



ARTIGOS - ARTICLES

Direito, Soberania e Estado: Bodin e Althusius em perspectiva

Marta Nunes da Costa ¹
Professora do Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
nunesdacosta77@gmail.com

Como citar este artigo: NUNES DA COSTA, Marta. “Direito, Soberania e Estado: Bodin e Althusius em perspectiva”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº8, pp. 20-39. 2019. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: Jean Bodin é o primeiro autor a oferecer uma teoria do Estado – na sua obra publicada em 1576, intitulada *Os Seis Livros sobre a República*, o autor introduz uma série de conceitos que irão definir o horizonte do imaginário coletivo europeu especificamente *moderno*, nomeadamente com a introdução da sua teoria de soberania. Se a proposta de Bodin ganhou adeptos (entre eles Thomas Hobbes), lançando as bases para o que viria a ser a tradição monárquica absolutista na Europa, nesse mesmo período identificamos uma proposta radicalmente distinta. Em Johannes Althusius, na obra *Política* de 1603, a conceituação de soberania radica num direito simbiótico, precursor de uma tradição democrática e federalista. O objetivo deste artigo é oferecer uma reconstrução das relações entre direito, soberania e Estado em Bodin e Althusius e identificar a forma como os autores tratam a possibilidade de ‘rebelião’.

Palavras-chave: Althusius, Bodin, Estado, Rebelião, Soberania.

Law, Sovereignty, State: Bodin e Althusius in perspective

Abstract: Jean Bodin is the first author to offer a theory of the State – in his work published in 1576, entitled *The Six Books of the Republic*, the author introduces a series of concepts that will define the horizon of the specifically modern European collective imagination, namely, with the introduction of his theory of sovereignty. If Bodin’s proposal gained adherents (among them Thomas Hobbes), laying the path for what would become the absolutist monarchical tradition in Europe, in that same period we find a radically distinct proposal. In Johannes Althusius’ *Politica*, published in 1603, we find a conceptualization of sovereignty that is rooted in a symbiotic right, precursor of a democratic and federalist tradition. The aim of this paper is to offer a

¹Professora Adjunta de Filosofia; Professora do Mestrado Profissional em Filosofia; Professora Colaboradora do PPG Ensino de Ciências UFMS; Professora Permanente do PPG de Filosofia, Unioeste. Email: nunesdacosta77@gmail.com

reconstruction of the relations between law, right, sovereignty and state in Bodin and Althusius and to identify the ways in which the authors treat the possibility of rebellion.

Keywords: Althusius, Bodin, Rebellion, Sovereignty, State.

Breves considerações sobre o período histórico

Falar dos séculos XVI e XVII implica, necessariamente, compreender o seu posicionamento entre os séculos anteriores e posteriores. O século XVII, em especial, é geralmente conhecido pelas Revoluções científicas, revoluções estas que obrigaram a repensar as relações entre a esfera divina, natural, política e moral. Isto se deveu a múltiplas causas. De acordo com Milene Baldo, na sua introdução à tradução da obra *O mundo resplandecente* de Margaret Cavendish (2014), mas também de acordo com outros historiadores, como Perez Zagorin (1982) os séculos XIV e XV representam um abalo no sistema de crenças existentes, com o florescimento do movimento humanista (Baldo, 2014, p.31), mas também com o crescimento do comércio entre os burgos, a expansão da navegação que exigia criação e inovação tecnológica, a proliferação de textos e livros graças à imprensa de Gutenberg e a introdução das línguas vernáculas, representando um movimento de democratização no acesso ao conhecimento, e claro, a própria criação de academias científicas em várias capitais europeias, tornando-se locais de efervescência em vários sentidos. O mero fato da Bíblia ter sido traduzida para línguas vernáculas redefiniu a relação entre sujeitos/pessoas e Deus, obrigando a repensar o lugar e papel da instituição religiosa. Com efeito, o acesso ao texto de forma imediata conduz à questão inevitável colocada por Christopher Hill²: “se todos os homens eram iguais perante Cristo, não deveriam eles também ser iguais perante a lei?” (2012, pp.184-5, em Baldo, 2014, p.41) A questão é ainda mais radical do que pode inicialmente parecer, pois ela não espelha apenas o impacto da democratização do conhecimento com o acesso direto aos textos – quer à Bíblia, quer a textos gregos clássicos agora traduzidos e contribuindo para a criação do movimento renascentista; ela espelha também a espiral de questionamentos que se irão repercutir nas diversas ordens, como por exemplo: qual a relação entre saber,

² Ver Hill, Christopher. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

conhecimento, autoridade e ‘prova?’ ; qual a relação entre verdade, crença e fato?; o que é, ou como se exprime, a liberdade, e em que sentido deve ela ser entendida?

A ruptura na forma como o mundo era percebido, ou a própria ampliação do mundo, torna possível uma série de questões até então impensáveis, nomeadamente, e para o nosso propósito, questões acerca da legitimidade da autoridade política, da finalidade do ser humano e da finalidade da organização política na sua relação com Deus. Para ilustrar esta ruptura vejamos o que Hobbes afirma em *Leviathan* a propósito da linguagem:

[...] na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência; e na incorreta definição, ou na ausência de definições, reside o primeiro abuso, do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido; o que torna aqueles homens que tiram sua instrução da autoridade dos livros, e não de sua própria meditação, tão inferiores à condição dos ignorantes, quanto são superiores a estes os homens revestidos de uma verdadeira ciência. (Hobbes, 1979, p.23)

Descartes já havia compartilhado este pensamento, de que só a razão poderia oferecer fundamento legítimo ao conhecimento e à autoridade. Porém, até mesmo antes destes autores é possível identificar o anúncio da inversão de hierarquia (razão *versus* autoridade dogmática) e com ela a invenção da esfera política enquanto esfera autónoma, i.e., independente da ordem religiosa.

Bodin, na obra de 1576 intitulada *Os seis livros sobre a República*, oferece a primeira teoria política *moderna*, na medida em que procura, com base no conhecimento histórico e assumindo um claro postulado de progresso humano através das instituições, cultura e religião, fornecer uma base jurídica para a razão de Estado. Sem entrar no debate de quão anti-maquiavélico é Bodin, já que seus opositores o acusavam exatamente de desenvolver a um mais alto grau as teses do filósofo florentino,³ Bodin busca o fundamento da República

³ Numa época de quase anarquia e guerras civis na França, o país estava dividido em dois grupos fundamentais: os huguenotes, grupo protestante que buscava o seu ‘direito de existir’ e coexistir em paz, movido pelo espírito de tolerância; e os defensores da Liga, representantes da Igreja católica e sua sagrada união. A estes dois grupos vem adicionar-se um terceiro, do qual Bodin fará parte, a saber, o grupo dos ‘políticos’. Estes, apesar da sua origem católica, têm um espírito liberal. Influenciados pela própria tradição humanista, buscam uma solução pacífica afirmando a superioridade católica sem recorrer a guerra. Bodin distanciava-se de Maquiavel na medida em que considerava um erro colocar como fundamento da república a impiedade do príncipe; porém, para os anti-maquiavelistas da época, Bodin estava mais próximo desse autor

no nível da imanência, i.e., a partir de si própria. Diz Bravo Gala que se tratava '[...] não de restabelecer a unidade estática da ordem medieval, mas sim de recrear uma nova ordem que abrigasse no seu interior as forças sociais e espirituais liberadas pela história.' (Gala, 1997, p. XLVI) Assim, a questão tornara-se: onde buscar o *primeiro princípio da ordenação política*?

Embora Bodin fosse monarquista e considerasse que o monarca permanecia a figura por excelência, representante do poder divino na Terra, era preciso reconstruir a ordem de justificação do poder político de forma a conseguir abrigar diversas 'concepções de bem' ou, dito por outras palavras, de forma a garantir espaço para diferentes consciências religiosas. Essa reconstrução dava-se a partir de uma análise da história, visando a identificação dos princípios e leis reguladores, universais. É esta análise que permite o reconhecimento da autoridade de princípios racionais manifestos na história e na natureza. Isto, por sua vez, significa que a ciência política passa a ser considerada como sistema autónomo, capaz de gerar e justificar suas próprias regras e leis:

Este 'desvelamento' não supõe, porém, a vulgarização ou profanação do saber mediante a formulação de algumas regras da arte política, [...] mas sim a sua estruturação em um quadro conceitual capaz, tanto de proporcionar uma explicação significativa do acontecimento político, como de fornecer um instrumento adequado para a superação da crise. (Bravo Gala, 1997, p. L)

A experiência e a análise dos fatos e acontecimentos políticos provam a validade do Direito como disciplina assim como a sua tradução de uma ideia universal de justiça. (idem) *Os Seis Livros sobre a República* fornecem assim a primeira teoria do Estado; é aqui que encontraremos o primeiro esforço de sistematização de conceitos que irão definir o horizonte do imaginário coletivo europeu especificamente *moderno*. Neste sentido, o meu propósito é identificar a forma como estes conceitos se rearticulam em nova constelação de sentido, com um impacto político real concreto. Efetivamente, pretendo mostrar como a introdução de teorias e conceitos, como é o caso da teoria e conceito de soberania, permite uma amplitude de definições com impactos radicalmente

na medida em que também ele queria relegar a religião para outra esfera, e fundamentar o poder político a partir de si próprio. Para desenvolvimento desta leitura ver o estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, na tradução espanhola da obra citada de Bodin.

distintos. Essa unificação (conceitual), necessária num primeiro momento como condição de recriação de um horizonte – político, legal, jurídico e até simbólico – desdobra-se em atualizações ou possibilidades diversas, tal como explicito pela oposição entre Bodin e Althusius. Assim, o objetivo deste artigo é oferecer uma reconstrução das relações entre direito, soberania e Estado em Bodin e Althusius, identificando os seus pontos de convergência e divergência para, na momento final, esclarecer a forma como os autores tratam a possibilidade de ‘rebelião’.

Direito, soberania e a invenção do Estado-nação em Bodin

Podemos afirmar com alguma segurança que Bodin é um autor realista, na medida em que trabalha com dados empíricos-históricos e por outro lado é um autor que procura articular a esfera do ser e do dever ser remetendo para isso ao conceito de justiça. Em 1566, na obra *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, Bodin procura identificar as leis naturais que, embora escondidas, se manifestam no desenrolar da história humana. Com efeito, Bodin estava convencido de que pelo estudo da história seria possível reconhecer a relação entre a esfera dos sentidos e a esfera das causas. Neste contexto, a razão apresenta-se como única faculdade capaz de determinar, confirmar e avaliar, i.e., julgar, a história. Diz o autor que ‘[...] devemos mostrar por razões, e não pela autoridade, quando algo é [*rationibus oportet quare quicque ita sit docere, non auctoritate*]’. (Bodin em Lloyd, 2017, p.71) O deslocamento da autoridade tradicional para a razão representa um abalo na forma como a história, teologia e a política são concebidas. Em Bodin desenha-se claramente o horizonte em que as questões humanas devem ser resolvidas por meios humanos; dito por outras palavras, apesar do autor reconhecer a presença de Deus em tudo, cabe aos homens organizar a sua forma de governo: o conhecimento das leis que ordenam a natureza (inclusive a natureza humana) é essencial para que a sua finalidade se cumpra.

Para compreender a relação entre a natureza humana e a sua finalidade (política) é preciso olhar para *Os Seis Livros sobre a República*. Cuidadoso e sistemático, o autor parte de definições e desenvolve a sua exposição a partir delas. Assim, Bodin começa a obra pela definição de

‘república’: “República é o reto governo de várias *famílias* e do que lhes é *comum*, com poder *soberano*.” (I, 1, p.9, meu itálico) Para compreender o real sentido de república, diz Bodin, é preciso definir as suas partes: família, comum, e soberano.⁴ A *família* é a ‘unidade’ a partir da qual se pensa a construção de qualquer corpo político; ela é “a verdadeira fonte e origem de toda a república, assim como o seu principal elemento” (I, 2, p.16) Por sua vez, o *comum* é o que une, o que vários membros partilham (na esfera pública). Por *soberano* entendemos aquele que não tem nada acima de si próprio, logo, soberania implica um exercício pleno da vontade. A soberania será o atributo necessário da república em todas as suas manifestações.

Antes de entrar na definição de soberania propriamente dita, precisamos compreender a forma como o autor concebe a *comunidade* política, nas suas variantes, e indiretamente o fim (*telos*) da natureza humana – uma realização moral e divina a partir da concretização política na história.

A república apresenta-se e afirma-se como fim (*telos*) da organização política, refletindo a própria disposição *racional*. Neste sentido, as leis que organizam a república e sobre as quais esta se constrói e se mantém, são as condições necessárias da sua conservação, expressando o direito – não só o direito ‘natural’ mas o direito que remete à esfera meta-política, da justiça.⁵

Devemos fazer uma primeira observação sobre o lugar da família na construção do argumento de Bodin. A família é um modelo de sociedade natural e organização política, e não apenas uma organização económica, como era para Aristóteles. Com efeito, devemos reforçar a instituição da família pois dela depende a manutenção pacífica do Estado, e isso implica reconhecer e reforçar os papéis desempenhados pelos vários membros da família e com eles as relações de mando-obediência. A sociedade bem ordenada é aquela onde cada um tem consciência do seu lugar e reconhece o dever de aí se manter.

⁴ Lloyd afirma que “[o] termo de abertura, *droit*, assinalava a preocupação central de Bodin com direito, lei humana, natural e divina e, acima de tudo, com a justiça que ele sublinhava ser um elemento diferenciador entre uma república propriamente dita e uma comunidade, interpretada no estilo de Aristóteles, como tendo ‘felicidade’ como seu fim.” (2017, p.129)

⁵ A forma como o autor concebe a legitimidade depende da postulação de uma ordem divina a partir da qual o conceito de justiça emerge. Assim, temos, por um lado, as leis civis; por outro lado, as leis divinas. A articulação entre as duas esferas dá-se através do conceito de Soberania. Com efeito, Bodin é o autor que fornece, pela primeira vez, uma teoria da soberania, a partir da qual se redefine o conceito de Estado e seus sistemas de práticas.

Assim, a importância da família deriva do fato desta fornecer o alimento e a fonte moral à própria construção política: a obediência é uma virtude a ser cultivada e isso começa pela obediência ao chefe de família enquanto marido, pai ou senhor. É na família que se moldam os caracteres e se impedem de nascer impulsos e espíritos rebeldes.⁶

Para Bodin, todas as formas de comunidade, isto é, do ser comum, refletem a estrutura de mando-obediência:

Toda a república, toda a corporação, todo o colégio e toda a família se governa por mando e obediência, uma vez que a liberdade natural que corresponde a cada um para viver de acordo com seu próprio arbítrio é submetida ao poder de outro. (I, 3, p.20)

Percebe-se em Bodin, na forma como ele organiza toda a obra que o princípio regulador de construção e exposição do argumento assenta nesta dinâmica primordial de mando-obediência. Através dela é possível compreender a existência dos primeiros povos (ainda sem lei) e a figura dos magistrados (III, 3), os tipos de governo e a forma como as relações se definem (II), a origem e decadência das repúblicas (IV), até ao tratamento de problemas específicos como a existência de facções, a necessidade da censura, entre outros.

Bodin define soberania como “o poder absoluto e perpétuo de uma república.” (I, 8, p.47) A soberania é una, indivisível, ilimitada (em poder, responsabilidade e em tempo) absoluta, perpétua e se afirma pela capacidade e vontade de fazer leis; porém, o Soberano, executor da justiça, está acima da sua própria criação, podendo suspendê-las ou alterá-las. Diz o autor

Se dizemos que tem o poder absoluto quem não está sujeito às leis, não se encontrará no mundo nenhum príncipe soberano, já que todos os principies da terra estão sujeitos às leis de Deus e da natureza, e a certas leis humanas comuns a todos os povos. [...] É necessário que quem seja soberano não esteja de nenhum modo submetido ao império de outro e possa dar lei aos súditos e anular ou emendar as leis inúteis; isto não pode ser feito por quem esteja sujeito às leis de outra pessoa. Por isso se diz que o príncipe está isento da autoridade das leis. O próprio termo latino *ley* implica o mandato de quem tem a soberania. (idem, pp.52-3)

⁶ Ver https://www.constitution.org/bodin/bodin_0.htm

Para Bodin, só faz sentido pensar a soberania nestes termos: colocando-se acima de todas as coisas, e sujeita apenas ao juízo de Deus, na esfera da consciência.⁷ Como diz Bravo Gala

O poder soberano é concebido como consubstancial ao próprio ser do Estado e não é mais do que o reflexo, no plano da política, de um fato *natural* primário: a relação mando-obediência. O poder público soberano é simplesmente o grau mais elevado da experiência de tal fato, evidente já que ‘a liberdade natural que corresponde a cada um para viver de acordo com seu arbítrio é posta abaixo do poder do outro’. (*Rep.* I,3) e é, definitivamente, o elemento constituinte do Estado. É inconcebível a república sem a existência de um poder soberano e não importa tanto o modo como se origina o Estado [...] mas [importa] mais a consequência lógica deste fato: uma diminuição radical da liberdade natural de que gozava o homem antes de ser cidadão [...] (1997, p. LV)

Neste sentido, é a própria Soberania que funda o Estado e se confunde com ele, na medida em que são ontologicamente dependentes, mutuamente constitutivos. Isso significa dizer que sem soberania não existe Estado nem cidadãos: os cidadãos nascem no momento da criação das leis civis (pelo Soberano).

É importante realçar que Bodin não oferece uma teoria da soberania com vista à fundação de uma república *crístã*. O seu objetivo não é, por outras palavras, reforçar a soberania divina mantendo o rei (monarca) assujeitado a ela – isso seria uma contradição do próprio termo. Bodin visa limitar a real soberania à ordem temporal histórica, o que significa dizer, Bodin pensa a soberania nos limites da vontade humana. Neste sentido, embora haja uma secularização de conceitos religiosos, Bodin está preocupado com o mundo dos homens, com as leis da natureza e com seu impacto na história.

Uma leitura comum entre os comentadores de Bodin consiste em dizer que este não consegue escapar à contradição entre a teoria e prática. Do ponto de vista teórico, Bodin afirma que a história tem papel primordial no reconhecimento das leis imutáveis e/ou fim da própria natureza, incluindo a evolução das instituições humanas. Neste sentido, a identificação dessas leis, ou da razão na história (quase num sentido proto-hegeliano), permitiria prever

⁷ Diz Lloyd que ‘subjacente a isto encontra-se uma visão da lei divina e natural enraizada na teologia política medieval: a lei que garantia autoridade paterna ao pai na casa e ao poder soberano de forma semelhante, e garantia a integridade da totalidade do sistema doméstico, político e cósmico, tal como ele o concebia.’ (Lloyd, 2017, p.136)

movimentos políticos/sociais o que por sua vez tornaria possível o fim último da história (humana), que coincide com o fim último da própria república, a saber, a manutenção da sociedade bem ordenada. Por outro lado, todo o projeto teórico depende da premissa de que, embora se tenha redefinido os limites da relação transcendência-imanência, tornando o monarca terrestre o único soberano (e negando assim o papel direto de Deus na construção política humana), este oscila entre a autonomia (pelo seu poder legislativo) e o sujeição às leis naturais e divinas que encerram em si a promessa da ‘justiça’. Para Bravo Gala, por exemplo, estes elementos geram uma contradição insuperável.

Mais do que se tratar de uma contradição, considero que se trata efetivamente de um desdobramento de planos (imane/te/transcendente) que uma vez estabelecido transformará de modo permanente a nossa conceituação de Estado e da própria atividade política. O que se identifica como ‘contradição’ aponta para uma aparência onde esferas diferentes se chocam, mas uma vez dissociadas, quer no seu âmbito, quer na sua pretensão de justificação e legitimidade política, podem equilibrar-se. Dito por outras palavras, não há contradição porque as ordens são distintas, o que significa dizer que pela primeira vez na história moderna, o monarca se torna realmente soberano – ninguém está acima dele, i.e., nem Igreja organizada, nem Papa. Dizer que o soberano se *sujeita* às leis naturais e divinas é apenas dizer, por um lado, o óbvio (já que todos vivemos de acordo com o que a natureza *determina*), mas por outro lado afirmar que Deus está radicalmente *fora* do âmbito e competência de avaliação ou pronunciamento de juízo por quem quer que seja que não o próprio soberano. Em inúmeras ocasiões Bodin afirma a importância do soberano ser *virtuoso*, respeitador das leis divinas; mas caso ele as viole, ninguém, externo, o poderá punir. A questão é relegada ao nível da consciência e o seu poder, absoluto, eterno e indivisível, permanece necessariamente intacto.⁸

⁸ Lloyd, por exemplo, afirma que Bodin considerava ser absolutamente necessária a distinção entre as funções de jurisprudência, episcopal e tribunais eclesiásticos para a manutenção da sociedade bem ordenada. Com efeito, Bodin estava consciente da impossibilidade da Igreja reclamar para si um papel exemplar na condução dos assuntos morais ou políticos. (2017, p.140)

Ora, se a soberania tem estas características isto significa que ninguém, seja grupo, facção ou ‘povo’ imaginário, pode julgá-la e muito menos puni-la. O soberano, detentor do poder de *ordenar e preservar* a comunidade humana, dispõe das coisas e das pessoas de acordo com sua vontade. A obediência, mais uma vez, é a virtude por excelência da qual depende a boa ordenação política.⁹ Neste sentido, qualquer ato de desobediência ou rebelião está logicamente excluída do horizonte das possibilidades humanas.

Direito *simbiótico* e Soberania *popular*: a proposta radical de Althusius

Para Bodin a soberania reside necessariamente no príncipe ou monarca; ela é a marca ontológica e política da comunidade ou República e do Estado enquanto pessoa artificial. Bodin oferece o aparato teórico a partir do qual se irá consolidar uma tradição de monarquias absolutistas na Europa, depois acentuada e desenvolvida por Hobbes em *Leviathan*. Porém, é importante contrapor a sua proposta a uma outra, nomeadamente à teoria de Althusius (1557-1638) que é considerada como a primeira teoria republicana federalista, por oposição a estatista.¹⁰

A primeira edição de *Política* foi publicada em 1603 na cidade de Emden (cidade protagonista do Calvinismo). Tendo saído da experiência da Reforma, Althusius concilia diversas influências: por um lado, uma leitura do Antigo Testamento onde a lógica constitucional de uma soberania partilhada já está evidente (a partir da experiência das várias tribos)¹¹; por outro, uma leitura de Aristóteles, assim como da doutrina humanista cristã que se havia desenvolvido a partir da teologia do Protestantismo. Para compreender a

⁹ Embora exista uma diferença analítica entre soberano (Estado) e governo (administração), encontramos em Bodin leituras contraditórias no que diz respeito à diferenciação de competências entre um e outro. Por um lado, os exemplos de soberanos por ele referidos, como Augustus, representam a mistura entre os conceitos; por outro lado, Bodin afirma que quanto menos poder o soberano escolha exercer, mais seguro será o governo. (Lloyd, 2017, p.146)

¹⁰ Althusius representa a alternativa ao modelo teórico estatista apresentado por Bodin; porém, a sua obra, por não ter sido vitoriosa na tarefa de redesenhar a política europeia, foi esquecida e apenas resgatada no final do século XIX por Otto von Gierke. Em 1964 Frederick Carney traduz a obra.

¹¹ Para desenvolvimento deste argumento ver Elazar, Daniel J., “Althusius and Federalism as Grand Design” in Jerusalem Center for Public Affairs, available at <http://www.jcpa.org/dje/articles2/althus-fed.htm>. Acesso a 10 de agosto de 2019.

extensão da sua contribuição, vale retomar o prefácio da obra (1603), onde Althusius delinea o campo da ciência política :

Onde o moralista termina, aí começa o teólogo; onde o médico termina, o físico começa; onde o cientista político termina, o jurista começa. Por questão de homogeneidade, não devemos saltar entre fronteiras e limites, carregado das artes conhecidas o que é apenas periférico nelas. Prudência e um juízo perfurante e penetrante são com efeito necessários para distinguir entre coisas semelhantes nestas artes. É necessário manter em mente o objetivo natural e verdadeiro e a forma de cada arte, e atender-se cuidadosamente a eles, de forma a não exceder os limites que a justiça define para cada arte [...] Devemos garantir o que é devido a cada ciência e não reclamar para ela o que lhe é estranho. (p.5, minha tradução)

Vemos que Althusius estava preocupado em descobrir o território legítimo da ciência política, separando-o da jurisprudência. O objetivo da ciência política delimita seu âmbito e alcance, e este é “que a associação, sociedade humana, e vida social [se possa] estabelecer e conservar para o nosso bem através dos meios úteis, apropriados e necessários.” (idem), enquanto que o objetivo da jurisprudência é ‘derivar e inferir o direito (*ius*) do facto (*factum*) de forma a julgar acerca do direito e mérito do facto na vida humana.” (idem) O primeiro objetivo da ciência política é identificar o que há de *essencial* para a constituição de uma comunidade, isto é, compreender as fontes e origens da soberania. Este é o conceito que define, por excelência, o âmbito da ciência política.

Embora movido pelo mesmo objetivo que Bodin, Althusius parte de um conceito de comunidade e política que irá conduzi-lo a uma outra conceptualização de soberania. Althusius começa o primeiro capítulo da obra *Política* afirmando

Política é a arte de associar-se (*consociandi*) para o proposito de estabelecer, cultivar e conservar a vida social entre eles. Por isso são chamados “simbióticos”. O sujeito da política é assim a associação (*consonatio*) na qual os simbiotitas prometem uns aos outros, por acordo explícito ou tácito, a comunicação mutua de tudo o que seja útil e necessário para o exercício harmonioso da vida social. O fim do homem político “simbiótico” é uma simbiose santa, justa, confortável e feliz – uma vida que não lhe falte nada de necessário ou útil. Verdadeiramente, ao viver esta vida nenhum homem é auto-suficiente ou capacitado adequadamente pela natureza. (I, 1)

Neste primeiro parágrafo estão presentes os conceitos fundamentais do pensamento althusiano: primeiro, a política enquanto ‘arte de

associação' definida pela sua finalidade de constituição e manutenção da vida social. A associação é feita por simbiosas que contribuem diretamente para a harmonia dessa vida conjunta. O fim da associação não é apenas a manutenção da vida, mas a vida útil, confortável e feliz. Esse fim só pode ser atingido se primeiro for reconhecida a natureza do ser humano, isto é, se primeiro se compreender a concepção antropológica subjacente à construção política, nomeadamente, o fato de que o ser humano é *dependente* e é um ser *comunal*. Temos uma concepção de homem social que desde o seu nascimento se confronta com a sua impotência ou insuficiência (para auto-preservação). A vida solitária para Althusius, ecoando Aristóteles, é miserável. Mesmo que o corpo esteja alimentado, ele não consegue desenvolver a razão. Sozinho, nunca conseguirá alcançar os meios que lhe permitirão ter uma vida feliz e confortável. Diz o autor

Como auxílio e remédio para esta condição [precária] é-lhe oferecido [ao homem] uma vida simbiótica, pela qual ele é conduzido e quase impelido a abraçá-la, se ele quer viver confortavelmente e bem, mesmo que ele queira apenas viver. Assim ele é chamado para exercitar e usar essas virtudes que estão necessariamente inativas [fora da simbiose]. (I, 4)

O ser humano é um ser que se define, primariamente, pela necessidade: ele precisa dos outros, da amizade, do amor, da comunicação, de estar com seus iguais. Só em comunidade se encontram as condições do florescimento humano, i.e., do desenvolvimento individual nas suas diversas facetas; só na vida em comum pode nascer a política. Diz Althusius

“Os simbiosas são co-trabalhadores que, pelo elo do acordo associativo e de união, comunicam entre si o que quer que seja apropriado para uma vida confortável de alma e corpo. Por outras palavras, eles são participantes ou parceiros numa vida comum.” (I, 6)

Esta comunicação mútua envolve a) coisas – ‘bens’ úteis para indivíduos e coletividade; b) serviços – contribuição pelo trabalho e ocupações, na vida social e c) direitos comuns – leis justas que regulam a vida comum. É através destes que as diversas necessidades de cada simbiota são supridas, e a vida social estabelecida e mantida.¹² Neste sentido, antecipa-se que o tipo de

¹² Ver Cícero: “uma comunidade política é um encontro de homens associados por um consenso sobre o direito e a partilha do que é útil.” (I, 7) A comunhão do direito significa a lei de associação e simbiose ou direito simbiótico: consiste de auto-suficiência; boa ordem e

vida preferível, desejável é a vida ativa, prática (e não *apenas* contemplativa), já que o ser humano é essencialmente social:

Por esta razão Deus desejou treinar e ensinar os homens, não através de anjos, mas através de homens. Deus distribuiu as suas dádivas de forma desigual entre os homens. Ele não deu todas as coisas a uma pessoa, mas algumas a uns e outras a outros, de forma a que você tivesse necessidade das minhas e eu das suas. E assim nasceu, por assim dizer, a necessidade de comunicar as coisas necessárias e úteis, comunicação que não seria possível a não ser na vida social e política. (I, 26)

Assim, a vida comum aparece não só como possibilidade mas como necessidade à concretização da finalidade humana. Ecoando Aristóteles para quem a função específica do ser humano (*razão*) determina a sua finalidade (compreendida quer no sentido moral, da construção de um caráter virtuoso, quer no sentido político, na construção do bom cidadão), em Althusius só a com unidade cria a justiça, pois é o direito simbiótico que garante a parte devida a cada um.¹³

Daqui se conclui que a causa eficiente da associação política é o *consentimento* e o acordo entre os cidadãos comunicativos. A causa formal é a associação que veio à vida pela contribuição e comunicação entre os homens [...] a causa final da política é o regozijo de uma vida confortável, útil e feliz, e do bem estar comum [...]” (I, 29, meu itálico)

É curioso observar que em Althusius, ao contrário de Hobbes e autores posteriores que trabalham já com o conceito de ‘indivíduo’, considerando-o o seu ponto de partida para a construção política, a tónica é colocada no conceito de simbiota ou vida simbiótica, exatamente para sublinhar a radicalidade da condição humana, nomeadamente, de que só existe ‘eu’ a partir de uma primeira experiência, fundamental, de ‘nós’. O indivíduo isolado, para Althusius, seria apenas fruto de uma abstração, artificial, quase impensável. A experiência de comunidade, isto é, de estar e ser *comum* é a experiência primordial em Althusius. É com base nela que o direito é concebido e por isso a política contratual, expressa na ideia de um consentimento e acordo entre ‘cidadãos comunicativos’, determina os

disciplina adequada.

¹³ No seguimento da *Ética e Política* de Aristóteles, Althusius afirma que nenhum homem é capaz de viver bem e feliz estando sozinho. “A necessidade induz a associação” (p.25) Logo, a comunidade política existe naturalmente; e o homem é, por natureza, um ser político.

simbiontas como o próprio lugar e exercício de soberania enquanto momento constituinte da própria comunidade.

Semelhante a Bodin, Althusius considera que a conservação de todas as coisas consiste e depende da ordem e da sujeição (isto é na relação de mando-obediência). A desigualdade é condição necessária, já que

se todos fossem iguais verdadeiramente, e cada um quisesse mandar nos outros de acordo com sua vontade, a discórdia rapidamente surgiria, e com a discórdia a dissolução da sociedade. Não haveria critério de virtude ou mérito e daí se segue que a igualdade em si mesma seria a maior desigualdade de todas.’ (Althusius citando Petrus Gregorius, I, 37)

Sobre estas relações se constroem os diversos tipos de associação: associações privadas e simples, como a família, ou associações privadas civis (como o colégio); há ainda associações públicas particulares (a exemplo de cidades ou províncias) ou a universal (Estado). Em Althusius o Estado, enquanto associação universal, se define a partir da consolidação das diversas associações públicas e privadas; não se trata, por isso, de conceber o Estado como assimilando os direitos ou funções anteriores ou inferiores as sim como garantindo e mantendo as peculiaridades de cada associação e seus direitos individuais. Neste sentido, identificamos em Althusius uma quase-dialética (proto-hegeliana) em que o Estado *preserva* as diferenças e as identidades. Caso estas sejam dissolvidas, não pode existir associação pública universal.¹⁴

No capítulo IX intitulado “soberania política e comunicação eclesiástica”, Althusius dedica-se a este tema, reforçando a ideia de que os membros da associação universal não são indivíduos atomizados, mas sim cidades, províncias e regiões. (IX, 1) Estes estão ligados pelo consenso, isto é, o elo é ‘uma promessa tácita ou expressa de comunicar coisas, serviços mútuos e conselho e as mesmas leis comuns na medida em que for necessário para a utilidade e necessidade da vida social universal.’ (idem)¹⁵ Para que a república

¹⁴ Para além disso, vimos que o poder está limitado pelas leis e limites definidos pelas associações. Assim, quando Althusius atribui soberania a uma associação ela já é definida pelo caráter limitado e finalidade da mesma.

¹⁵ Importa chamar a atenção para o fato de que só nas associações o ser humano se constitui e materializa na sua humanidade, isto é, atualiza a sua potencialidade moral, política, física. Cada associação tem uma finalidade específica, o que significa dizer que cada uma define não só o fim como os meios para a atingir, o que passa pela definição dos direitos e deveres dos

maximize as suas condições de estabilidade e prosperidade, i.e., para que se mantenha bem ordenada, o tamanho é relevante: caso seja pouco populosa, torna-se fraca; caso seja populosa demais, torna-se refém dos maus hábitos, vícios e corrupção, o ideal sendo uma república mediana, à semelhança de Veneza. A soberania, e o direito de soberania, refere-se ao poder desta associação universal sobre os direitos e poderes atribuídos as cidades e províncias. O poder universal de governar é a soberania propriamente dita e ele não pertence aos indivíduos mas sim a todos os membros unidos e ao corpo associado inteiro, pois, como dia Althusius “o uso e propriedade deste direito pertence nem a uma pessoa nem a membros individuais, mas sim a membros do domínio no seu conjunto. Pelo seu consentimento comum eles são capazes de estabelecer e colocar em ordem matérias que a ele lhe dizem respeito.” (IX, 18) Há por isso uma ‘vontade comum’, uma vontade do ‘povo’ que se sobrepõe a cada cidadão considerado individualmente. É curioso observar como esta concepção de articulação simbiótica entre os membros e as associações antecipa o que será desenvolvido por Rousseau, nomeadamente, a relação entre vontade individual, vontade de todos e vontade geral, utilizando analogias semelhantes:

O poder do domínio (*potestas regni*), ou dos corpos associados é sempre um poder e nunca muitos, tal como uma alma e não muitas governam o corpo físico. Os administradores deste poder podem ser muitos, de forma a que os indivíduos possam tomar, cada um deles, a sua parte na função de governar, mas não a plenitude do poder. E estes indivíduos não estão, em si mesmos, em controle do poder supremo. Em vez disso eles reconhecem de forma unida tal poder no consentimento e concórdia dos corpos associados. (IX, 19)

Aqui se percebe como Althusius se distancia da concepção bodiniana: enquanto Bodin concebia a soberania como direito de domínio, poder

membros que a compõem. Vale ressaltar também que, como afirma Skillen “[...] the remarkable thing about Althusius’ conception of the public community is that it brings men together for further symbiotic development without negating or undermining the private associations. Just as a man may be both a father and a member of the baker’s collegium without either position interfering with the other because of the peculiar character and purpose of each association, so also he and all his family as well as all his fellow bakers may be citizens in the same city and providence. But the public citizenship does not erase the former spheres of association and sovereignty. The public polity is not composed of abstract, isolated individuals who have no other meaning except that of participants in public power. Rather, the citizens in the public association enjoy their citizenship by virtue of the public symbiosis among diverse private associations. (Skillen, 1974, pp.182-3)

perpétuo e ilimitado, isto é, não limitado pelas leis, Althusius afirma que ‘liberar o poder da lei civil é libertá-la em certa medida dos vínculos da lei natural e divina.’ (IX, 21) De fato, vimos acima que esta é uma crítica recorrente a Bodin; embora tenhamos constatado que é possível conciliar o respeito pelas leis naturais e divinas com o poder soberano de fazer leis civis, o real problema decorre do fato de que em Bodin assistimos a uma convergência desse poder máximo na figura do administrador, isto é, do monarca. Assim, a existência da comunidade política como corpo e pessoa artificial decorre da existência do Soberano. Althusius irá inverter a ordem: é por existir um corpo associado que se pode constituir seu administrador, logo, se o povo é soberano, o administrador nunca poderá estar acima das leis nem da vontade comum.¹⁶ Diz o autor

estes direitos de soberania [...] são próprios ao domínio ao ponto em que eles lhe pertencem exclusivamente, e eles são o espírito vital, a alma, coração e vida através dos quais [...] a república vive, e sem os quais a república desmorona-se e morre... (1995, p.7)

e

Estes direitos foram estabelecidos pelo povo, ou pelos membros do domínio ou comunidade/república. Eles originaram-se através dos membros e não podem existir exceto neles, nem ser conservados a não ser através deles. (idem)

Neste sentido, o príncipe é apenas o delegado ou administrador dos direitos. A soberania, propriamente dita, significa a própria vida simbiótica da comunidade, assente no direito simbiótico; esta comunidade é composta de diversas associações, i.e., pessoas artificiais (e não pessoas físicas), unidas pela comunicação de coisas, serviços e do próprio direito. É nisto que consiste, em suma, o ‘povo’. Esta comunicação deve ser entendida em primeiro lugar como comunhão, i.e., estar junto e fazer em conjunto, e neste sentido é uma comunicação secular; porém, ela também é eclesiástica, já que tem a ver com a expressão pública da religião verdadeira (não esqueçamos que Althusius é frequentador dos círculos ortodoxos calvinistas).

¹⁶ Neste sentido, observa-se desde as primeiras definições a inversão da ordem proposta por Bodin. Enquanto em Bodin percebemos o monarca/soberano como constituinte da comunidade, isto é, como criador do corpo político enquanto tal (antecipando a leitura popularizada por Hobbes), em Althusius a soberania está no povo e é exatamente por isso que ela coincide com o poder constituinte.

Como é administrada a comunidade? Ela é administrada pelos éforos e pelo magistrado supremo. Os primeiros entram em cena apenas em cenários de emergência, i.e., em momentos caráter excepcional. A eles compete salvaguardar o direito fundamental do povo, e são eles que designam ou constituem o supremo magistrado, podendo, em caso de abuso, destitui-lo.¹⁷

No caso de Althusius, a palavra rebelião é apenas mencionada de forma pontual, provavelmente para explicitar o óbvio: a partir do momento em que se avança uma noção de soberania popular, apoiada numa leitura orgânica e simbiótica do corpo político, logicamente se segue que o supremo magistrado, administrador da soberania, está limitado pela constituição, i.e., pelas leis. O autor afirma

todo o poder é limitado pelas fronteiras definidas e pela lei. Nenhum poder é absoluto, infinito, indecifrável, arbitrário e sem lei. Todo o poder está obrigado a leis, direito e equidade. Da mesma forma, todo o poder civil que é constituído por meios legítimos pode ser terminado e abolido. (XVIII, 106)

Assim, o magistrado supremo só tem o poder que lhe é conferido pelo povo:

Não há dúvida que este pacto, ou mandato contratual firmado com o supremo magistrado, obriga ambas as partes contratantes, tanto que não é permitido nem ao magistrado nem ao sujeitos revogá-lo ou desonrá-lo. Porém, neste contrato entre o magistrado supremo como mandatário ou promissor, e a associação universal como mandado, a obrigação do mandatário vem primeiro, como é costume num mandato contratual. Por meio dele, ele se liga ao corpo da associação universal para administrar o domínio ou a comunidade de acordo com as leis prescritas por Deus, a reta razão e o corpo da comunidade. De acordo com a natureza do mandato, segue-se a obrigação do povo ou membros do domínio. Através dele o povo por sua vez liga-se em obediência e cumprimento ao supremo magistrado que administra a comunidade de acordo com as leis prescritas. (XVIII, 7)

¹⁷ Como se designa este supremo magistrado? Por eleição. A eleição é de dois tipos: ou contempla todas as pessoas, podendo conduzir a uma mudança no corpo político anterior, isto é, mudar a constituição da comunidade, ou pode ser uma eleição restrita, i.e., limitada a pessoas de uma certa origem, mas assente no consentimento e acordo entre os membros da comunidade. (XX, 73) A administração efetiva da comunidade é feita pelo supremo magistrado que, de acordo com o autor, deve ser guiado pela 'prudência política' e pode ter uma organização aristocrática ou democrática. (XXXVIII, 47)

Logo de seguida Althusius reforça a ideia de que o magistrado supremo está sujeito ao controle da associação universal e que um ‘poder absoluto’ nunca lhe poderia ser concedido já que essa atribuição destruiria o próprio corpo político e social. Com efeito

Aquele que emprega uma plenitude de poder rompe com os limites pelos quais a sociedade humana foi contida. Em segundo lugar, pelo poder absoluto a justiça é destruída, e quando a justiça é retirada os domínios tornam-se bandos de bandidos, como diria Agostinho. Em terceiro lugar, tal poder absoluto não considera nem a utilidade nem o bem estar dos sujeitos, mas apenas prazer privado. No entanto, o poder é estabelecido para a utilidade daqueles que são governados, e não daqueles que governam [...] Por fim, o poder absoluto é mau e proibido. (idem, pp.121-2)

Diante de uma situação excepcional, como é possível pensar o direito a rebelião em Althusius?

Vimos que cada nível de associação gera as suas próprias leis e direitos; os fins são adequados ao tipo de associação e são estes que geram direitos e obrigações nos seus membros. Isto traduz uma concepção política assente na total responsabilização dos seus membros, definidos como simbiotistas: a promessa implícita no ato de associação gera o direito de soberania, i.e., o direito de estabelecer ordem no território e garantir uma vida justa. Esta é a origem do que virá a ser o entendimento contemporâneo de soberania popular, ou de uma soberania com base e fundamento populista. Como o nível macro requer articulação de diversas associações, Althusius introduz as figuras dos éforos e do supremo magistrado; os primeiros responsáveis pela boa administração, os segundos pelo bom ordenamento. Poder-se-ia pensar que, em caso de usurpação do poder por parte do supremo magistrado, “o povo”, entendido como conjunto dos simbiotistas, teria o direito de rebelião e revolução; porém, não é este o caso. Com efeito, o autor alerta que a iniciativa da rebelião deve vir dos éforos e o povo tem o dever de apoiá-los em todos os meios possíveis, mas enquanto pessoas privadas não têm qualquer poder ou autoridade para se revoltar contra um hipotético tirano. Assim, como alerta Matthew Weinert,

De alguma forma contraditória, enquanto Althusius retira o direito de rebelião dos indivíduos, no final ele torna-os responsáveis caso não apoiem os éforos nessa rebelião. A vontade dos membros é de forma não democrática subordinada à vontade dos éforos, retirando da sua teoria da soberania o seu

elemento mais poderoso – uma soberania mais direta e democrática em nome de um bem comum. (Weinert, 2007, p.44)

Conclusões Finais

Procurei neste artigo oferecer uma breve caracterização do modo como Bodin e Althusius constroem a constelação de conceitos políticos e suas relações. Embora conceituando ‘soberania’ de modo diverso – o primeiro, incorporando-o na figura do monarca, o segundo incorporando-o no corpo político/povo – ambos reconhecem como fim a boa ordenação da comunidade política. Neste sentido, o direito à rebelião é excluído como possibilidade em Bodin e em Althusius depende necessariamente da decisão e ação dos éforos, classe política privilegiada para a qual não encontramos hoje equivalente.

Referências bibliográficas

ALTHUSIUS, J. *Política*, Tradução de Frederick S. Carney. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.

BALDO, Milene, *Mundo Resplandecente de Margaret Cavendish: estudo e tradução*. Campinas: UNICAMP, 2014.

BODIN, J., *Los seis libros de la república*. Tradução de Pedro Bravo Galla. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

BLOCH, Ernst, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Tradução de Felipe Gonzalez Vecen, Madrid: Aguilar, 1980.

ELAZAR, Daniel J., “Althusius and Federalism as Grand Design” in *Jerusalem Center for Public Affairs*, available at <http://www.jcpa.org/dje/articles2/althus-fed.htm>. Access on august 10th 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979

LLOYD, Howell A., *Jean Bodin, “this Pre-eminent Man of France” – An intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

MALAN, Koos, “The Foundational Tenets of Johannes Althusius’ Constitutionalism”, *PER/PELJ* 2017(20). <http://www.saflii.org/za/journals/PER/2017/58.html> acesso a 15 de Agosto de 2019.

SKILLEN, James. “The Political Theory of Johannes Althusius”. *Philosophia Reformata*, vol.39, n.3/4, pp.170-190, 1974.

TOOLEY, Marian, “Bodin” em https://www.constitution.org/bodin/bodin_0.htm. Acesso a 13 de Agosto de 2019.

ZAGORIN, Perez, *Rebels and Rulers, 1500-1660: Society, States and Early Modern Revolution Agrarian and Urban,*