereignty” regarding the construction of modern law. Modern law is defined in this study as a language of subjective rights (claim, liberty, power and immunity) and therefore has a nomological and authoritative character. The shift from low Middle-age to the beginning of Modernity seems to be the decisive period to understand the construction of modern law, due to the reception of Aristotle’s political writings and Roman law, aside from the rejection of strong or thomist realism. In this sense, three works are analyzed: Marsilio of Padua “Defensor Pacis”, William of Ockham “Breviloquium de Principatur Tyrannico” and Jean Bodin “Six Books of the Commonwealth”. The results seem to address that popular sovereignty as a foundation for legal language is in direct opposition to the acceptance of the strong concept of sovereignty, as stated by Bodin.

Keywords: Popular sovereignty; modern law; Marsilio of Padua; William of Ockham; Jean Bodin

I Introdução: teoria do direito e soberania popular

O fenômeno do direito moderno é, dentre outros, o processo de autonomização da linguagem de direitos, a qual garante a sua independência com relação à política, a partir de uma negociação hipotética, a saber: as pretensões baseadas na linguagem de direitos garantem a sua legitimidade por decisões políticas do passado, mas, ao mesmo tempo, não podem elas mesmas rever ou interferir nas decisões políticas futuras, sob pena de perda de legitimidade; e, ao mesmo tempo, as decisões políticas se legitimam na medida em que não interferem nos direitos estabelecidos por decisões políticas do passado, e respeitam a independência das autoridades diretamente vinculadas à realização das pretensões baseadas em direitos. Tal negociação hipotética se manifesta, de diversas formas, no âmbito da história das instituições sociais. A história das ideias é uma instância destas manifestações.

Em sua fase madura, o direito moderno é tipicamente caracterizado por uma dupla institucionalidade – a regra de reconhecimento de Hart (1997) é um exemplo desta característica – e pelo possível apelo à força através de determinados órgãos primários, como forma de realização de suas ordens (Nonet/Selznick, 2009). O direito moderno, portanto, é intimamente associado ao que se convencionou chamar de positivismo jurídico no âmbito da filosofia do direito. Não há consenso sobre o surgimento desta forma de compreensão do fenômeno jurídico como fato histórico, tampouco no plano da história das ideias.

Mark C. Murphy defende a tese de que o direito moderno, em sua forma plena, surge apenas com a obra de John Austin, “Province of Jurisprudence Determined”, na medida em que, por meio do modelo de direito apresentado nessa obra, temos a retirada completa do funcionalismo aristotélico do pensamento jurídico e a tentativa de fundar a linguagem de direitos de forma puramente descritiva a partir de uma relação soberano/sujeito normativo:

It can be asserted without prejudice that Hobbes endorsed a theory of law in which only commands that sovereigns issue to subjects are candidates for the status of law. [...] We thus can conceive of sovereign-subject theories of law according to the following classification. On the Austinian account, the sovereign is defined in nonmoral terms; any of that sovereign's commands are law. On the extensional reading of Hobbesian account, the sovereign is defined in moral terms, and only insofar as the sovereign's commands

are within the scope of this morally defined authority are those commands law. (Murphy, 1995, p. 852).

Hobbes, na esteira do entendimento de *Murphy*, embora possa ser considerado, de alguma maneira, como um teórico moderno, ainda pressupõe, no campo da filosofia do direito, razões morais para a determinação do conteúdo do direito. Em sentido oposto, *Dietmar von der Pfordten*(2012)adverte que o decisivo para a compreensão do direito moderno no campo da história das ideias é o abandono de qualquer tentativa de conceituar substancialmente os fins do direito. Por mais que haja um propósito moral para a aceitação do soberano e haja, de fato, pelo menos, um direito natural no estado civil, Hobbes não faz mais qualquer referência à justiça, bem comum à felicidade. Tais conceitos robustos são, na visão Hobbesiana, apenas opiniões daquele que os utiliza, desprovidos, pois, de qualquer pretensão de verdade.

Conquanto uma decisão final sobre o surgimento do direito moderno esteja fora do alcance deste estudo, adotamos a posição, amplamente defendida por *Villey* (2003, p. 133), de que o século XIV é o embrião decisivo deste fenômeno, em virtude do cunhar definitivo da ideia de direito subjetivo durante esse século (*Edmundson*, 2006). Este estudo busca contribuir para uma melhor compreensão desta via moderna no campo do direito. O objeto é o processo autônomo de legitimação do discurso de direitos até a sua cristalização por meio do conceito forte de soberania proposto por *Jean Bodin*. Sobdireito, compreende-se a linguagem de direitos, a saber, o conjunto de posições jurídicas na esteira do pensamento de *Hohfeld* (1917, p. 10). Embora a autonomia do direito, garantida pela ficção de sua independência com relação à política, ainda não possa ser observada em sua plenitude, o germe do que se convencionou chamar de sistema autopoietico já pode ser observado nos escritos do já citado *Guilherme de Ockhame Marsílio de Pádua*.

Ainda pretendo indicar, do ponto de vista da formação da ideia de soberania popular, como esse pensamento standard acerca da formação do conteúdo do direito moderno surgiu na forma de uma resposta nominalista ao realismo, ou via antiqua. Assim, diferente de outras abordagens, a minha leitura da história é fortemente influenciada pelo debate no âmbito da metafísica e da filosofia da linguagem, embora reconheça o problema da metafísica da pessoa a partir do fim da idade média (*Kobusch*, 1997). O pensamento da soberania popular é anterior ao próprio termo “soberania popular” e o século XIV, devido à crise com relação ao poder papal ante o poder temporal dos

príncipes e reis, é momento decisivo para compreensão da modernidade. Jean Bodin adota a via moderna e radicaliza, de maneira definitiva, a noção de soberania.

II. Preliminar: *rexsuperioremminimerecognoscens*

Pode-se afirmar que todo debate que antecede o desenvolvimento do direito moderno, aqui marcado pelo traço da referência à soberania popular para determinação do conteúdo do direito, é conduzido pela recepção dos escritos políticos de Aristóteles por meio do filósofo e teólogo Tomás de Aquino no século XIII. Conquanto a sua obra magna, *SummaTheologiae*, deva ser considerada, de fato, uma síntese do seu pensamento, creio que, para fins de formação do pensamento jurídico moderno, o seu pequeno texto sobre o agir político, intitulado *De regimineprincipum* (Aquino, 1971), é decisivo. Eis que, nesse trabalho, além de claramente sistematizar, pela primeira vez na Idade Média, os escritos políticos de Aristóteles, Tomás busca apresentar um posicionamento acerca da questão mais importante do século seguinte, a saber, a delimitação da competência do poder papal.

Nesse contexto, a querela das investiduras marca decisivamente a discussão acerca da justificação do poder político, pois ela traça os primeiros limites entre o domínio espiritual e temporal e quebra a unidade do mundo religioso-político da idade média (Kielmansegg, 1977, p. 30; Böckenförde, 2006, p. 224). O conflito das investiduras, i.e. o conflito entre o poder espiritual e temporal, é decisivo para a filosofia política na medida em que ele introduz o pensamento do povo como detentor originário do poder político em meio ao debate acerca da justiça política (Kielmansegg, 1977, p. 26). Nesse sentido, ele se movimenta em meio à conceitualidade do poder espiritual e temporal e à fórmula “*rexsuperioremminimerecognoscens*” (Miethke, 2000, p. 14). Em meio a este debate, podemos observar três concepções ou caminhos de ruptura para as relações políticas na Idade Média:

- (a) a supremacia do Poder espiritual, pois, segundo as obrigações cristãs do governante e as questões acerca do pecado e da salvação (*ratiosalutis*), o julgamento sobre o agir do governante é parte do Poder espiritual;
- (b) a supremacia do Poder temporal, pois ele é responsável pela ordenação da vida em comum, a constituição e manutenção da paz e do direito e, conseqüentemente, o agir da Igreja, na qualidade de instituição, está sob este julgamento;

(c) a igualdade entre os dois Poderes, i.e. uma convivência lado a lado entre os dois Poderes com estrita separação entre as competências de decisão. (Vide Böckenförde, 2006, p. 2004)

A procura por uma decisão jusfilosófica acerca destes três possíveis caminhos determina a discussão sobre a essência do agir político, seu fim e os detentores do Poder Político. Tomás de Aquino, claramente, se inclina para a última tese de igualdade entre os dois poderes.

Nesse sentido, Karin Glaser (2013, p. 39), em recente obra, identifica três tradições de pensamento, responsáveis pela ideia de soberania popular, tal qual entendida hoje. Primeiro, a limitação jurídica do governante, assim como a ideia de uma correspondência adequada entre o ordenamento corporativo e uma forma adequada de participação de todos no domínio político. Segundo, a partir da recepção dos escritos aristotélicos sobre filosofia política, a diferença entre formas de governo e os diversos pontos de vista normativos, assim como as discussões acerca destes. Terceiro, a recepção do direito romano na alta idade média possibilita a concepção do povo como detentor original do poder de domínio, na medida em que a ideia da transferência do poder do povo para o rei é novamente recepcionada a fim de fortalecer a posição do rei ante aquela do papa.

A justificativa do agir político, segundo o modelo aristotélico desenvolvido por Tomás de Aquino, pressupõe, necessariamente, uma representação do seu fim e sua conseqüente causa final, o que também pode ser denominado de legitimidade funcional. Aristóteles (Politeia, 1252a1) apresenta tal ideia da seguinte forma: “Tudo que pode ser denominado polis é, claramente, uma forma de comunidade, e toda comunidade se forma e é constituída para fins de realizar algum bem.” Segundo esta visão, por exemplo, a diferença entre família, comunidade primitiva e comunidade política, será dada não apenas do ponto da sua causa eficiente (por exemplo, com base no número de famílias ou em aspectos formais da estrutura organizacional da comunidade), mas, sobretudo, com base no tólos, a dizer, fim ou propósito daquela organização comunitária. No centro dos debates acerca da soberania e da soberania popular, há uma verdadeira tensão entre causa eficiente e causa final. (Angioni, 2008)

Pode-se afirmar, nesse sentido, que a hipótese nominalista, a ser desenvolvida a partir do século XIV, seria aquela de negligenciar a causa final como verdadeira explicação para o agir político, tendo como conseqüência primária a exclusividade da causa

eficiente como explicação para fatos sociais. Assim, por exemplo, o conteúdo do direito teria como única explicação possível o fato de que a lei se refere a um fato anterior, como uma votação no Parlamento ou uma ordem do Rei, a dizer, a sua causa eficiente.

Trazido para o campo das práticas sociais, a distinção parece ter relação com aquela entre bens internos e externos a uma prática. Assim, por exemplo, conquanto a prática da docência possa ter como bem a ser alcançado o enriquecimento financeiro, este não passa de um bem externo à aludida prática. O bem interno à prática da docência pode ser considerado, e.g., a excelência intelectual. Dessa forma, o que caracteriza a via moderna é, de fato, o abandono gradual da busca pelos bens internos às práticas sociais, como no caso do direito e da política.

III. A teoria da legitimidade no pensamento medieval: efeitos da querela das investiduras

A justificação do agir político como uma *adequatio* entre bem político e individual, inicia, com uma considerável intensidade, somente no fim da Idade Média, a partir do momento em que a filosofia política passa a concentrar-se na discussão acerca dos poderes do rei e do papa (Glaser, 2013, p. 39). A chamada crise do século XIV consiste na intensificação do questionamento acerca da legitimidade do poder político do Papa, a dizer, da subordinação do Poder Mundano ou Temporal ao Poder Espiritual. Tal debate, provavelmente, não teria ocorrido sem que a opinião majoritária entre os canonistas no século XIII fosse aquela de que a Igreja precisava ser tratada juridicamente como uma associação de pessoas, constituída pelo direito (Miethke, 2000, p. 17).

Conforme dito alhures, esse aprofundamento da pergunta acerca da legitimidade do domínio político só ocorreu a partir da recepção, tanto do Direito Romano a partir do século XI, como dos escritos políticos de *Aristóteles* no século XIII (Kielmansegg, 1977, p. 44; Miethke, 2000, p. 19, p. 21 s.).

No que concerne à recepção do Direito Romano, as principais contribuições para o debate acerca da legitimidade do domínio político são: (1) a diferença entre o cargo, que foi criado por Deus, e o possuidor desse cargo; (2) a derivação do direito de resolução da obediência ao governante, a partir da ideia de transferência do poder político do povo para o governante; e (3) a representação dessa transferência por meio de um contrato (*translatio imperii*). Não obstante, em tal período, a discrepância

entre as possibilidades teóricas e as chances práticas de realização no âmbito da política europeia, a qual é agravada por meio da distinção entre pretensão *de jure* e situações *de facto*, faz com que seja difícil e perigoso uma orientação política real com base nas premissas do Direito Romano.

Acerca da recepção dos escritos políticos de *Aristóteles*, os seguintes pensamentos foram decisivos para o desenvolvimento do pensamento acerca da legitimidade política na Idade Média: (1) legitimidade como pergunta acerca da vida boa e do bom exercício do poder político; (2) a apreensão abstrato-conceitual das diversas possibilidades de organização política (o esquema tripartite: monarquia, aristocracia e política); e (3) a pretensão da totalidade dos cidadãos à participação no poder.

Por fim, é importante salientar que, no âmbito da investigação científica, a discussão acerca da justificação do Poder político temporal na Idade Média, normalmente é vista como um debate sobre a doutrina do direito natural. Esta doutrina era o meio para tomar posição acerca da comunidade política e de desenvolver ideias da filosofia do direito. Em uma dimensão metaética, o discurso do direito natural significa, sobretudo, que é possível falar de princípios da justiça, iluminados pela razão, que formam o ponto de partida para o poder político temporal e, ao mesmo tempo, os seus limites intransponíveis (Schilling, 1930, p. 8).

Marsílio de Pádua: Defensor Pacis

A relação entre o Poder espiritual e mundano está no pano de fundo do escrito *Defensor pacis* de *Marsílio de Pádua* (1932). O seu objetivo consiste na justificação teórica da autonomia do Poder mundano ou temporal, o qual precisa ser compreendido como condição para a paz no interior da sociedade, visto que tal obra foi escrita no meio da citada crise do século XIV.

Marsílio se ocupa, sobretudo, com a organização da comunidade política e não, diretamente, com a liberdade da vontade humana. Nesse sentido, a causa final ou o fim do agir político começa a ser substituído pela causa eficiente, i.e. a organização política em si mesma. O principal objetivo do seu livro compreende a justificação de uma forma específica da comunidade política, segundo a qual, o poder legislativo pertence ao povo e, ademais, pela primeira vez, há a previsão da soberania do poder político mundano ante o Papa. A Igreja passa a ser vista como uma organização social dentre outras, sem qualquer privilégio (Miethke, 2000, p. 212). O valor dessa obra para a discussão política e jurídica consiste, exatamente, nessa tentativa de conceber um

modelo completo da organização da vida em comum, sem que seja considerada uma interpretação de uma ordem pré-estabelecida, mas, sim, como construção sistemática do espírito humano (Kielmansegg, 1977, p. 61).

1. Pressupostos: nominalismo e causalidade

Dois são os pressupostos metafísicos e epistemológicos das ideias políticas de Marsílio:

O primeiro pressuposto é uma forma de nominalismo como condição linguístico-teórica para a argumentação. Nesse sentido, necessidade lógica e probabilidade lógica são equivalentes (Pádua, 1932, I, c. XV, §3). Por conseguinte, pelo menos no campo da filosofia política, o conhecimento humano não pode ser compreendido como uma reprodução ou cópia de uma ordem pré-estabelecida ou pela busca por causas naturais, mas, sim, ao revés, como uma construção do espírito humano. Conquanto Marsílio, ao longo de sua obra, compare constantemente o estado correto de uma comunidade política com o estado correto do corpo humano, pode-se observar que tal procedimento não passa de um artifício argumentativo, *argumentum ad verecundiam*, e não, a fundamentação de uma teoria mimética.

Outro ponto de ruptura do modelo de Marsílio com aquele defendido por *Tomás de Aquino* consiste na sua ideia de causalidade como explicação do agir político. Naturalmente, pode-se observar, em seu escrito, a aceitação da estrutura argumentativa aristotélica de causa e fim, i.e. da pressuposição de um fim para a ação em análise. Não obstante tal semelhança, Marsílio, sendo consequente em seu nominalismo, já não aceita a necessidade dos fins, mas, sim, meramente a probabilidade (substituição da necessidade pela probabilidade). Além disso, o fim do agir político será considerado do ponto de vista meramente formal, conforme veremos abaixo.

2. A formação da comunidade política

Na esteira da definição aristotélica, a comunidade política (*civitas*) é definida como a comunidade humana perfeita, a qual possui autonomia material sem restrições e cuja existência não está meramente direcionada ao viver, mas, sim, ao bem viver. Sob “bem viver”, Marsílio se refere exclusivamente a uma dimensão temporal ou mundana. A dimensão espiritual deste conceito, considerada como decisiva por *Tomás de*

Aquino, deixa de ser tratada em virtude da impossibilidade epistemológica do seu conhecer.

A comunidade política surge como sofisticação ou desenvolvimento de outras instituições mais primitivas, a saber, a família e a comunidade humana primitiva.

A principal diferença entre a família e a comunidade política consiste no fato de que a autoridade do patriarca no âmbito da família ou da casa (*domus*) é dada pela própria natureza, ou sem fundamentação racional, como no caso da relação entre pai e filho e marido e mulher. Ou seja, o patriarca não precisa se legitimar ante os demais membros da família para possuir autoridade.

Entre comunidade primitiva e comunidade política, há uma grande semelhança que consiste no fato de que a autoridade no âmbito da comunidade já pressupõe o uso da força e o estabelecimento de determinadas regras para a organização social. A diferença fundamental é que a autoridade do governante das comunidades primitivas se baseia na tradição, como, por exemplo, no caso da regra que estabelece a autoridade do mais ancião entre as famílias. Não há ainda justiça como base da fundamentação do agir político nessas comunidades (Pádua, 1932, I, c. III, §4).

A comunidade política surge como forma de solucionar os conflitos sociais resultantes da ausência do critério da justiça ou da generalidade no momento da instituição das regras sociais. Assim, conforme propõe Marsílio, para a solução dos conflitos entre comunidades primitivas ou para alcançar o bem viver, os seres humanos precisaram de uma regra do direito, a dizer, a lei, e um guardião ou executor do direito, a saber, o governo.

Destarte, já está claro que o fim da comunidade política consiste na resolução dos conflitos sociais. Tal estado de coisas é denominado por Marsílio de *tranquilitas*, ou seja, paz ou descanso (Pádua, 1932, I, c. I, §1). Contudo, ao contrário do entendimento tradicional da paz na obra de *Tomás de Aquino*, Marsílio trata tal conceito meramente como a ausência de *discórdia*. A paz é, portanto, o estado de coisas em que as soluções políticas gerais para a resolução dos conflitos sociais entre os membros do Governo, ocorrem através das leis. A constituição da comunidade política deve ser baseada em princípios derivados da experiência acerca do melhor caminho para a realização da paz. Dessa forma, toda comunidade política precisa ser composta de, pelo menos, um grupo de magistrados e conselheiros, o qual será responsável pela resolução dos conflitos com base na regra geral do direito, e de um

grupo de guerreiros, responsável pela garantia da soberania da comunidade política e do cumprimento das ordens dos magistrados e conselheiros. Os demais grupos sociais, produtores, artesãos e investidores, são contingentes com relação à formação da comunidade política. Como acima referido, tal modelo de grupos sociais formadores da comunidade política já pressupõe, portanto, um duplo grau de institucionalidade e o poder coercitivo, mesmo que as regras derivadas de tais propriedades ainda não sejam claras.

Marsílio afirma que o sacerdote possui um status privilegiado, sendo, de alguma forma, necessário para a comunidade. Não obstante, não se trata de uma função superior aos grupos dos magistrados e guerreiros. Segundo esse modelo institucional, a Igreja é tratada como qualquer instituição social da sociedade e, portanto, sujeita ao poder primeiro e soberano do Legislador, exercido por meio do povo.

3. Soberania popular como estrutura da comunidade política: o direito do povo de legislar

Dado que a teoria política de Marsílio não está mais baseada na via antiqua, i.e., no direito natural no sentido de regras naturais ou acessíveis pela razão acerca da melhor constituição da comunidade política, o agir político passa a ser totalmente justificado na prudência, i.e., em princípios derivados da experiência. Nesse sentido, o autor compara o corpo governante da comunidade política com a natureza de um ser vivo. Assim como todo ser vivo é constituído de alma (psyché) e corpo (soma), o governante ou regente possui, igualmente, alma e corpo. A alma possui ainda duas subdivisões, a saber: uma parte afetiva (pathetikón) e uma parte racional (nous). O legislador é, segundo Marsílio, a parte racional do corpo político do governante. Por conseguinte, a determinação da forma de Governo e demais escolhas relacionadas a essa instituição, a dizer, relativas à parte afetiva da alma, devem ser realizadas pelo legislador. O Legislador, portanto, não se confunde exatamente com o Poder Legislativo, que pode ser parte do Governo. Importante observar a mudança de concepção proposta por Marsílio nesse sentido, uma vez que, para ele, a parte racional da alma corresponde ao rei ou príncipe. Outra consequência da transformação conceitual neste ponto é que há uma assembleia do povo ou Legislador anterior à determinação da forma de Governo, ou seja, anterior à determinação por uma politeia, monarquia ou aristocracia.

Após defender a divisão entre Legislador e Governo para toda comunidade política, *Marsílio* acrescenta que a determinação da competência para exercer a função de Legislador é faculdade exclusiva do povo, pois é dele a decisão sobre as normas primeiras da sua comunidade política, inclusive sobre a determinação do Governo, a saber, sobre a sua Constituição. Assim, o Legislador, segundo este modelo, consiste em um elemento prévio à instituição do Governo em suas diversas formas (democracia, aristocracia, monarquia etc.). Trata-se quase da própria comunidade política e suas decisões sobre os princípios do viver político, a saber: “... et eiammodi omnes instituendireliquos principatus ad capitulum reducantur, dicemus, quod omnis principatus vel est voluntariis subditis vel involuntariis. Primum ist genus bene temporum principatum, secundum vero viciatorum.” (Pádua, 1932, I, c. IX, §5).

Qual seria o fundamento para tal faculdade ou direito do povo a decidir sobre os princípios da comunidade política? Pela recusa da aceitação do direito natural, *Marsílio* fundamenta tal direito simplesmente na regra prudencial de que esta seria a melhor forma de garantir a paz na comunidade. Em última instância, segundo ele, o fato de alguém decidir sobre as regras que irão fundamentar o seu agir, faz com que seja mais provável que as mesmas serão seguidas (Pádua, 1932, I, c. XV, §4). Este parece ser o único argumento possível, caso se negue um conteúdo substancial para a justiça como critério de determinação do agir político. Ou seja, caso não haja uma prova racional para a melhor forma de organização social, a prudência, no sentido de um conjunto de princípios da experiência, passa a ser o único critério para a sua determinação.³ E, se este é o critério último, há fortes razões para acreditar que mesmo *Aristóteles* aponta para a democracia como melhor forma de governo.

O único critério normativo estabelecido por *Marsílio* para a constituição da comunidade política é a lei. A dizer, a lei consiste em uma *ratio* que serve para guiar o agir político do Governo em suas possíveis partes. A lei é definida como o conhecimento ou a visão geral acerca do justo e do útil no viver político, e o seu oposto. Conquanto *Marsílio* não indique a generalidade como critério formal de determinação da lei, este parece estar pressuposto. Caso contrário, não haveria como diferenciar uma comunidade primitiva de uma comunidade política, visto que, justamente as decisões baseadas em regras gerais marcam a diferença específica.

³ Para uma discussão mais profunda sobre o conceito de prudência no direito: Taxi, 2015.

Por fim, Marsílio adota a tese da supremacia do Poder temporal, pois, ele é responsável pela ordenação da vida em comum, a constituição e manutenção da paz e do direito e, conseqüentemente, o agir da Igreja, na qualidade de instituição social, está sob este julgamento.

Guilherme de Ockham: Breviloquium de principaturtyrannico

Guilherme de Ockham, teólogo franciscano e professor de lógica da Universidade de Oxford, é considerado, por muitos, como o primeiro nominalista relevante na filosofia, inclusive na filosofia do direito. Porém, como foi indicado acima, Marsílio de Pádua também deve ser contabilizado nesse rol. Ademais, diferente de Marsílio, Ockham não adota um nominalismo extremado – tanto na política, como na metafísica – na medida em que garante à Igreja a igualdade com relação ao poder temporal, i.e., poder papal e poder mundano possuiriam competências decisórias distintas, não havendo subordinação de nenhum a outro.

Ockham, no contexto da discussão acerca do regime político justo, em sua obra *breviloquium de principaturtyrannico*, toma o conceito de legítimo (*legitimus*) por sinônimo de verdadeiro (*verum*) (Ockham, 1944, IV, c. 10, p. 160). Como em *Tomás de Aquino*, o conceito de domínio político legítimo ou verdadeiro é colocado em oposição à tirania. Tirania é definido como o poder político falso, aceito, possivelmente, por meio da força ou em virtude da necessidade material (Ockham, 1944, IV, c. 10, p. 160). As duas formas de domínio são políticas, porém, apenas aquela pode ser considerada verdadeira.

Ademais, o adjetivo “legítimo” é empregado em dois contextos na obra política de Ockham. De um lado, para designar que uma ideia defendida tem a sua origem nos textos bíblicos. Do outro, a fim de indicar a justificação moral do poder político. Aqui, interessa-nos somente este último emprego, da justificação do poder político.

O objetivo maior do escrito de Ockham consiste, sobretudo, em defender a separação entre a competência do poder mundano e do espiritual e, assim, fundamentar a justificação ou legitimação destes poderes ante o indivíduo:

Sofro e lamento devido às iniquidades e injúrias que são assacadas contra vós todos, e em prejuízo de todo o mundo, da parte daquele que se orgulha de sentar sobre a cátedra de Pedro, e por outros que o precederam malignamente no principado tirânico e na iniquidade. Aflijo-me com não menor angústia porque não procurais inquirir quão contrário à honra divina é este principado tirânico usurpador de vós

iniquamente, embora seja tão perigoso à fé católica, tão oposto aos direitos e liberdade que Deus e a natureza vos concederam; e, o que é mais lamentável, recusais, confundis e julgais os que tencionam informar-vos da verdade” (Ockham, 1944, Prologus).

A partir da ideia de direito natural, Ockham defende claramente que um poder político só pode ser justificado através da vontade livre do povo. Porém, ao contrário da concepção de direito natural como direito objetivo, a grande contribuição de Ockham consiste justamente na defesa de uma concepção de direitos subjetivos como linguagem representativa das ações humanas. Em termos formais, trata-se da passagem de uma concepção de direitos no sentido de “é direito que φ ” (direito objetivo) para uma concepção de direitos no sentido de “X tem direito a φ ” (direito subjetivo). (Edmundson, 2006, p. 14–15.)

1. Nominalismo e a Filosofia Política

Em 1328, Ockham e outros franciscanos estavam convencidos de que o papa João XXII era um herege e, assim, não poderia ser mais o papa. A partir desse ano, até a sua morte, em 1347, Ockham passou a escrever apenas sobre filosofia política, a fim de defender os crentes e os não-crentes contra o poder ilegítimo do papa João XXII e seu sucessor, Benedito XII e Clemente VI. Para tanto, contudo, foi preciso romper com uma ordem pré-estabelecida e contestar, inclusive, os limites do poder papal. Ponto nodal para a filosofia de Ockham é exatamente o nascimento da ideia de indivíduo.

A ideia de indivíduo como elemento de justificação do agir político, inclusive do papa, surge através da adoção de um nominalismo fraco. Conceitos, para Ockham, são representações mentais. Ele diferencia entre três espécies de termos: escrito (*scriptus*), falado (*prolatus*) e conceitual (*conceptus*) (Ockham, 1944, I, 1). Conceitos ou termos conceituais são intenções, impressões na alma ou partes de assertivas mentais, as quais significam algo pela própria natureza e que se referem a algo pelo seu significado. Ele parte do pressuposto de que há uma correspondência entre uma linguagem escrita e articulada e, por outro lado, uma linguagem mental. Os conceitos possuem, portanto, uma primazia ante a fala escrita e articulada, pois, somente eles significam algo naturalmente, enquanto a fala escrita e articulada só possui significado com referência aos conceitos.

Além disso, segundo Ockham, é possível diferenciar entre termos categoremáticos e sincategoremáticos (Ockham, 1944, I, 4). Os nomes são sempre categoremáticos, pois possuem um significado delimitado e seguro, enquanto os sincategoremáticos, como todo ou aqui, são dependentes do contexto em que são empregados. Além disso, é importante diferenciar entre nomes concretos, os quais geralmente são adjetivos, e nomes abstratos, i.e. substantivos. Enquanto, por exemplo, justiça é um nome abstrato, justo é um nome concreto. Os nomes concretos são facilmente identificáveis, enquanto nomes abstratos não se referem a coisas concretas. Outra diferença importante é aquela entre nomes conotativos e absolutos. São exemplos de nomes absolutos, anjo, animal, estrela, árvore, ser humano etc. Em tese, estes nomes deveriam ser definidos sem referência a outros nomes, o que, para Ockham, é impossível. Dessa forma, o seu significado varia de assertiva para assertiva. Em contrapartida, nomes concretos possuem uma definição no sentido próprio da palavra, pois, o seu significado pressupõe uma coisa específica. São exemplos deste tipo de nome, “causa”, “cognoscível”, “bom” e “verdadeiro”. Assim, verdadeiro seria algo cognoscível e bom, algo, que pode ser querido e desejado com base na opinião correta.

Destarte, o justo e o bom podem ser conhecidos pelo intelecto humano. Isto significa que uma verdadeira interpretação da bíblia e, ademais, um domínio político bom do papa, podem ser objeto de uma ocupação racional de todo indivíduo. Até mesmo o papa poderia errar com relação à interpretação de uma passagem bíblica. Ele não possui nenhuma porta de entrada especial para a apreensão da correta interpretação do texto em comparação com outros sujeitos comuns. Uma verdadeira assertiva resulta apenas do conjunto de termos, os quais, de fato, supõem uma coisa concreta, mas precisariam ser mediados através de um conceito da linguagem mental.

Ergo, somente conceitos podem ser gerais e apenas dados reais no mundo podem ser individuais. Ockham concebe o intelecto humano de modo independente de uma cópia do modelo ideal divino e possibilita ao indivíduo, através da separação entre pensar e ser, um estado autônomo como criador do mundo. Dessa forma, a realidade social ou política passa a ser concebida como uma construção ou representação do intelecto humano, o que garante uma alta dose de liberdade para as decisões acerca do que fazer no âmbito social. A tese platônica de que o agir individual é determinado pelo agir social e vice versa, é rejeitada pelo argumento de que a realidade política ou social depende, em última instância, de uma representação individual (Matos, 2015, p 136).

2. A Liberdade da Vontade Humana

Ockham sempre buscou um consenso entre a heteronomia da vontade de Deus e a autonomia da vontade dos homens. A sua teoria mais conhecida, nesse âmbito, é a teoria da indiferença, espaços de indeterminação no campo do agir, que influenciou decisivamente a ética liberal na modernidade (Matos, 2015, p. 137). Ela se reflete claramente no campo da política. Os domínios políticos são legitimados por Deus através da vontade dos indivíduos. Porém, os homens são livres para instituir o seu próprio governo e a legitimidade de um domínio político só pode ser dada através da vontade livre do povo. Há uma espécie de hiato entre o ato criador de Deus e as determinações da ontologia social.

Ao longo da obra política de Ockham, há uma tentativa de desenvolvimento de um modelo de comprovação das assertivas éticas com referência à legitimidade política de um poder mundano ou secular em contraste com o poder espiritual ainda com base nos conceitos da tradição jusnaturalista, tais como, “legibus positivis”, “exiure divino”, “exiure humano” e “ususrationis” (“consona equitati”, “luri naturali”).

Segundo Ockham, o objeto da ética consiste, claramente, no agir autônomo, racional e humano. Ele parte da diferenciação aristotélica entre capacidade ou faculdade racional e a apetitiva. A capacidade ou faculdade da razão cumpre o papel do cálculo e do conhecimento racional com respeito às condições e objetivo do agir correto segundo a razão correta, i.e., a representação de como se deve agir. A faculdade apetitiva ou da vontade possui a tarefa de realizar a representação da faculdade da razão.

A intenção ou a vontade consiste no ponto decisivo para a valoração de uma ação como boa ou má, uma vez que ela é causa imediata da ação. Nesse sentido, Ockham pressupõe uma certa liberdade da vontade do ser humano para executar ou não uma determinada ação. Uma ação só pode ser atribuída a uma pessoa, caso pressuponha-se uma intenção. Contudo, por vezes, uma ação não corresponde à razão correta. Isto pode ocorrer ou em virtude de um cálculo equivocado da capacidade da razão, ou em razão da liberdade fundamental da faculdade apetitiva – a denominada teoria da liberdade como indiferença (Matos, 2015, p. 137). Mesmo uma ação, como consequência da obediência de um comando direito de Deus, deve ser executada de forma livre, a fim de que possa ser valorada: “Non enim fidelibus preceperunt, ut pro sustentatione fidelium suas venderent possessiones et eis darent, sed ipsi sponte

vendebantet posuerunt previa ante pedes apostolorum, de quibus etiam ipsi apostoli pascebantur.” (Ockham, 1944, IV, c. I).

Com relação à compreensão ética, pode-se diferenciar entre ética positiva e pré-positiva. A ética positiva, por um lado, é compreendida como parte da ética, a qual é formada por leis humanas e divinas. Ela pressupõe uma autoridade. Neste caso de conhecimento, o agir humano livre e racional é influenciado por uma autoridade, que determinou as leis, como, por exemplo, Deus ou um legislador. Por outro lado, a ética pré-positiva ou o conhecimento ético pré-positivo é formado através de princípios naturais, os quais dirigem o agir humano livre e racional. Estes princípios são reconhecidos, ou pela natureza, ou a partir da experiência. Ainda poderia ser possível compreender os mandamentos de Deus como conhecimento ético pré-positivo, caso a existência de Deus seja reconhecida como bem supremo.

A tensão entre esses dois momentos da justificação das ações humanas é importante para a compreensão da filosofia de Ockham. A validade jusnaturalista última da equitas assegura ao sistema total a referência a uma justiça objetivável, a qual não é dependente de decisões positivas do legislador em questão e possibilita aos indivíduos a chance de apelar para uma instância transcendental em caso de injustiça e opressão. Ela impõe, outrossim, também uma argumentação e reflexão mais racional no momento das tomadas de decisão. Há, contudo, um espaço significativo de indeterminação ou indiferença entre os conceitos éticos pré-positivos e os positivos.

3. O poder temporal só pode derivar do povo

Duas liberdades indissociáveis, as denominadas *duplex potestas*, foram dadas por Deus aos homens após a queda de Adão e Eva, a saber, o *dominium rerum temporalium* (o poder sobre as coisas mundanas) e o *iurisdictio temporalis* (o poder de instituir um poder político temporal). Ambos os poderes são centrais para a justificação de um poder político temporal.

O *dominium rerum temporalium* impõe, de um lado, utilizar as coisas mundanas de modo a que beneficiem a todos e, de outro, possibilita a criação da propriedade privada, a fim de delimitar o benefício de uma parcela das coisas em benefício de um grupo específico ou do indivíduo. O mais importante, para fins de soberania popular, é o *iurisdictio temporalis*, que pressupõe o poder do povo ou da comunidade política de instituir o seu poder político temporal. O poder político, por derivação, tem por função

instituir regras para a vida comum em comunidade, a denominada *instituendirectoresiurisdictionem* (Miethke, 2000, p. 286).

A partir dessa visão, os indivíduos passam a ter o direito de decidir qual *principatus*, qual constituição política desejam para a sua vida em comum. Eles podem alterar ou modificar a sua constituição política, caso seja necessário, e a sua transformação possa ser executada a partir da sua necessidade. Por este motivo, Ockham (1944, III, c. 14) é claro no sentido de que o poder temporal só pode pertencer ao povo: “... quod potestascondendi legis et iura humana primo et principaliterfuit apud populum, unde et populuspotestatemcondendilegemtranstulit [in] imperatorem.”.

Jean Bodin e o surgimento do conceito forte de soberania: a renúncia à soberania popular

A modernidade, no campo da filosofia política e do direito, surge, conceitualmente, a partir do momento em que a crise do século XIV é ultrapassada, ou seja, resta estabelecida a separação entre o poder temporal e o espiritual, e, assim, a justificação do agir político passa a ser pensada para além da autoridade papal. Ademais, outro aspecto marcante do período moderno é a adoção de um modelo científico – descritivista – proveniente das ciências naturais no campo do conhecimento prático. Trata-se, decerto, de uma estipulação sujeita a críticas, mas que parece fazer sentido para a compreensão do direito e da política. *Jean Bodin*, portanto, é o primeiro a tentar justificar o agir político sem referência ao papa ou à ética positiva da Igreja a partir de um modelo descritivista, o que o torna um moderno.

1. O surgimento do conceito de soberania: dois pressupostos metodológicos

Bodin é considerado o criador da ideia de soberania e esta compreensão, caso não seja tomada literalmente, não é desarrazoada. É uma característica da obra *Seis Livros da República* o fato de que o conceito de soberania, talvez, pela primeira vez, passa a ser um problema central da filosofia do direito e política. A utilização deste conceito no contexto da justificação do agir político foi, sem dúvida, uma decisão consciente: “Há a necessidade aqui de formar a definição de soberania, porque não há jurisconsulto nem filósofo político que a tenha definido, embora seja o ponto principal e o mais necessário de ser entendido no tratado da República.” (Bodin, 2011, p. 196)

Dois foram os pressupostos metodológicos que levaram *Bodin* a propor a soberania como conceito central da sua filosofia do direito e filosofia política:

a) Descritivismo

A pretensão descritivista de *Bodin* consiste na intenção de eliminar todas as possíveis incertezas ou conceitos abstratos da sua filosofia política e do direito. Este pensamento está bem delineado na seguinte passagem: “Na natureza da definição, está o fato de que ela não permite divisões e ela não pode possuir, em nenhum ponto, um mais ou menos para a descrição necessária do objeto definido, pois, caso contrário, ela se torna inadequada” (Bodin, 1981, p. 167). Desta forma, definições baseadas em uma racionalidade gradual, como é o caso do funcionalismo finalista de *Aristóteles*, devem ser rejeitadas por não corresponderem aos padrões da *via moderna*.

b) Pretensão nomológica

Sob nomologia, compreende-se a redução de todas as propriedades da definição de um objeto às possíveis posições legais, como, por exemplo, ordem, proibição, permissão, poder etc. (Rentsch, 1980, p. 891 s.). Para alcançar a certeza descritiva da definição, *Bodin* busca orientar-se, exclusivamente, em conceitos jurídicos ou em conceitos cunhados por juristas. Dessa forma, as definições mais importantes da sua teoria são baseadas em categorias legais e em uma estrutura forte de ordem e obediência: “Toda tendência de uma organização social é determinada através de ordem e obediência” (Bodin, 1981, p. 115). Exemplo é a sua definição de poder: “Fala-se de poder, quando alguém é capaz de dar ordens a outrem” (Bodin, 1981, p. 124).

O problema se apresenta quando *Bodin* busca conciliar a sua pretensão descritiva e nomológica com a legitimidade ou justificação do poder político. Neste caso, a sua linguagem jurídica ou legal de ordem e obediência se apresenta como frágil para a justificação do poder de um governo ou poder político. Isto porque a existência de um soberano só pode ser útil a partir do momento em que já existe uma estrutura de ordem e obediência, na qual o conteúdo destas prescrições depende exclusivamente da vontade do governante.

2. República e soberania

O desafio de Bodin claramente consiste na tentativa de unir dois conceitos aparentemente contraditórios em um: república como coisa pública ou forma de vida em comunidade com vantagem para todos, e soberania como alguém que não depende dos outros. Dessa forma, ele começa a sua estipulação conceitual por meio

da definição de República ou Estado: “República é um reto governo de vários lares e do que lhes é comum, com poder soberano.” (Bodin, 2011, p. 71). “Reto governo”, ou, mais precisamente, o governo orientado pela reta razão, nesta definição, não está no sentido de lei, mas, sim, de jus ou justiça. Contudo, conforme dito acima, “justiça” é um conceito abstrato ou indeterminado, o qual não pode ser parte de uma verdadeira definição, segundo o modelo científico adotado por Bodin. Ergo, embora Bodin ainda empregue esse termo, ele não tem significado claro ou decisivo em sua filosofia política.

Para que o conceito de reta razão passe a ter significado em sua metodologia, Bodin cunha o conceito de soberano. Seguindo a tendência nominalista, Bodin afirma que soberano só possui sentido na forma de qualidade, i.e. ser soberano. Nas palavras do autor: “Sob soberania, compreende-se o poder no Estado ilimitado, absoluto e temporal ...” (Bodin, 1981, p. 203). Em outros termos, poder soberano ou soberania consiste, em última instância, no estado, no qual alguém está em condições de ordenar todos, sem estar sujeito a outrem.

Assim, seguindo o seu rigor metodológico, a teoria de Bodin não consegue explicar e não permite a inclusão do conceito de representação, tão importante para um regime democrático, pois representar alguém significa agir de acordo com o interesse dessa pessoa e, por conseguinte, estar subordinado a esse interesse, como, e.g., no caso de um contrato de mandato ou trust. Do mesmo modo, torna-se impossível também a soberania popular. O pensamento de que o poder político pertence ao povo e, por exemplo, é exercido através dos seus representantes, não pode ser explicado pelo modelo de Bodin. Pois, representação pressupõe, conceitualmente, uma obrigação de defender o interesse de outros. Nesse sentido, o soberano, que não pode estar subordinado ou sujeito a outrem, seria sujeito ou súdito, na medida em que a sua vontade passaria a depender da de outros.

O principal poder de um soberano consiste no fato de que ele pode promulgar leis para os seus sujeitos, sem qualquer aceitação de outra pessoa. A lei é definida como um poder jurídico de ordenar a uma pessoa ou a um grupo de pessoas, sendo o poder ilimitado sobre todos os outros, sem exceção. Assim, trata-se de uma vontade no sentido de ordem, proibição, privilégio, poder, faculdade ante os sujeitos. Dessa forma, o direito é uma mediação de interesses, a qual só pode acontecer por meio da vontade de um poder soberano.

Conclusão

Procurei demonstrar que a construção do direito moderno, no sentido do modo de determinação do seu conteúdo, caminhou lado a lado com o desenvolvimento da ética moderna, entendida, sobretudo, pelo seu caráter nomológico e nominalista. Não obstante as explicações causais históricas da adoção deste modelo, o fato é que, a partir do século XIV, o direito e a política passam a ser dominados por uma linguagem jurídica, cuja principal característica consiste em desenvolver, cada vez mais, a dimensão do direito subjetivo no plano da política.

O conceito de soberania popular, como aquele que pressupõe a ideia de representatividade no exercício do poder político e limitação do governante, dá lugar à indeterminação dos limites do poder político na medida em que o conceito de justiça é esvaziado e a sua relação com a linguagem de direitos e poderes, criada por uma autoridade temporal, passa a ser indeterminada. O ponto auge deste desenvolvimento é o conceito de soberania em Bodin, o qual, de fato, reconhece a limitação do direito natural, mas que, ao mesmo tempo, em virtude do seu caráter soberano, não pode ser julgado na dimensão temporal.

A argumentação foi desenvolvida da seguinte forma:

1. A querela das investiduras na idade média possibilita um desenvolvimento decisivo na filosofia política, na medida em que a relação entre o poder mundano e o espiritual passa ao centro das disputas científicas, em especial, em virtude da recepção do direito romano a partir do século XI, e dos escritos políticos de Aristóteles a partir do século XIII. Para a solução desta controvérsia, surgem três caminhos: (a) A supremacia do poder espiritual, pois, em virtude das obrigações cristãs do dominador e da questão do pecado e salvação (*ratiosalutis*), cabe ao poder espiritual o juízo acerca do agir do dominador. (b) A supremacia do poder mundano, porquanto ele é o único competente para ordenação da vida em comum, e para a construção e permanência do direito e da paz e, necessariamente, influencia o agir espiritual-institucional. (c) A igualdade entre os poderes mundano e espiritual, com direitos decisórios que não se confundem e existem paralelamente. Enquanto Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham defendem a igualdade entre o poder mundano e espiritual, e a sua correspondente competência, Marsílio de Pádua se decide pela soberania do poder mundano e trata a Igreja como uma mera organização social entre outras existentes.

2. O escrito *De regimine principum* de Tomás de Aquino foi decisivo para o desenvolvimento do pensamento político na idade média em virtude do modo em que a filosofia política de Aristóteles fora sistematizada e adequada à imagem de mundo da idade média. O conceito decisivo, nesta filosofia política, é o conceito de bem comum. Segundo o modelo aristotélico de relação entre fins e meios, o bem comum significa o fim último de toda comunidade política perfeita. Ele compreende, sobretudo, duas dimensões, a saber, a garantia das condições materiais para o viver dos seres humanos, inclusive, a paz, e, por outro lado, a bem-aventurança. Porém, o bem comum não pode ser completamente alcançado sem consideração do bem individual dos cidadãos, conquanto ele possua ainda uma primazia frente a este. Tomás identifica a comunidade política com o governo e este como os representantes do povo no sentido de que ele deve, necessariamente, conduzir a sociedade ao bem comum. Embora o povo possua o direito de instituir e destituir o governo, este direito se limita a um âmbito teórico, pois, Tomás não concebeu nenhuma forma procedimental de sua realização e, em especial, não via esta possibilidade como uma afirmação da liberdade da vontade humana.

3. As considerações procedimentais e empíricas, que faltam à obra analisada de Tomás de Aquino, formam o núcleo essencial do escrito *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua. Passo por passo, Marsílio fundamenta o direito do povo à decisão acerca da constituição da sua comunidade política e promulgação das leis, além da supremacia ou soberania do poder político mundano ante o papa, como a melhor solução para a manutenção da paz no seio da sociedade. Destarte, existem três elementos centrais da teoria política de Marsílio: (a) a paz (*tranquillitas*) como o fim único de toda comunidade política perfeita, (b) a rejeição de uma justificação *jusnaturalista* da organização política da sociedade, e (c) o tratamento secular dado à Igreja no sentido de uma organização social como qualquer outra, sem status especial. Marsílio diferencia, ademais, entre legislativo e executivo e, conseqüentemente, entre comunidade política e governo, o que será decisivo para a filosofia política da modernidade. O legislativo é dado, exclusivamente, ao povo ou a seus representantes e ele possui, sobretudo, a faculdade de determinar o governo e promulgar leis, as quais, por sua vez, vinculam o governo. A anulação das ações do governo contrárias às leis pode ser justificada através do poder legislativo do povo.

4. Guilherme de Ockham defendeu, decididamente, o direito natural do povo a instituir e destituir o seu governo (*iurisdicção temporalis*). Dessa forma, somente o povo pode

fundar um domínio político mundano, i.e., todo poder político mundano vem do povo. A ideia da soberania popular está, portanto, já no pano de fundo da sua filosofia política. O aspecto decisivo da sua filosofia política está no fato de que, em uma comunidade natural, o poder dado ao povo para fundar uma comunidade política pertence tanto aos fiéis, como aos infiéis, e Deus mesmo não exerce nenhuma limitação no que concerne à vontade livre do ser humano, ou à instituição ou destituição de um governo. Disso resulta, necessariamente, que mesmo uma comunidade política de infiéis, ou sem o reconhecimento da autoridade de Deus, pode ser legítima, e, conseqüentemente, que poder mundano é independente do Papa. A legitimidade da comunidade política resulta tanto da aceitação do povo mesmo, ou dos seus representantes, como, também, de uma guerra justa. Conquanto o rei esteja subordinado somente a Deus no exercício do seu cargo, ele pode ser destituído em razão de uma infração secular ou eclesiástica. Em ambos os casos, é dado ao povo ou aos seus representantes a derradeira decisão sobre a destituição do governo, embora o Papa possa emitir juízo ou, mais precisamente, um parecer sobre o caso.

5. Embora o discurso sobre soberania popular seja visto, normalmente, como uma consequência da modernidade, ele já está presente na filosofia política da idade média, em especial, daquela do século XIV. Três características fundamentais da soberania popular, como fórmula de legitimidade, já estão presentes nessa época: (a) a ideia, oriunda da recepção dos escritos políticos de Aristóteles, de que o agir político pode ser compreendido a partir de uma relação entre fins e meios, na qual o bem comum ou a boa vida do povo deve ser visto como um fim necessário de toda comunidade política; (b) o direito do povo a decidir sobre os princípios e regras (constituição em sentido amplo) de sua comunidade política e o correspondente direito a instituir e destituir o governo; e, finalmente, (c) a ideia do povo como possuidor do poder político e o exercício deste poder através do instrumento das leis.

6. O valor da compreensão de Jean Bodin, com relação ao desenvolvimento da pergunta acerca da legitimidade do agir político, não está somente no cunhar do conceito de soberania, mas, sim, também, na recepção e desenvolvimento de conceitos jurídicos para a filosofia do direito e política. Bodin mostrou a necessidade e fecundidade da estabilização de uma linguagem de comando e obediência, i.e., direito e obrigação, a qual influenciou decisivamente a filosofia política da modernidade. A sociedade política ou república é definida como um poder governamental soberano, o qual se orienta pelo direito, sobre um número de núcleos familiares e aquilo que lhes é

comum. Direito e lei são ainda, em Bodin, diferenciados. Soberania é, conseqüentemente, a faculdade de prescrever a lei a todos os subordinados e, conseqüentemente, de criar obrigações e posições jurídicas. A este conceito de soberania estão vinculadas teses importantes para a teoria moderna da legitimidade: (1) A existência de uma essência comum ou comunidade política depende, necessariamente, da vontade do soberano, i.e., do poder governamental. (2) Disso resulta que nenhum ordenamento jurídico ou liberdade é possível sem sujeição, pois essa sujeição garante a validade das pretensões e obrigações na sociedade. (3) O poder político é formado pela concordância de, pelo menos, três chefes de família, o que, dentre outras razões, significa que a legitimidade do domínio político não prescinde da autoridade natural do pai. (4) O soberano nunca pode ser subordinado: o poder político não pode realizar nenhum contrato com os seus subordinados ou até mesmo, representá-los. (5) As leis, como base do ordenamento jurídico, dependem somente da vontade do soberano e só podem ser justificadas com referência a ele. (6) Finalmente, o direito natural possui um papel diminuto neste contexto: as decisões do poder político precisamente, no plano teórico, correspondem ao direito natural, mas o soberano, como representante de Deus na terra, é o único capaz de ter acesso a ele.

Referência Bibliográfica

- Aquino, Tomás de. (1971). *Über die Herrschaft der Fürsten*. Trad. de Friedrich Schreyvogel. Stuttgart: Reclam.
- Angioni, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Unicamp, 2008.
- Aristóteles. (1929). *Politeia*. Otto Immisch (Hrsg.). Leipzig.
- Bodin, Jean. (2011). *Os Seis Livros da República: livro primeiro*. Trad. de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone.
- Bodin, Jean. (1981). *Sechs Bücher über den Staat: Buch I–III*. Trad. de Bernd Wimmer, Munique: Beck.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. (2006). *Geschichte der Rechts- und Sozialphilosophie: Antike und Mittelalter*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Edmundson, William A. (2006). *Uma Introdução aos Direitos*. Trad. de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes.
- Glaser, Karin. (2013). *Über legitime Herrschaft: Grundlage der Legitimitätstheorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hart, H. L. A. (1997). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. (1917). Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *Yale Law Journal*, 26 (8), 710–770.
- Kielmansegg, Peter Graf. (1977). *Volkssouveränität: eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*. Stuttgart: GWV.
- Matos, Saulo de. (2015). *Zum normativen Begriff der Volkssouveränität*. Baden-Baden: Nomos.
- Miethke, Jürgen. (2000). *De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Murphy, Mark C. (2009). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge: Cambridge.
- Nonet, Philippe. Selznick, Philip. (2009). *Law and Society in Transition*. New Brunswick: Transaction Publishers.

- Ockham, Guilherme de. (1944). *Breviloquium de principatutyranico*. In: Richard Scholtz (Org.), *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatutyranico*. Leipzig: Anton Hiersemann Verlag.
- Pádua, Marsílio de. (1932). *Defensor pacis*. Richard Scholz (Org.). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Rentsch, Thomas. (1980). *Nomologie*. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Darmstadt, p. 891 s.
- Schilling, Otto. (1930). *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*. 2. Auflage. Munique: Max Hueber Verlag.
- Villey, Michel. (2003). *Filosofia do Direito*. Trad. de MárciaValéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
- Taxi, Ricardo Araujo Dib. *A Perda da Prudência no Pensamento Jurídico Moderno*. Belém, 2015, 198 p. (Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, para obtenção de título de Doutor em Direito).
- Von der Pfordten, Dietmar. (2012). O que é o direito? Fins e meios. Trad. de Saulo de Matos. *Revista Brasileira de Filosofia*, 238, 191–222.