

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Jordan Michel Muniz

**REPRESENTAÇÃO POLÍTICA  
EM  
ALTHUSIUS E HOBBS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador -

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis  
2012

Catálogo na fonte elaborada pela biblioteca da  
Universidade Federal de Santa Catarina

Muniz, Jordan Michel  
Representação política em Althusius e Hobbes [dissertação]  
/ Jordan Michel Muniz ; orientador, Alessandro Pinzani -  
Florianópolis, SC, 2012.  
163 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Representação política. 3. Johannes  
Althusius. 4. Thomas Hobbes. 5. Hanna Pitkin. I. Pinzani,  
Alessandro . II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Jordan Michel Muniz

## **Representação Política em Althusius e Hobbes**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 19 de dezembro de 2012.

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Coordenador do Curso

### **Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Denilson Luís Werle  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres  
Universidade de Caxias do Sul / RS



À minha mãe,  
Wilma Michel Muniz,  
taquígrafa e revisora,  
apaixonada pela linguagem,  
exemplo constante,  
determinada e dedicada,  
com amor e gratidão.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos professores  
Delamar José Volpato Dutra e Denilson Luís Werle  
pelas sugestões no processo de qualificação deste trabalho.

Sou grato a Alessandro Pinzani,  
mestre amigo, sempre disposto ao trabalho de orientar.

Um agradecimento especial a Gisleine “Gisa” Aver,  
colega e amiga incentivadora.

Agradeço à colega, escritora e amiga Bárbara Zeni  
pela ajuda na língua inglesa.

Minha carinhosa gratidão a Silvana Maria Toni,  
companheira cujo estímulo foi imprescindível,  
a quem também dedico este trabalho.





## RESUMO

Pretende-se investigar o surgimento da ideia de representação política nos primórdios da era moderna, no período de transformação gradativa dos reinos feudais em Estados nacionais. O estudo será realizado pelo confronto das teorias de Johannes Althusius e Thomas Hobbes. O primeiro é autor de *Política* e um defensor da soberania popular e da responsabilidade dos representantes ante os representados. Ele recorre à representação tanto como forma expressiva da vontade do povo quanto como meio de controle da atuação dos governantes. Concebe a sociedade com base em grupos, como reunião interativa de associações, que se iniciam no núcleo familiar estendido, característico do medievo, e progressivamente alcançam as relações complexas dos estamentos sociais sob um rei ou imperador. O tema em Hobbes será fundado no *Leviatã*, onde a representação é um instrumento de unificação pacificadora. Partindo da diversidade de vontades de indivíduos considerados como originalmente livres e iguais, os quais em função de seu próprio poder lutam por tudo que querem, Hobbes deseja demonstrar que só pela renúncia e transferência irrevogável destes direitos naturais ilimitados para um soberano absoluto é que os homens podem estabelecer um Estado. Ser representado é o caminho para construir uma vida boa numa sociedade em que todos devem submeter-se incondicionalmente a um representante onipotente. Na parte final, a leitura crítica e historicamente situada destas obras-primas será seguida de análise conceitual apoiada em Hanna Pitkin e seu *The Concept of Representation*.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

Representação política, Althusius, Hobbes, Pitkin, contrato social, soberania, vontade.



## ABSTRACT

In this essay I intend to investigate the emerging of the idea of political representation in the early stages of modern era, during the period of gradual transformation of feudal kingdoms into national States. This study will be accomplished by confronting the theories of Johannes Althusius and Thomas Hobbes. The first is the author of the *Politics*, a defender of the popular sovereignty, and of the responsibility of the representatives in view of the represented. He resorts to representation as much as in a way to express people's will, as in a way to control the governor's actions. He conceives society as being group-based, as an interactive reunion of associations that start in the extended nuclear family, characteristic of the medieval, and progressively reaches the complex relations of the social estates under a king or an emperor. The same theme in Hobbes will be found in the *Leviathan*, where the representation is an instrument of pacifying unification. Starting from the diversity of the individuals' wills considered originally as being free and equals, whom because of their own power will fight for everything they want, Hobbes wishes to demonstrate that only through the irrevocable renounce and transference of these unlimited natural rights to an absolute sovereign is that men can establish a State. Being represented is the only path to construct a good life in a society where everyone must submit unconditionally to an omnipotent representative. In the final part of this essay the critical and historically situated reading of these two masterpieces will be followed by a conceptual analysis backed in Hanna Pitkin's book *The Concept of Representation*.

### KEYWORDS:

Political representation, Althusius, Hobbes, Pitkin, social contract, sovereignty, will.



## SUMÁRIO

### I. INTRODUÇÃO

1. Objetivos e plano geral 17
2. Uma breve história do tempo de Althusius e Hobbes 19
3. A origem aristotélica ou contratualista da sociedade 28

### II. ALTHUSIUS - ASSOCIAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

1. Visão geral 31
2. O triunfo da rebeldia e a ascensão de Emden 33
3. O encontro do Antigo e do Medieval com o Moderno 41
4. O Estado como federação ou associação de associações 44
5. Revisão crítica do modelo associativo e representativo 51
6. De 1603 a 1614 - Problemas da inclusão da província 57
7. A partir de 1614 - A edição adaptada 66
8. As três regras procedimentais de Althusius 70
9. Representação unitária, dualista, ou tríplice 73
10. Hierarquia da representação 79
11. Efetividade da representação 85
12. Conclusões preliminares 89

### III. HOBBS - SUBMISSÃO E REPRESENTAÇÃO

1. Visão geral 93
2. Revisando pactos com espadas 95
3. Uma nova visão da sociedade e do poder 98
4. O método hobbesiano 101
5. Conhecimento, paixões e opiniões 104
6. A cisão entre a desordem natural e a ordem política 114
7. A fundamentação do contrato social em leis naturais 117
8. Renúncia ou transferência - O poder mantido 119
9. O palco da representação política 123
10. A instituição do Estado 126
11. *Inter nolentes*: autorização majoritária 128
12. Instituição por Aquisição 130
13. Revendo renúncia e transferência - O poder em luta 132

### IV. FORMAS DE REPRESENTAÇÃO EM ALTHUSIUS E HOBBS

1. Noções preliminares 135
2. Hobbes e a autorização 137
3. Althusius e a responsabilização 144
4. Revisão 151

### Referências bibliográficas

155



## SUMMARY

### I. INTRODUCTION

1. Purpose and general scheme 17
2. A short history in the time of Althusius and Hobbes 19
3. Aristotelian or contractualist origin of society 28

### II. ALTHUSIUS - ASSOCIATION AND REPRESENTATION

1. Overview 31
2. The Triumph of rebellion and Emden's rising 33
3. Ancient and Medieval meeting Modern 41
4. State as federation or association of associations 44
5. Critical revision of representative and associative model 51
6. From 1603 to 1614 - Province addition problems 57
7. From 1614 - Adapted edition 66
8. The three procedural rules of Althusius 70
9. Single, dualist or triple representation 73
10. Representation hierarchy 79
11. Representation effectiveness 85
12. Preliminary conclusions 89

### III. HOBBS - SUBMISSION AND REPRESENTATION

1. Overview 93
2. Revising compacts with swords 95
3. A new view of society and power 98
4. Hobbesian method 101
5. Knowledge, passions and opinions 104
6. The scission between natural disorder and political order 114
7. Social compact based on natural laws 117
8. Renounce or transfer - Power retained 119
9. Political representation stage 123
10. State institution 126
11. *Inter nolentes*: majority authorization 128
12. Institution by acquisition 130
13. Renounce and transfer reviewed - Struggling power 132

### IV. REPRESENTATION FORMS IN ALTHUSIUS AND HOBBS

1. Preliminary notions 135
2. Hobbes and authorization 137
3. Althusius and accountability 144
4. Revision 151

**Bibliographical references** 155





## NOTA PRELIMINAR

Os textos em português aqui citados foram adaptados ao *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa* de 1990, ratificado e sancionado em 25 de julho de 2004. A alteração dos originais para ajuste à nova ortografia vigente no Brasil e demais países lusófonos *não foi indicada cada vez que ocorreu*, visando não sobrecarregar com marcações os excertos aqui incluídos.

Empregou-se como fonte principal de referência o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, de 2009, conforme indicado ao final. Desde já peço desculpas por ocasionais lapsos na conversão à nova norma de escrita.



Um Estado que torne os homens anões,  
a fim de que possam ser nas suas mãos  
instrumentos mais dóceis de seus projetos  
(mesmo para propósitos benéficos),  
descobrirá que não é possível  
fazer coisas grandes com homens pequenos,  
e que a perfeição da máquina a que sacrificou tudo  
afinal não lhe servirá de nada,  
por faltar-lhe o poder vital que preferiu pôr de lado  
para tornar mais suave o funcionamento da máquina.

*J. Stuart Mill - A Liberdade, 1859*



## I. INTRODUÇÃO

### 1. OBJETIVOS E PLANO GERAL

A proposta desta dissertação é estudar o conceito de representação política em Johannes Althusius e Thomas Hobbes. Se fosse considerado somente o resultado a que os dois autores chegaram isto seria tomar como objeto de análise apenas soluções divergentes para o problema teórico a ser analisado. A impressão inicial no contato com as teorias destes autores é a de que os mesmos não poderiam ser mais antitéticos, e que nada de essencial há em comum entre eles quanto ao tema em exame. Isso é verdade no que se refere a muitos dos pontos mais conhecidos do pensamento de ambos e, portanto, é uma oposição que não deve ser esquecida.

Contudo, em vez de partir dessa constatação para sublinhar as diferenças conceituais a que pode chegar a noção de representação, talvez seja interessante principiar do fato de que em suas raízes não são poucas as semelhanças que existem entre a *Política* e o *Leviatã*. Assim, espero que rememorando alguns condicionantes comuns a ambos, a posterior contraposição torne-se mais esclarecedora. Ao falar da comunhão de origens penso primariamente em termos das transformações historicamente marcantes quanto ao modelo de governo e das correlatas modificações na geografia da dominação, observadas a partir dos planos socioeconômico e político-religioso. A representação política é uma questão que desponta e passa a ser teorizada paralelamente à aparição de três outros grandes temas, quais sejam, as ideias tipicamente modernas de Estado-nação, da unidade do povo como união de iguais e de um poder soberano. Por este motivo, tentarei traçar muito brevemente um esboço do plano geral dessa acentuada mudança epocal, tanto mais nítida quanto agora é possível examiná-la em retrospecto.

*Política* é o modo abreviado como irei me referir a *Política Methodice Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata*, escrita por Althusius, cuja primeira publicação deu-se em 1603, mas que foi bastante alterada na segunda edição, de 1610, ampliada pelo próprio autor com a inclusão de dois capítulos sobre as províncias. Da versão de 1614 Carney produziu uma tradução reduzida para o inglês, da qual o texto foi vertido para o português, com o título de *Política*

*Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sacros e Profanos.*

Para expor o pensamento de Hobbes será empregado prioritariamente o *Leviatã* — forma usual de fazer referência ao seu *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, publicado na Inglaterra em 1651. Os problemas da representação política foram primeiro elaborados em 1640, nos *Elements of Law, Moral and Politic*; novamente, no ano de 1642, no *De Cive*. O livro a que dou preferência — *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* — é incontestavelmente a expressão final, mais bem acabada e contundente dos argumentos anteriores sobre a questão da representação.

Feitas as apresentações preliminares de filósofos e obras, com a sugestão de alguns motivos para juntá-los num debate sobre a representação, julgo que não se deve tirar dos autores a autoridade de representarem a si mesmos com suas palavras. O encontro não é promovido unicamente por aquilo que compartilham, mas também pelas diferenças nas soluções teóricas. Especificar o que pertence a um ou outro em observações genéricas não me desobrigaria de retomar estas colocações gerais quando fosse aprofundá-las. Implicaria muita repetição de um conteúdo que forçosamente precisarei repisar ao traçar comparações. Por isto não me estenderei agora em comentários preambulares. Eles virão associados a uma curta cronologia introdutória.

A representação ocupará o centro da cena. O tema principal foi dividido em três partes. Na primeira o protagonista será Althusius. Darei relevo a poucos acontecimentos e personagens mais próximos da arena onde atuou o filósofo. Em seguida tentarei mostrar que em Althusius encontram-se conceitos medievais e modernos. Então, resenharei sua teoria do Estado como federação associativa, ou associação de associações. Tendo exposto as ideias centrais de *Política* indicarei pontos que me parecem inconsistentes, especialmente os referentes à reformulação efetuada pelo autor ao rever a edição original. Isto feito, discutirei mais de perto a representação althusiana, seus méritos, dificuldades e efetividade.

Seria injusto chamar Hobbes de deuteragonista. Coube-lhe a segunda parte devido ao tempo posterior de sua vida e obra. Para melhor situar seus livros outros atores e fatos renovarão o pano de fundo. Em seguida, haverá breve contraste entre a forma e o conteúdo dos escritos althusianos e hobbesianos. Isto servirá também para apontar certos

condicionantes do conceito de poder desenvolvido por Hobbes. Depois tratarei do método hobbesiano, indicando os recursos demonstrativos que o autor elogia, e alguns menos louvados que não deixa de empregar. A ressalva tem como alvo a retórica, cuja presença profícua será salientada durante a exposição do *Leviatã*. Encerrarei este capítulo refletindo criticamente sobre o modo como a representação hobbesiana é constituída.

Na última parte Hobbes e Althusius dividirão o espaço para rever a representação. O próprio conceito de representação será ampliado, no sentido de ensaiar algumas classificações atuais focadas nas características dos mandatos representativos de ambos. O objetivo final é a investigação filosófica do que é ser representado ou representante, pelo conhecimento de etapas marcantes na evolução destas noções. Espera-se também contribuir para que possa ser mais bem compreendida a relação entre a tensão social de cada época e o caminho político teorizado como solução. Para isto servirá a análise comparativa a partir do contexto próprio a cada um. Os méritos de Althusius são inquestionáveis, porém pouco difundidos. O merecido brilho de Hobbes não é reduzido pela contraposição com um filósofo quase esquecido na penumbra. A fama de um pode ser útil para despertar o interesse pelo outro, tornando mais clara a gênese da representação política nos primórdios do Estado Moderno.

A vastidão do tema exige que muitos caminhos deixem de ser explorados. Ao mesmo tempo, se não houver pequenos desvios detalhes significativos deixarão de ser vistos, tornando a exposição uma coletânea de superfluidades. A narrativa histórica abaixo começa exibindo este traço quase vulgar. Espero que ultrapassadas as primeiras linhas do resumo, nas quais a necessidade obrigou à concisão, o restante seja mais convidativo. É apenas uma rápida luz lançada sobre o teatro histórico. Ela facilitará o ingresso no palco da representação política.

## 2. UMA BREVE HISTÓRIA DO TEMPO DE ALTHUSIUS E HOBBS

O procedimento inicial de ver no que se assemelham *Política* e *Leviatã* decorre de o pensamento dos dois autores defrontar-se com questões similares relativas à instabilidade sociopolítica. A intenção é que do entrecruzamento de concordâncias e divergências possa-se

depois alcançar melhor compreensão de como foi tramada a relação entre representado e representante nos primórdios do Estado Moderno.

Em termos históricos os dois livros, cuja aparição dista cerca de meio século, compartilham problemas similares relativos à transição entre duas eras. Sem pretender qualquer descrição das causas do declínio do feudalismo, vale a pena recapitular rapidamente quais eram os traços principais do final deste período, pelo simples motivo de que são tais características que serão frequentemente postas em relevo nos discursos em que se dará um uso político unificador ao conceito de soberania.

A velha ordem feudal estava em decadência, mas como modo de dominação ainda preservava sua força, com diferentes graus de intensidade, por quase toda a Europa. O que subsistia era um poder localmente exercido por relações de suserania e vassalagem, em que o rei normalmente era apenas o suserano mais poderoso, a quem os demais deviam fidelidade. Os reinos, por sua vez, eram pouco mais do que uma reunião de fragmentos territoriais, muitas vezes descontínuos. A própria Guerra dos Cem Anos, que levou ao enfraquecimento do regime feudal, conta entre suas causas os problemas provocados pela curiosa situação de o rei da Inglaterra ser vassalo do rei da França. Aos reis eram devidos pactos de fidelidade e outras obrigações, dentro de certos limites, nem sempre muito efetivos.

Neste mundo, as relações eram regidas basicamente pelo direito das gentes — “o que a razão natural na verdade entre todos os homens determina, e por todos os povos é uniformemente observado, denomina-se direito das gentes” (GUEDES 2006, 8) — e pelo costume — “esse conjunto de usos nascidos de factos concretos e que tiram o poder do tempo que os consagra” (PERNOUD 1978, 61). Como afirma Von Gierke:

Ao contrário do direito positivo, o direito natural — segundo a opinião concorde da doutrina medieval — era anterior, externo e superior ao Estado. (...) O ‘jus gentium’, no sentido de direito reconhecido de comum acordo por todos os povos, era considerado como um conjunto de corolários deduzidos do direito natural com referência a determinadas descrições da corrupção da natureza humana; e este também era visto como participando da inviolabilidade e da imutabilidade do direito natural frente aos poderes



constituídos, pelos quais não era criado mas simplesmente aceito (GIERKE 1974, 211).

Não havia uma lei maior que reunisse todos sob um direito comum. Dessa maneira, as normas que se aplicavam dependiam do povo e do lugar do reino. Vale a pena ressaltar uma exceção notável a essa descentralização, aquela que se referia aos dogmas da fé e ao comportamento religioso, cujas regras eram ditadas pela Igreja Católica. Ainda que prelações enfrentassem insubordinações, como no caso de alguns mosteiros, impunha-se a sujeição à doutrina. A conformidade à interpretação oficial das Escrituras era exigida inclusive da recente visão científica do mundo, como testemunharam Giordano Bruno e Galileu, por exemplo. Também este poder foi enfraquecido por continuadas disputas, como aquelas entre guelfos e gibelinos, assim como pela Reforma e pelas guerras religiosas. A questão da tolerância no terreno da fé originou o surgimento de novos confrontos à imprecisa autoridade normativa dos príncipes. Tentativas de encontrar uma solução para os conflitos religiosos foram ineficazes, tais como a Paz de Augsburg (1555), pela qual se estatuiu o preceito de que o príncipe estabeleceria a religião em seu reino (*'cuius regio, eius religio'*). Algumas controvérsias permaneceram mesmo após a Paz de Westfália (1648), e isso apesar desta pacificação ser um marco no fortalecimento da ideia de Estado-nação. Não se deve perder de vista que este tratado, no qual enfim a tolerância foi estendida aos calvinistas, só foi firmado já na metade do século XVII, cerca de três anos antes da edição do *Leviatã*. Iguamente, não é simples coincidência que pouco após o primeiro destes tratados, em 1576, Bodin publique *Os Seis Livros da República*, “a obra de teoria política mais ampla e sistemática desde a *Política* de Aristóteles” (BOBBIO 1997a, 95), dando um novo significado ao conceito jurídico de soberania, como mais à frente será visto. Se nisto Bodin é inovador, por outro lado defendeu a terrível caça às bruxas, pois estas “[introduziriam] um fermento de desordem na república”<sup>1</sup> (BODIN 1993, 334).

Por fim, a economia, antes quase totalmente agrária, baseada no trabalho dos servos e em trocas internas dentro de comunidades isoladas, pouco a pouco assistira ao desenvolvimento de burgos com novas profissões e corporações de ofício, à expansão do comércio e de poderosas ligas mercantis, e à monetarização. Os burgueses passaram a não se encaixar na tradicional estrutura social tripartida de clero,

---

<sup>1</sup> Estas ideias aparecem em *La Démonomanie des Sorciers*, de 1580.

nobreza e servos. À medida que tais aglomerados cresciam, transformando-se em cidades com defesas próprias, muitas conquistavam grande autonomia, ficando sob a proteção direta de um rei ou imperador. Com isso, ao mesmo tempo em que garantiam seus interesses — literalmente, burgueses — aumentavam a fragmentação da autoridade local, originando *pari passu* uma centralização incipiente.

Apesar de serem extremamente sucintos e simplificados, penso que esses poucos pontos enfatizados podem ser empregados como quadro geral da conjuntura histórica. Basta lembrar que Althusius escreveu tentando adaptar seu projeto à existência das corporações e das cidades livres, por exemplo. Por seu turno, Hobbes combateu a ideia de que os barões do reino teriam direitos adquiridos ou, embora isso não seja dito explicitamente, que o costume estatuído na Magna Carta não poderia ser revogado. Concomitantemente, para referir alguns casos paradigmáticos, Espanha e França estavam em estágio avançado de unificação territorial e consolidação de um monarca, no sentido de um rei com ampla autoridade e fonte de direitos plenos. Em contrapartida, embora a desunião alemã já tivesse sido observada por Maquiavel em seu *Relatório sobre as Coisas da Alemanha*, de 1508, o esfacelamento da autoridade do imperador no Sacro Império Romano-Germânico, em grande parte devido às cismas religiosas, contribuiu para retardar a unidade política da Alemanha.

Maquiavel foi o primeiro a antever a necessidade de um poder unificador caracterizado como “concentração do poder legítimo nas mãos de um único soberano, independência do poder papal, submissão da aristocracia e das cidades independentes” (PINZANI 2004, 21), mas é ainda sob a perspectiva do robustecimento do poder, e não tendo em vista a constituição de uma nação em que se busque consolidar tanto a união dos indivíduos quanto o direito de governar. E, contudo, o gérmen disso aí já está, e Maquiavel finaliza *O Príncipe* falando “na oportunidade de introduzir uma nova ordem”, e com palavras de incentivo afirma que “na Itália não faltam motivos para a realização desse trabalho” (MAQUIAVEL 1979, 108).

Em termos práticos, os problemas eram essencialmente relacionados à falência do modelo de dominação política e econômica ou, pela ótica inversa, buscava-se a libertação das condições de opressão e expropriação.

Se Maquiavel concentrou-se na manutenção do poder político e reconhecidamente estava pouco interessado na situação econômica das classes

sociais, [Thomas] More fez o oposto descrevendo uma ordem social ideal [...], e assim criou um modelo no qual os poderes políticos tornam-se quase irrelevantes em comparação com o problema da repressão econômica. Onde Maquiavel presume o mesmo tipo de repressão política por trás de todos os tipos de governo, More percebe o mesmo tipo de exploração econômica por trás de todos os tipos de sociedades (HUEGLIN 1979, 15).

Para a composição dos estados nacionais unitários, concebidos como instituições com autoridade centralizada, independentes de instâncias exteriores, e como território de um povo, foi igualmente grande a contribuição de Lutero (o qual travou virulento debate com More), e isto por duas razões essenciais. Primeiro, pela já citada cisão provocada no anteriormente indiscutível domínio espiritual do papado e, neste sentido, por sustentar especificamente que o Papa não deveria ter autoridade secular sobre os reis, quanto mais para pretender depô-los pelo expediente da excomunhão. Não menos importante, Lutero defendia que a Igreja não deveria ter direito ao domínio de grandes extensões territoriais no interior dos diversos reinos, nos quais cobrava tributos e administrava a justiça, como se tais terras fossem feudos vassallos do Papa e não de um reino secular autônomo.

Através do Protestantismo os limites da sociedade foram reduzidos à nação ou ao estado territorial, enquanto sua natureza é mais aquela do Estado que a da Igreja. Ou, para dizer isto de outra forma, no pensamento medieval a Igreja-Estado era concebida com um poder basicamente ligado a uma direção espiritual não limitada por fronteiras territoriais; a opinião dos Protestantes colocava a autoridade eclesiástica sob a jurisdição e sujeita ao controle do “príncipe devoto”, o qual é onipotente em seu próprio domínio. Foi só quando as exigências da situação forçaram os Presbiterianos a reivindicar direitos independentes do Estado que a teoria dos dois reinos distintos foi levantada. (...) Na primeira fase da Reforma foi o poder civil que colheu todos ou a maioria dos frutos. Pela destruição da independência da Igreja e da sua influência numa opinião pública extraterritorial, o último obstáculo à unidade do

Estado foi removido. A secularização da propriedade monástica significou, por um lado um aumento da riqueza do príncipe, e por outro restituiu uma grande massa populacional à jurisdição da autoridade comum (FIGGIS 1999, 45).

É claro que a teoria dos dois reinos — o espiritual e o terreno — já estava presente na teologia de Lutero, e que esta dicotomia foi retomada pelos Presbiterianos e usada como arma contra o poder real. Embora Lutero não tenha chegado a elaborar os fundamentos teóricos da superioridade desse poder territorial e secular dos reis ou príncipes, que se sobrepõe à Igreja nas questões temporais, o que ele delinea é a noção de um poder soberano.

Inexoravelmente, os escritos de Maquiavel e Lutero refletem a situação geopolítica do período de grandes transformações em que viveram, os obstáculos contra os quais se bateram, as forças em jogo nos conflitos europeus da época. Recorde-se que entre as grandes nações européias não só a Alemanha (1871), mas também a Itália foi unificada em fase tardia (1870), até porque as condições sociopolíticas eram menos propícias, não estavam amadurecidas como nos modelos de grandeza vislumbrados pelo filósofo florentino nos seus vizinhos mais fortes — França ou Espanha, especialmente.

Na França o processo de centralização do poder estava adiantado. A Guerra dos Cem Anos enfraquecera sobremaneira o sistema feudal francês, inclusive em função do grande número de mortes dos antigos senhores e de suas linhagens. Entretanto, se o entrave secular estava parcialmente desfeito, a cizânia espiritual persistia. As lutas entre católicos e huguenotes inviabilizavam a formação de uma nação unida. Sem controlar o báculo, a espada do rei não dispunha da força necessária para unir os franceses. Neste contexto, o jurista Jean Bodin, ao empregar em novas bases a noção de soberania, ampliou enormemente as incertas prerrogativas reais. Bodin percebeu que era imprescindível uma força que reunisse governante e governados num corpo político coeso, acima das leis humanas até então estabelecidas. De fato, ao poder capaz de gerar tais leis, permanecendo acima delas, denominou soberania.

O termo soberania já existia no âmbito jurídico medieval representando a ideia de uma *potestas superiorem non recognescens*. Apelando ao direito romano e ao canônico, mas também ao direito natural e ao dos povos, os *consilia* eram respostas escritas pelos juristas

medievais para algum problema legal particular, v.g., para o controle das corporações — religiosas ou seculares. *Consilia* eram, portanto, conselhos legais, sem força de lei, acerca das normas jurídicas. Aos poucos, foram entendidos como relacionados também ao governo dos príncipes e, dessa forma, “eles eram uma força poderosa limitando o poder do príncipe. Os juristas, mais que qualquer outro grupo, criaram o ‘constitucionalismo medieval’” (PENNINGTON 2007). A ideia de uma *summa potestas* é recorrente em Bartolus de Sassoferrato, já em meados do século XIV, quando trata da relação entre o Sacro Império e as cidades independentes, e afirma, por exemplo, “*quaelibet civitas, habens distinctum territorium, quae superiorem non recognoscit, potest dici provincia*”. (WOOLF 1913, 143). No capítulo inicial de *Le Six Livres de la République*, no qual discute “qual a finalidade principal de uma república bem ordenada”, Bodin diz que a “República é o direito de governar numerosas famílias e o que lhes é comum, com poder soberano” (BODIN 1993, 44). Ao retomar essa formulação no capítulo oito, ele deixa claro que está fazendo um novo uso da palavra soberania, quando afirma que se deve esclarecer o significado deste poder:

Soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República, que os latinos chamavam *majestatem* [...], quer dizer, o poder maior de comandar. É preciso estabelecer aqui uma definição de soberania porque não há jurisconsulto, nem filósofo político, que a tenha definido, [assim como] este é o ponto principal e o mais necessário de ser entendido ao tratar da República (BODIN 1993, 74).

Há inúmeras outras passagens extremamente pertinentes como conhecimentos propedêuticos à leitura de Althusius e Hobbes, mas fugiria ao foco dessa introdução uma exposição mais detalhada de Bodin. Todavia, pela utilidade para a compreensão da mudança no modo de pensar a dominação, o que em grande parte será feito por meio da representação, destaco ainda um excerto do décimo capítulo, intitulado “os verdadeiros sinais da soberania”, chamando a atenção para a ênfase dada à primeira destas marcas distintivas, que “é o poder de outorgar a lei a todos em geral, e a cada um em particular” (BODIN 1993, 99):

Sob esse mesmo poder de fazer e anular a lei, estão incluídos todos os outros direitos e sinais da soberania: de modo que, propriamente falando, pode-se dizer que há somente esta marca da soberania, considerando que todos os outros

direitos estão compreendidos nela, como decretar a guerra ou fazer a paz, apreciar em último recurso os julgamentos de todos os magistrados, instituir e destituir os mais altos funcionários, impor ou isentar os sujeitos de encargos e impostos [...], que são os verdadeiros sinais da soberania, incluídos sob o poder de outorgar a lei a todos em geral, e a cada um em particular, e não a receber exceto de Deus (BODIN 1993, 101).

Por desmesurado que pareça, o poder absoluto imaginado por Bodin ainda possui limitações às quais o soberano está cingido. Embora o príncipe possa desfazer as leis por ele criadas, não dispõe deste poder em relação às leis naturais e divinas, ou no que tange às leis constitutivas do reino, por exemplo, aquelas que tratam da sucessão ao trono; ademais, sem justo motivo não pode privar ninguém dos seus bens ou propriedades. Nessas restrições há brechas perigosas à autoridade soberana, riscos que serão detectados por Hobbes, como por exemplo: se o príncipe está acima da lei que edita (*legibus solutus*), mas sujeito à lei divina, assim como seus súditos a ela submetem-se igualmente, então quem pode determinar o que é ou não conforme à vontade de Deus? Isto não manteria o báculo acima da espada, ou o dever de consciência acima do dever de obediência?

Considerando que pretendo comparar duas propostas de representação política, cujas características seriam impensáveis sem o arcabouço teórico fornecido por Bodin, quero sublinhar aqui o modo pelo qual o jurista faz-se estadista, empregando o conceito de soberania como instrumento político para legitimar a autonomia e a supremacia de quem está encarregado de governar. Assim como Maquiavel antes dele e, certamente, Hobbes depois, Bodin parece estar dando ‘conselhos’ sobre o que pertence e é necessário à autoridade suprema e à solidez de uma república. O termo república, presente no título bodiniano e ao longo do seu texto, deve ser entendido como correspondente à organização política que depois seria referida como Estado.

Definindo a soberania como um poder absoluto de disposição sobre a lei civil, Bodin consegue o efeito de neutralizar o conflito sobre a interpretação da lei e, mais em geral, sobre a vontade que deve guiar a república. Já que o soberano é uma fonte de comando que não admite superiores e não está sujeita a controles, o quadro das instâncias constitucionais múltiplas,

característica das sociedades estamentárias, nas quais o comando era o resultado de uma busca complexa e compartilhada por centros de governo autônomos e concorrentes, é completamente desmontado. O comando, agora, é o produto de uma simplificação que coloca todas as forças que operam dentro de um território numa linha descendente e dependente do vértice do sumo poder. À doutrina da colaboração, do equilíbrio e do acordo entre estamentos e ordens substituiu-se, assim, uma doutrina da concentração do poder nas mãos do soberano (SCATTOLA 2005, 63).

Penso que Scattola está correto apenas parcialmente, ou apenas dentro do estrito contexto e intenção da obra bodiniana, que é o foco do seu comentário. Daí o interesse adicional da citação. Aqui, ele não parece ponderar sobre a apropriação com uso inverso que Althusius fez do princípio da soberania, atribuindo-a ao povo, em defesa de uma sociedade fundada na associação e, por essa razão, organizada de baixo para cima. Isto, contudo, será visto mais adiante. O fato é que o trabalho de Bodin foi decisivo para as teorias políticas posteriores, sendo o próprio pano de fundo a partir do qual foi desenvolvida parte significativa dos argumentos de Althusius e Hobbes.

Hobbes serviu-se parcialmente das definições bodinianas para edificar um sistema em que o poder absoluto do monarca é levado ao paroxismo. Althusius, concordando com os elementos essenciais da noção de soberania, atribuiu à comunidade este poder superior. Ao deslocar o poder que estava concentrado em um ou em poucos para uma multidão que se associava, para um povo não mais restrito a uma cidade-Estado, e que por seu tamanho inviabilizava a deliberação direta, Althusius precisou construir um sistema através do qual a vontade do povo pudesse ser continuamente expressa, ou seja, representada sem ser alienada, num pacto mútuo que obrigava representados e representantes.

Ver-se-á que o soberano hobbesiano tem caráter distinto, mesmo oposto, como representante do povo: ele não se obriga perante outra parte que poderia mudar de idéia, mas, tão-somente, recebe a promessa de obediência quase incondicional por meio de um pacto que envolve unicamente os que serão representados. Seu papel singular nesse contrato do qual não participa é aceitar a submissão do povo para garantir a paz de todos com todos, agindo como juiz supremo dos meios adequados a uma segurança proficiente.

Uma vez que a representação política é o cerne deste estudo, cabe notar que a ideia que se quer expressar com o nome representação — do vocábulo sem qualquer qualificação vinculada — passou por diversas transformações. O termo simples somente veio a ser empregado com o sentido de substituição pessoal — de uma pessoa ocupar o lugar de outra(s), ou de agir em nome de outra(s) — lá pelo final do Quinhentos. Mas a significação específica manifestada pela conexão das duas palavras — *representação política* — talvez só tenha ocorrido nos primeiros anos do século seguinte. Não há uma data definida. O conteúdo conceitual exprimiu-se de formas variadas antes de encontrar denominação, quer dizer, de ser denotado pelo sintagma hoje tão corriqueiro. *The Concept of Representation*<sup>2</sup>, de Hanna Pitkin, o estudo geral mais difundido sobre o assunto, que subsidiará a análise no último capítulo deste ensaio, traça em apêndice a gênese da noção. Infelizmente, desconsidera as publicações de Althusius. De qualquer forma, o intervalo impreciso das datas inclui Althusius e Hobbes. As teorias seminais de ambos ocupam papel superlativo na ampliação do significado da representação política.

Com tais antecedentes históricos esboçados é possível passar ao exame dos textos principais dos autores. Antes, porém, pode ser interessante fazer ainda um pequeno desvio para a curta inspeção de uma divisão das teorias políticas que também coloca os dois filósofos em lados opostos, além daquela que foi rapidamente referida um pouco acima quanto à concepção da representação.

### 3. A ORIGEM ARISTOTÉLICA OU CONTRATUALISTA DA SOCIEDADE

Este outro seccionamento é feito tendo em vista a maneira como é pensado o surgimento do Estado. De um lado, estariam os que se enquadram no chamado modelo aristotélico, obviamente iniciado pelo filósofo que lhe empresta o nome, mas que também abrange os pensadores medievais, além de Bodin e Althusius<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Afora a deficiência em relação a Althusius, o apêndice sobre a etimologia do termo representação é bastante interessante (PITKIN 1967, 241).

<sup>3</sup> Quanto a Althusius, isto parece inadequado, conforme mais à frente será discutido. Aqui, porém, apenas apresento o esquema de Bobbio: “Quem examinar esta obra [*Política*] em seu desenvolvimento não poderá deixar de perceber que ela ainda corre no grande sulco — embora ampliado e aprofundado [...] — do modelo aristotélico” (BOBBIO 1991, 6).



Do outro lado, situar-se-iam os seguidores do modelo jusnaturalista (BOBBIO 1991, 1). Se a este fosse dado o nome de quem primeiro o empregou, bem poderia ser chamado de modelo hobbesiano. O problema é que estariam incluídos na mesma denominação filósofos que têm diferenças irreconciliáveis com Hobbes, como Locke e Rousseau. A repartição proposta é um bom instrumento didático ainda que as denominações utilizadas sejam um tanto dúbias ou controversas. Considero melhor designar o segundo tipo não como jusnaturalista, e sim contratualista, já que neste aspecto reside o elemento-chave do modelo<sup>4</sup>.

Não pretendo refazer aqui uma análise minuciosa das dicotomias que marcam essa separação entre os dois padrões explicativos. Este trabalho está muito bem detalhado no livro de Bobbio — *Thomas Hobbes* — onde, logo no início, ao enumerar os principais traços constitutivos do contratualismo (jusnaturalismo), ele tem o cuidado de advertir:

[Jamais] existiu uma formação histórico-social como a descrita. Na evolução das instituições que caracterizam o Estado moderno, ocorreu a passagem do Estado feudal para o Estado dos estamentos, do Estado dos estamentos para a monarquia absoluta, da monarquia absoluta para o Estado representativo, etc. A imagem de um Estado que nasce do consenso recíproco de indivíduos singulares, originariamente livres e iguais, é uma pura construção do intelecto. (BOBBIO 1991, 2)

Um dos pontos centrais da distinção entre os modelos refere-se à maneira de explicar o surgimento do Estado. No tipo aristotélico a formação dá-se de modo quase natural, a partir dos núcleos familiares que se juntam em grupos cada vez maiores, levados pela necessidade. A gênese de feito *contratualista* parte de indivíduos autônomos, que por livre vontade fazem um pacto para unir-se. Ora, fica evidente aí a parte que se refere ao *jus*, mas nisso nada há de natural, daí a ressalva de Bobbio. O componente *naturalista* do modelo diz respeito a um suposto e muitas vezes idealizado estado de natureza que antecede a união e a criação do Estado por meio de um contrato imaginário. Assim, no caso

---

<sup>4</sup> Ao cotejar os dois modelos quanto aos fundamentos Bobbio afirma que aquilo que chamou de jusnaturalismo é uma “teoria contratualista”, enquanto o tipo aristotélico é uma “teoria naturalista” (BOBBIO 1991, 8). Em outro texto afirma que “Hobbes é um jusnaturalista, ao partir, e um positivista, ao chegar” (BOBBIO 1997b, 41). Darei preferência ao termo *contratualista*.

aristotélico o Estado formal seria fruto de um progresso contínuo a partir de um estado natural, enquanto a categoria contratualista basear-se-ia na decisão de romper com uma situação em que não há qualquer domínio seguro ou regras, ou estas não têm a necessária força, para então iniciar uma formação que lhe é antitética, formal, que implica a aceitação de uma instância superior de mando e a submissão às leis.

No chamado modelo aristotélico a desigualdade está na origem do Estado, na própria hierarquia familiar tornada maior pela reunião em clãs. Ora, neste sentido, a dominação feudal também seria natural, uma enorme família, com suas relações de suserania e vassalagem reproduzindo o poder do pai sobre os filhos. A proposta contratualista quer justificar a cisão com a ordem existente, ruptura que se torna necessária, como foi visto, quando um contingente cada vez mais numeroso de pessoas liberta-se do jugo ao ingressar no burgo e começar a ter seus próprios bens. Deixando de ser servos, veem-se como indivíduos ‘naturalmente’ iguais. Por isso, torna-se imprescindível encontrar uma razão que legitime a existência de um poder organizador superior, por meio do qual todos aceitem ser governados, e para este fim serve a ficção de um contrato constitutivo do Estado.

Dessa modificação de paradigma emergem “as grandes dicotomias que envolvem [...] os problemas fundamentais de toda a teoria do Estado” (BOBBIO 1991, 8), por exemplo, as questões quanto à origem, finalidade ou legitimidade do Estado, as quais também irão se apresentar no estudo da representação. Tais contraposições permitem realçar traços que distinguem o representante althusiano do hobbesiano. Na medida em que são ferramentas auxiliares à compreensão das teorias sobre o surgimento dos Estados, é útil manter a divisão, ainda que cambiando um dos nomes — aristotélico e contratualista.

Não se esqueça, todavia, que são grandes generalizações, sujeitas a falhas. Assim, quando Bobbio expõe o nexos econômico que conecta o modelo contratualista (jusnaturalista) à expansão da sociedade burguesa, sustenta que “a sociedade política como ente artificial [é produzida] pela vontade dos possuidores de bens, tendo em vista a proteção de suas propriedades” (BOBBIO 1991, 10). Hobbes, porém, é taxativo ao afirmar que a propriedade dos súditos depende da vontade do soberano. Por outro lado, do mesmo modo que o contratualismo de Rousseau não pode ser chamado de hobbesiano, talvez não se deva incluir tão facilmente Althusius entre os aristotélicos, como espero deixar claro na continuação.

## II. ALTHUSIUS - ASSOCIAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória — isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos.

[...] Mas, embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo — como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio —, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade.

**Hobbes, *Do Cidadão*, I, I, 2.**

### 1. VISÃO GERAL

Nas páginas anteriores tentei de modo muito resumido indicar o contexto em que germinou o pensamento político conhecido como contratualismo social. Quando se refaz o caminho do desenvolvimento de uma ideia é natural apontar alguém cuja obra primeiramente tenha reunido seus principais traços característicos. Neste sentido, a primazia teórica pertence indiscutivelmente a Hobbes. A paradigmática epígrafe que lhe dedico é uma contestação frontal à proposta de Althusius.

Lançar um olhar para o passado com uma definição pronta facilita o enquadramento de pensadores na história das ideias. Contudo, os limites que a visão retrospectiva estabelece não favorecem o estudo de como os conceitos se originaram. Para tal investigação é preciso ultrapassar a demarcação precisa em busca de indícios precursores desta gênese. A arte de governar de Althusius está situada neste entorno, ela reflete a necessidade de reorganização sociopolítica desencadeada pelas mudanças epocais. Seu modo de conduzir a nave sugere uma sociedade ancorada no passado, mas com algumas provisões modernas.

Penso que a leitura de Althusius enriquece o estudo do contratualismo. O peso da religião e dos estamentos são um lastro do qual sua obra não se desfez. Mas no rumo traçado já se encontram noções que permanecem atuais. Em de vez promover a paz e a unificação nacional por meio da centralização de poderes ilimitados na pessoa imortal do rei, como fizera Bodin e ainda faria Hobbes, *Política*

atribui a perenidade e a soberania ao povo. Para Althusius, os homens unem-se pela instituição de leis comuns e por meio de um contrato no qual o governo é concedido sob condições a representantes. A integração territorial do Estado é fruto de uma união federativa na qual a consideração dos interesses das partes é princípio constitutivo. Os direitos associativos preveem a secessão e a possibilidade de *impeachment* do governante. Há um constitucionalismo incipiente, bem como um rudimentar esquema de checagem mútua entre os poderes. Os bens do Estado são patrimônio da nação, e não de quem a dirige.

É verdade que a representação althusiana equivale geralmente a uma rígida e restrita procuração. O representante deve sujeitar-se aos limites que lhe são prescritos no mandato pela vontade dos representados. Por isto mesmo ele não atua em nome de seus constituintes com autoridade incontida, de modo que se torna responsável pela autoria de eventuais abusos, os quais não podem ser imputados aqueles que o nomearam.

Deve-se notar que os controles aplicados aos representantes são impostos de baixo para cima. Frente ao governo os indicados pelas associações preservam a autonomia representativa. As assembleias não são meras audiências de queixas e petições. São instâncias efetivas de manifestação dos anseios públicos, cujas deliberações precisam ser respeitadas. Mais ainda, a escolha indireta dos governantes por órgãos coletivos cinge o poder que aqueles exercem à vontade majoritária destes colégios representativos, dos quais deriva a autoridade executiva.

Para o estudo da representação exposta em *Política* farei novo mergulho na história. Isto é necessário porque a partir daqui as semelhanças entre Althusius e Hobbes serão sobrepujadas pelas discordâncias de suas teorias. Parece-me que oferecer uma visão mais próxima do ambiente onde floresceu o pensamento althusiano favorece a compreensão do seu desenvolvimento. Trarei à tona episódios nos quais o porto de Emden fez-se protagonista histórico. Eventualmente, contrariando a tese hobbesiana, os fatos narrados servirão para mostrar que a rebeldia pode ser positiva e bem-sucedida.

Melhor situado quanto à geografia política do período, indicarei de modo sucinto porque acredito que a sociedade simbiótica descrita em *Política* não se encaixa adequadamente nos parâmetros do modelo aristotélico descrito por Bobbio. Em seguida, visto que Althusius com frequência é relegado nos cursos de filosofia política, pareceu-me imprescindível fazer uma breve resenha das ideias gerais da sua obra.

Após esta descrição introdutória farei uma revisão crítica do material, focada no aprofundamento das questões associativas e representativas. Estas motivarão o debate sobre a coerência dos acréscimos e alterações praticados por Althusius após passar do ensino à gestão jurídica dos negócios de Emden.

Espero assim estabelecer as bases para comentários mais específicos sobre os vários níveis de representação presentes no modelo althusiano. Posteriormente, será visto como estas distintas instâncias sociais estão hierarquizadas. Por fim, discutirei alguns aspectos relativos à efetividade da representação althusiana.

## 2. O TRIUNFO DA REBELDIA E A ASCENSÃO DE EMDEN

Rascunhar o panorama de uma época em poucos traços, como inicialmente feito, é um empreendimento de risco razoavelmente baixo. É como preencher apenas o fundo da tela, sem apresentar nada muito definido. Outra coisa é querer delinear personagens e momentos notáveis de um período extenso. Ao focar poucos nomes e datas efetua-se uma escolha que sempre carrega certa arbitrariedade, ampliada pela necessária seleção de fatos impressionantes para compor o cenário. Não há como incluir na cena todos os acontecimentos a ela relacionados, nem dar o mesmo destaque aos variados elementos. Quase ao final do ciclo histórico antes resumido, no mesmo ano da publicação do texto em epígrafe, Rembrandt pintou a célebre *Ronda Noturna*. Nela representou uma milícia comum naqueles tempos, uma guilda encarregada da guarda das cidades. Mostrou apenas a ocupação de uma parcela pequena da população, em um setor da cidade. Embora seja um fragmento do cotidiano, é reconhecido como característico da idade de ouro holandesa. O surpreendente é que a composição foge completamente ao estilo típico daqueles tempos. Ainda assim, é representativa. É interessante lembrar que os membros da companhia deram quantias iguais para o pagamento do artista. Por isto, alguns teriam ficado insatisfeitos com uma localização secundária e quase obscura no conjunto. Este foi o modo encontrado por Rembrandt para alterar o tradicional estilo estático e criar uma incomum sensação de movimento. Aparentemente relegadas, mesmo as menores figuras ganharam notoriedade e continuam sendo lembradas. Além do problema quanto ao que realçar, quando se quer enquadrar uma época numa moldura

filosófica é preciso eliminar as partes que não cabem no tema. Isto, pelo menos, é mais justificável do que os recortes que deformaram a enorme tela do pintor holandês para ajustá-la a uma simples parede.

Meu objetivo com estas alusões gerais é situar o contexto em que foram formuladas as teorias políticas aqui contrapostas. Espero não pecar em demasia nos cortes nem cometer engano similar ao ostentado no nome da obra-prima de Rembrandt. Originalmente uma representação diurna, as cores do *chiaroscuro* foram descaracterizadas por um verniz enegrecido. Se tudo isto pode acontecer a um grande mestre, sou forçado desde já a me desculpar pelas inevitáveis mutilações da minha narrativa.

Empregarei como critério seletivo dos eventos históricos seu influxo nas obras de Althusius e Hobbes, considerando também influências indiretas ou mais remotas. Reitero que a intenção é apenas acrescentar ao panorama inicial alguns acontecimentos notáveis relacionados com o trabalho de ambos. Não há pretensão de ligar tais fatos como quem associa necessariamente causa e efeito, e menos ainda de julgar irrelevante o que porventura não for salientado. Neste sentido, não se encontrarão aqui observações específicas sobre a ascensão da burguesia, a revolução comercial, a Reforma, ou tópicos similares. Excelentes autores já descreveram estes grandes temas. Quero tão-só deixar menos indefinidos os traços gerais esboçados na introdução. Estes resumos seguirão dois eixos principais. Escolherei alguns protagonistas desta era, pinçando de vez em quando coisas aparentemente triviais, mas estampadas aqui e ali na *Política* ou no *Leviatã*. Concomitantemente, descreverei certos acontecimentos marcantes da época. Espero que a junção destas linhas de apresentação favoreça outras associações com o trabalho dos dois autores. Parte destas circunstâncias será registrada como preâmbulo à exposição do pensamento de Althusius. As demais serão apresentadas preliminarmente à discussão da obra de Hobbes. Passo então a destacar fatos ligados à existência da pouco conhecida Emden e à evolução da teoria althusiana. Mais à frente será visto como estes e outros eventos concorreram para a concepção política hobbessiana e a eclosão da Guerra Civil Inglesa.

Os combates em nome da fé desencadearam uma profunda mudança na geopolítica européia. Houve, além disso, reflexos globais — do vasto Império Otomano ao sul da África, do Novo Mundo ao Extremo Oriente. A importância da questão religiosa foi salientada em

meus comentários introdutórios. Note-se que a alegada motivação espiritual era muitas vezes ignorada. Conforme oscilava o interesse estratégico maior, emparelhavam católicos, protestantes ou muçulmanos contra um terceiro, pouco importando a religião deste. Assim, a iconoclastia dos huguenotes servia — como traço comum aos ensinamentos do Corão — para angariar a secreta simpatia de embaixadores do sultão muçulmano na corte francesa, a despeito da coroa católica que os credenciara diplomaticamente. Eram claras as razões para a oposição dos calvinistas franceses ao Papa e ao Imperador católico. Estes últimos guerreavam contra Suleiman, o Magnífico. As afinidades dos emissários orientais com os calvinistas franceses punham em risco a fidelidade ao acordo franco-otomano — ‘a ímpia aliança’. Francisco I, da França, além de receber vultoso auxílio financeiro de seu aliado oriental, foi levado pelo sultão a reatar com a *Schmalkaldischer Bund* — liga protestante formada em *Smalkalden*, em Hesse-Nassau, após a declaração de fé dos protestantes. O reino francês, por sua vez, apoiando as províncias revoltosas dos Países Baixos, combatia os Habsburgos da Espanha e do Sacro Império. Isto favorecia os otomanos ao enfraquecer os inimigos destes: os espanhóis batiam-se com o sultão no Mediterrâneo, especialmente em mares e terras da península itálica; os alemães e demais aliados tentavam rechaçar os turcos na Europa Central. Na Inglaterra, mais de uma vez tentou-se restaurar o catolicismo. Mesmo quando vigia o anglicanismo os seguidores de Calvino eram reprimidos em solo inglês, embora fossem esporadicamente apoiados pelos britânicos em terras francesas ou nos Países Baixos.

Alguns destes pactos tiveram curta duração. Nem todos os antagonismos foram concomitantes. Traições eram comuns, como Elisabete da Inglaterra descobriu apoiando os huguenotes — não recuperou Calais nem ficou com Le Havre. Para garantir seu poder, Henrique IV teria apostasiado a crença protestante com uma tirada burlesca: “Paris bem vale uma missa”. A calvinista Emden chegou a ajudar simultaneamente a protestantes e católicos na mesma guerra, fornecendo suprimentos aos holandeses pelo mar, enquanto por terra abastecia os espanhóis.

Na época dos descobrimentos Emden ainda era um pequeno e mal equipado porto no Condado da Frísia Oriental, utilizado com frequência como refúgio por corsários. Recebeu seus privilégios como cidade do Imperador Maximiliano só em 1495. Aliás, por esse tempo a

Hansa ameaçou Emden, exigindo que ela deixasse de servir de abrigo aos que saqueavam seus navios<sup>5</sup>. Como exemplo de quão tardia foi a mudança de *status* do povoado frísio, a poderosa Lübeck — “Rainha da Liga Hanseática” — era cidade livre desde 1226. A comparação é proveitosa também porque boa parte dos comentários de Althusius no capítulo sobre as cidades lembram o *Lübisches (Stadt)Recht*. Embora houvesse vários outros estatutos (como o *Magdeburger Recht* ou o *Prag-Altstädter Recht*) é possível tomar a Lei de Lübeck como paradigmática para muitas normas aplicadas na autogestão dos burgos emancipados. Entre outras disposições, ela estatua o governo através de um conselho, cujos membros eram escolhidos pelas guildas. Do conselho escolhia-se um burgomestre, *primus inter pares*. A semelhança com o que se verá em Althusius nada tem de casual. Ele advogava inclusive o direito de as cidades unidas pela simbiose universal aplicarem suas leis próprias, desde que seus regulamentos não contrariassem o direito do reino.

Emden desempenhou papel relevante nos acontecimentos que marcaram as décadas finais do Quinhentos e quase metade do século seguinte. Neste período ela floresceu. Foi favorecida pela Revolta Holandesa<sup>6</sup> em busca de autonomia política (1568-1648), em que domínios herdados pelos Habsburgos nas Terras Baixas lutaram contra o Sacro Império e o rei espanhol. As províncias mais influenciadas pelo calvinismo, com burgos enriquecidos pelo crescente comércio, sentiam-se duplamente desrespeitadas em suas prerrogativas. Primeiro, não

---

<sup>5</sup> Foi muito útil para esta narrativa um artigo encontrado na rede: *Emden safe haven for 16th-century Dutch refugees: German town benefited greatly*. Com esse título o texto foi incluído na bibliografia (VAN DER HEIDE 2000). Contudo, como as referências eram parcas, entrei em contato com o sítio visando atribuir o crédito a quem de direito. Recebi as seguintes informações: “Estamos em dívida com Andrew Pettegree como uma de nossas fontes. O artigo foi pesquisado por Albert van der Heide e publicado em uma série no *The Windmill Herald*, uma publicação dos imigrantes holandeses para o Canadá e EUA”. Entre outros temas ligados à Reforma, Pettegree é o autor de *Emden and the Dutch Revolt: Exile and the Development of Reformed Protestantism*, pela Oxford University Press, em 1992.

<sup>6</sup> Costuma-se traduzir *Dutch Revolt* como Revolta Holandesa, em vez de Neerlandesa, que é o correto. Sabe-se que a Holanda é apenas uma das 17 províncias originais das Terras Baixas — *Nederlanden*. Toma-se a parte pelo todo. Tal hábito pode causar confusões. Nas províncias do sul houve menor conversão do catolicismo ao calvinismo, mas elas também faziam parte das Terras Baixas. Contudo, não estão incluídas no atual Reino das *Nederlanden*, e nada têm de holandesas. São flamengas, parte da atual Bélgica. Assim, quando a clareza exigir nomearei o todo como Províncias das Terras Baixas ou Países Baixos. Províncias do Sul ou do Norte identificará as partes levando em conta a religião dominante. Genericamente, tratarei os calvinistas revoltosos também como neerlandeses, ainda que o termo seja pouco usado em português.



fazia mais sentido sustentarem com seus tributos as guerras do Imperador católico Carlos V, especialmente quando os combates atingiam interesses comerciais das próprias províncias. Além disso, quando a maior parte do império foi herdada por Felipe II, o novo imperador recorreu ao Santo Ofício para impor sua autoridade e dobrar os nobres na Espanha. Contra os revoltosos calvinistas ele valeu-se igualmente da Inquisição. Implantou o terror e afrontou a tradição das províncias de terem seus próprios tribunais. Aos poucos, difundiu-se a ideia do direito dos súditos renunciarem ao seu juramento de obediência se o soberano não respeitasse seus privilégios.

A rebeldia foi consumada no Ato de Abjuração<sup>7</sup> de 1581 — um libelo contra a opressão dos súditos pelo soberano, que criou o perigoso precedente de o povo depor o monarca. A transformação das províncias revoltosas numa república autogovernada mostrou aos povos vizinhos que o direito divino dos reis era contestável. Mais do que isto, configurou um caso bem sucedido de revolta seguida por um novo e duradouro governo. Um acontecimento assim não poderia escapar a quem estudava política. E, contudo, não se encontram referências ao ocorrido nem em *Política* nem nos diálogos<sup>8</sup> hobbesianos que discutem factualmente a insubordinação. O direito à rebelião foi encampado com ressalvas por Althusius, enquanto Hobbes negou-o de maneira peremptória. Em Althusius, como será visto, as leis divinas impõem limites às humanas. O único poder supremo é o de Deus, de quem emana a soberania, a qual flui do corpo da associação política para o governante. Por isto, o povo poderia retomá-la, como fizeram as províncias nortistas. Hobbes não apelou ao além para justificar a soberania ilimitada<sup>9</sup>. Fez isto com razões terrenas. Do mesmo modo,

---

<sup>7</sup> O documento seria baseado no *Vindiciae contra tyrannos*, de Philippe de Mornay, e em outros monarcômacos. Por sua vez, teria inspirado Thomas Jefferson na redação da Declaração de Independência Americana. O texto original e vertido para inglês está disponível em <http://www.let.rug.nl/~usa/D/1501-1600/plakkaat/plakkaat.htm>.

<sup>8</sup> Os holandeses aparecem no *Behemoth* apenas quando Hobbes demonstra seu orgulho inglês ferido e cai no ufanismo, ou na vã glória, para usar um termo recorrente em sua antropologia. “E então os holandeses mandaram para cá seus embaixadores com vistas a solicitar o que outrora haviam recusado [...]” (HOBBS 2001, 230). Sobre o peso da política externa nas críticas de Hobbes ao Parlamento, veja-se o comentário em *A Marca do Leviatã* (RIBEIRO 1978, 59). Seguindo o raciocínio de Ribeiro, Hobbes deveria criticar Elisabete por ter apoiado rebeldes na deposição de Felipe II.

<sup>9</sup> No *Leviatã* Hobbes estabelece a origem da soberania no acordo dos homens. Contudo, é possível encontrar ecos da antiga noção de direito divino, v.g., no *Behemoth*: “o rei deve sua coroa unicamente a Deus, e não a algum eclesiástico ou qualquer outro homem” (HOBBS 2001, 97).

defendeu que a delegação do poder precisava ser irreversível para garantir a paz. Tirania seria o nome dado ao governo por ambiciosos e vaidosos insatisfeitos com as ações do seu senhor. Entretanto, a Abjuração ocorreu sete anos antes do nascimento do futuro filósofo inglês. Outros fatos antecederam o golpe desferido na soberania por direito divino.

Althusius, nascido por volta de 1557 em Diedenshausen, Westfália, estava estudando em Colônia no ano em que os rebelados renegaram seu compromisso. Em 1584, Guilherme I, líder da revolta, príncipe de Orange, foi assassinado, em função de vultosa recompensa oferecida por Felipe II. Neste mesmo ano, por desejo de Guilherme, seu irmão, o conde João VI de Nassau-Dillemburg, criou a Academia Nassauensis, em Herborn. Althusius, tendo concluído o doutorado na Basileia em 1586, tornou-se professor de Direito da escola recém fundada. A nova instituição em pouco tempo transformou-se num dos mais importantes centros do movimento calvinista, “atraindo um corpo internacional de estudantes” (ALTHUSIUS 2003, 12). Althusius foi depois conselheiro do conde (1595) e reitor da academia (1597), tendo aí publicado<sup>10</sup> *Política*, em 1603.

Para conhecer melhor Emden é necessário retroceder algumas décadas. O Imperador Carlos V perdera muito do seu poder ante os príncipes germânicos, em parte devido à Reforma. Para evitar enfraquecimento semelhante nos seus domínios dos Países Baixos, tratou de impor a Inquisição, em 1522. Como consequência iniciou-se larga migração dos protestantes. Vítimas de perseguições anteriores aí asiladas, como os judeus da Espanha e Portugal e os huguenotes (calvinistas) franceses, também precisaram migrar outra vez. Alguns se refugiaram na Inglaterra, levando consigo a arte da tecelagem. Emden recebeu o primeiro impulso para seu desenvolvimento de calvinistas que inicialmente haviam encontrado segurança no reino inglês, sendo de lá expulsos pela católica rainha Maria — a *Bloody Mary* — recém-casada com Felipe II de Espanha. Um grupo significativo destes tentou sem sucesso novo asilo em vários portos e, na falta de outras opções, em 1554 desembarcou em Emden. Com eles levaram a imprensa, transformando em pouco tempo o pequeno porto no maior supridor de material religioso impresso para os seguidores de Calvino. De simples

---

<sup>10</sup> Além da edição de 1603, durante a vida de Althusius *Política* foi reeditada em 1610 (uma reimpressão), 1614, 1617 e 1625. Houve uma quinta edição, póstuma, em 1654. Destacam-se ainda obras sobre jurisprudência romana, ética e teoria da justiça: *Jurisprudentia Romanae Libri Duo* (1586), *Civilis Conversationis Libri Duo* (1601) e *Dicaelologica Libre Tres* (1617).

refúgio Emden converteu-se em centro de formação e irradiação do movimento Protestante, fornecendo ministros que reingressavam nas províncias ocupadas pelos espanhóis para pregar.

Após a explosão iconoclasta<sup>11</sup> no governo de Margarete de Parma (filha ilegítima de Carlos V e, portanto, irmã de Felipe II) e os vingativos massacres efetuados por seu substituto, o Duque de Alba, novas levas de refugiados incrementaram o rápido desenvolvimento do burgo frísio. Boa parte dos fugitivos ocupava posições de destaque nas artes, ofícios, comércio ou finanças. Antuérpia era uma das mais ricas cidades daqueles tempos, mas entrou em acelerada decadência. Dos que se evadiram muitos se engajaram na luta indo para a parte ainda controlada pelos calvinistas, ao norte, onde Amsterdam progrediu com celeridade. Outros preferiram os estados germânicos do Báltico. Emden, porém, obteve contínuos benefícios com estes refugiados.

Entre os recém-chegados havia muitos comerciantes. Seus negócios dependiam fundamentalmente de navios, de modo que precisaram apenas aparelhar o bem localizado porto. Quando Felipe II, em favor de quem Carlos V abdicara em 1555, tentou tolher a atuação da cidade recorrendo a Dieta de Speyer em 1570, “a própria Emden operava de modo muito semelhante a um Estado dentro do Estado, ignorando ou resistindo abertamente aos decretos do seu conde” (VAN DER HEIDE 2000). Obviamente, a suposta debilidade do conde permitia que ele também ganhasse com o progresso comercial da cidade.

É importante lembrar que ainda não havia exércitos permanentes. Tanto de um lado quanto do outro eram empregados mercenários, aí incluídos os *watergeuzen* — literalmente, “pedintes do mar” — corsários inicialmente a serviço das rebeldes Holanda e Zelândia. Porém, saques efetuados por mercenários a serviço de Felipe II em cidades fiéis ao rei fizeram o conflito recrudescer, acirrando a revolta contra as forças de ocupação. Pagar as tropas e evitar os motins era um problema constante. Se a Espanha enfrentava dificuldades por estar lutando em duas frentes, pois se batia também com os otomanos, a

---

<sup>11</sup> A *Beeldenstorm*, ocorrida em 1566. Acostumados a reunir-se ao ar livre para rezar (*Hagepreken*) após a suspensão da Inquisição por Margarete, alguns calvinistas resolveram invadir uma capela cristã e iniciaram a destruição das imagens, cujo uso a fé protestante não admite. O problema não foi apenas a estatuaría. Como quase tudo numa igreja católica tem algum ornamento, pouco sobrou: altares, colunas, vitrais, bancos, vestimentas, livros,... Em pouco tempo a fúria destruidora espalhou-se pelos Países Baixos e arrasou mais de 400 construções, entre igrejas, hospitais, mosteiros, conventos, enfim, qualquer local católico onde houvesse alguma decoração.

situação neerlandesa não era melhor. Quando Guilherme de Orange assegurou a posse de algumas províncias para os revoltosos, o comércio e a riqueza tinham desaparecido de seus portos. Mudara-se para Emden. Foi preciso enviar uma proclamação para lá, ordenando o retorno das atividades às cidades originais. O objetivo foi alcançado por meio do bloqueio naval dos revoltosos ao porto de Emden (1574-76). Os exilados, enfim, retornaram, e as províncias recuperaram a prosperidade.

Emden decaiu, “mas agora sua infraestrutura era suficientemente forte para resistir a alguns golpes duros. [...] O papel econômico de Emden foi reduzido somente a uma importância regional” (VAN DER HEIDE 2000). Talvez buscando recuperar o esplendor anterior, Emden tentou participar da Hansa. Por outro lado, o passado de Emden como esconderijo de saqueadores pode ter contribuído para que em 1597 a Liga Hanseática recusasse seu pedido de ingresso. De qualquer forma, continuava a haver atritos intermitentes dos interesses locais com o conde e outros membros do Império. Sem o suporte da Hansa, logo depois Emden tratou de arranjar um bom advogado. Quando Althusius publicou sua obra maior era seu aluno um filho de Emden, o qual “supostamente enviou cópias de *Política* para a cidade natal”. Favoravelmente impressionados com o tratado, e com a crescente reputação do autor, ofereceram-lhe o posto de síndico em 1604. Althusius aceitou administrar os negócios jurídicos da cidade. Depois cuidaria também da esfera religiosa, atuando em ambas as funções “sem interrupção, até sua morte, em 1638” (ALTHUSIUS 2003, 13).

Nos Países Baixos a frágil e breve pacificação do Édito Perpétuo (1577), que assegurava a tolerância religiosa, desandou quando o governador-geral João da Áustria (outro filho ilegítimo de Carlos V, e irmão mais novo de Felipe II) rompeu a paz e encetou novos ataques aos calvinistas. O Duque de Parma — filho de Margarete — foi enviado para restabelecer a paz. Em 1579 ele devolveu aos nobres católicos do sul seus privilégios, recuperando a fidelidade destes ao trono espanhol. Aos calvinistas, que estavam em maioria nas províncias do norte, nem a tolerância foi oferecida, o que desencadeou a retomada da guerra e a secessão. O fim das hostilidades com a Espanha só foi selado pela Paz de Münster, em 1648. Como vingança pelo contínuo comportamento egoísta e pouco solidário do Sul, foi imposta pelos nortistas a exclusão de Antuérpia do comércio marítimo. Pouco depois, a pacificação dos demais beligerantes foi concluída, na Paz de Westfália, reconhecendo a República Neerlandesa.

### 3. O ENCONTRO DO ANTIGO E DO MEDIEVAL COM O MODERNO

“A política é a arte de reunir os homens para estabelecer vida social comum, cultivá-la e conservá-la” (I,1)<sup>12,13</sup>. Essa é a primeira frase da *Política* de Althusius e seu conceito fundamental. Os parágrafos iniciais propiciam facilmente equívocos quanto à classificação oferecida por Bobbio. Pode parecer que se está diante de uma descrição das características puras do modelo contratualista, em que se parte de indivíduos em um estado de natureza que consensualmente decidem unir-se por meio de um contrato, pois Althusius sustenta que os homens se unem “por intermédio de pacto explícito ou tácito”. Mas, por outro lado, há forte ênfase no fato de que o homem é compelido a associar-se devido às suas carências ou fraquezas: “nenhum homem é autossuficiente” (I,3), “ele não tem como ajudar a si próprio senão com a intervenção e o socorro de outros”. Este é o discurso da associação natural, devida às necessidades básicas, da qual o indivíduo participa “caso deseje viver bem” — a ‘vida boa’, de Aristóteles, bastante citado pelo autor. “Os esforços e a diligência de muitos homens são indispensáveis para a busca e o suprimento de tais coisas” (I,4). Ademais, a base organizacional da sociedade althusiana não é a pessoa. A menor unidade representada é a família, arquétipo para a mansa sujeição, conforme é patenteado pela citação de Santo Agostinho: “mandar, governar, presidir nada mais são do que servir e cuidar do bem de outros, como os pais mandam nos filhos e o marido na esposa” (I,13). Afinal, é possível enquadrar categoricamente Althusius no modelo aristotélico delineado por Bobbio, conforme ele pleiteia? Ou o jurista de Herborn está mais próximo do contratualismo?

Obviamente, não concluí a parte introdutória deste estudo com a apresentação do esquema pedagógico de Bobbio somente para ter a pretensão de refutá-lo em seguida. Ao contrário, quero com isso chamar

---

<sup>12</sup> Essa será uma referência constante neste capítulo. Com o intuito de facilitar a leitura e preservar a compatibilidade com versões em outros idiomas e com as indicações dos comentadores, seguirei este padrão e farei tais citações pelo capítulo e parágrafo. O texto básico por mim empregado é o da terceira edição de *Política* (ALTHUSIUS 2003). Também para evitar a sobrecarga de indicações, quando várias partes do mesmo parágrafo (de qualquer autor) forem transcritas a fonte será dada ao final da sequência.

<sup>13</sup> Embora tenha usado como base a tradução brasileira, incluí na bibliografia o texto em inglês (ALTHUSIUS 1995), o qual serviu para corrigir falhas e incompletudes da tradução, como por exemplo, em (II,1) ou (XXII,4). Por motivos que ficarão claros na continuação, recorri também à edição *princeps* (ALTHUSIUS 1603) e às originais de 1610 (ALTHUSIUS 1610) e de 1614 (ALTHUSIUS 1614).

a atenção para o quanto a obra althusiana é peculiar, como se fosse um portal entre uma era que finda e outra que inicia. Daí a dificuldade de classificá-la, e quiçá de reconhecer-lhe a originalidade. Talvez por não ser bem uma coisa ou outra — quer a visão medieval da política, quer a moderna — não recebeu o reconhecimento merecido, nem mesmo naquilo em que teve a primazia.

Althusius consegue ser um contratualista sem recorrer ao individualismo metodológico — à ideia de que apenas indivíduos pactuam — visto que preserva a família como unidade contraente, além do espaço que concede às corporações e estamentos como instituições representativas. O Estado surge naturalmente, ainda que criado por acordo mútuo: o consentimento e o pacto são “as causas eficientes da associação política” (I,29). Tem, porém, a organicidade da família como associação inicial. O autor atribui ao povo imortal a soberania perpétua e indivisível; contudo, não concebe um Estado efetivamente laico, pois reserva à liderança religiosa função proeminente. Propõe um novo conceito de federação que, não por acaso, amolda-se à velha estrutura do Sacro Império Romano-Germânico. Enfim, no que é mais pertinente à questão em análise, defende um amplo sistema de representação, construído a partir da base da sociedade, mas que sofre uma inversão ao atingir o degrau superior do poder provincial. Apesar de todas as singularidades, deste amálgama de partes tão díspares, não se está diante de uma quimera, aqui não há monstros ou utopia. Pelo contrário, é provável que as aparentes excentricidades decorram do claro objetivo de engendrar uma forma de governo adequada ao seu tempo e lugar: renovadora, mas muito mais conciliadora do que revolucionária.

Entre os diversos condicionantes históricos preliminarmente relatados, recorde-se, por exemplo, que o texto foi publicado em 1603, quase meio século antes que a tolerância religiosa fosse ampliada reconhecendo o direito dos calvinistas praticarem seu credo. O pensamento de Althusius opera a tentativa de fundamentar uma nova visão de soberania, de um poder que reside no povo e que é inalienável. O poder supremo pertence a Deus, de quem os homens recebem o direito de escolher alguém que os governe para proveito geral. Assim, a submissão às leis divinas é exigida de todos. Os Dez Mandamentos recebem especial destaque como propiciadores da vida coletiva. Da primeira tábua são extraídas as regras de piedade, e da segunda as normas de justiça. Também ao soberano escolhido pelo povo impõe-se uma conduta adequada. Se este for ímpio ou injusto deve ser advertido

e, caso não se corrija, deposto. Ninguém está acima das leis. Aos ditames religiosos Althusius integra os três preceitos tradicionais do Direito Romano, isto é, ‘dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*)’, ‘viver honestamente (*honeste vivere*)’ e ‘não prejudicar o outro (*alterum non laedere*)’, visando uma associação cooperativa baseada no apoio e respeito mútuos.

Tendo convivido com grandes transformações sociais, políticas, religiosas e científicas, Althusius esboçou noções modernas com marcas medievais, inclusive no modo de fazer ciência política. Ao apresentar *Do Cidadão* ao leitor Ribeiro atribui a Hobbes a inovação de ter aplicado ao Estado os procedimentos de estudo de Galileu, o qual “consistia em *resolver* o objeto dado em seus elementos constituintes, para depois *compô-lo* novamente em sua complexidade” (HOBBS 2002, XXIII). Althusius é pioneiro também neste procedimento, embora seu método advenha da lógica ramista. Petrus Ramus<sup>14</sup> afirmara ser necessário “[descer] da ideia mais geral para as várias divisões dela e daí para os casos particulares que abarca” (ALTHUSIUS 2003, 17). Tal prática é abonada por Carney:

Althusius abre o *Política* com uma proposição geral que indica a percepção fundamental em relação à natureza da ciência política, que será buscada ao longo de toda a sua inquirição, e sugere, por implicação, os limites que serão observados. Prossegue, então, dividindo e subdividindo repetidamente a matéria em estudo, cada subdivisão, por sua vez, abrindo-se com uma subproposição relacionada à proposição geral e, dessa maneira, definido o material apropriado [...] até que as implicações completas da proposição de abertura estejam diligentemente aclaradas em suas aplicações a todas as formas de atividade da associação política (ALTHUSIUS 2003, 17).

---

<sup>14</sup> Ou Pierre de la Ramée (1515-1572), lógico francês. Discordava do método escolástico e tentou reordenar a arte retórica e o ensino, alterando a maneira de conceber dois tópicos da lógica aristotélica: a invenção e a disposição (ou julgamento). “[... Por] influência ramista, [a invenção] veio também a denotar os processos de determinar que material pertence aos assuntos como disciplinas acadêmicas. [...] A disposição] passou também a se referir aos métodos para organizar o material adequado a uma determinada disciplina. [...] Uma suposição inerente aos ramistas é que a organização apropriada de materiais é válida não apenas para os propósitos de ensino e aprendizado, como também para a descoberta e o esclarecimento do conhecimento” (ALTHUSIUS 2003, 15). Há um breve resumo da vida e obra de Ramus em Skinner (SKINNER 1999, 79).

A brevíssima sinopse das inovações políticas althusianas acima apresentadas pinça características originais que conformam sua obra. Será mais proveitoso repô-las em seu contexto, dar à Althusius o que é da *Política*, revendo os principais argumentos relativos à formação do Estado e à representação.

#### 4. O ESTADO COMO FEDERAÇÃO OU ASSOCIAÇÃO DE ASSOCIAÇÕES

O sistema althusiano busca a efetivação da ideia expressa em sua definição fundamental supracitada: a política como “a arte de reunir os homens para estabelecer a vida social comum”. Viver junto (simbiose) é uma necessidade, pois ninguém pode viver só, e um fim, para levar uma vida confortável e boa. Ao buscar o que é próprio da política, Althusius irá estudar as associações humanas, quer estas se deem de forma implícita, quer explicitadas por um acordo ou contrato. Althusius pensa a associação simbiótica como sustentada por uma verdadeira sociedade, por um fazer coletivo: “*o agir de todos é político*, tanto o agir dos que estão na direção da associação quanto o agir dos que são governados, mas nem por isso são simplesmente passivos ou indivíduos *privados*” (DUSO 2005, 80). O Estado surge como fruto da necessidade — a “sociedade civil existe por natureza” (I,33), mas a continuidade do governo dependerá do consentimento continuado dos cidadãos. O ponto de partida do contrato social althusiano não são os indivíduos, mas as famílias. É preciso desfazer-se do conceito contemporâneo e pensar na unidade familiar ampliada, a qual inclui agregados e empregados domésticos. É o chefe masculino de um domicílio familiar, o qual age como sujeito único de direitos e obrigações, que constitui um dos dois pilares da representação simbiótica. O outro são as organizações voltadas ao exercício do trabalho, os *collegia*, ou corporações de ofícios. Vale lembrar que o páter-famílias representa seus familiares. Portanto, no primeiro nível representativo, que é a associação natural, já não se trata a todos como iguais. Observe-se também que embora tanto o cuidado do lar quanto o provimento das necessidades pela atividade econômica pertençam à esfera privada, as associações representativas destas duas funções são propriamente políticas para Althusius. De fato, para Althusius tudo é político quando se vive junto. Neste sentido, a



política antecede a pólis e as associações públicas<sup>15</sup>. “A associação pública surge quando muitas privadas se vinculam com o objetivo de estabelecer uma ordem política abrangente (*politeuma*)” (V,1), a partir da qual estatuem um “direito simbiótico público” (V,3). As cidades, portanto, são a reunião de famílias e corporações em certo local sob determinadas leis. Quanto a isto, Althusius praticamente descreve o que de fato aconteceu na passagem da vida campestre nos feudos ao surgimento dos burgos.

É no nível das cidades que a representação consegue ser mais ampla: permite a participação que propõe, propicia que as deliberações locais sejam efetivas e ainda conduz à escolha de representantes para as instâncias superiores. Nos níveis seguintes serão sempre as entidades coletivas que terão representação.

As cidades de vários tipos e tamanhos reúnem-se em províncias, às quais enviam representantes para as assembleias regionais. As províncias, por sua vez, juntamente com certas cidades de estatuto diferenciado — as cidades livres ou imperiais — formam a federação, a simbiose universal:

É um corpo político no sentido mais completo, um império, reino, comunidade, e o povo fica unido num só organismo pelo acordo de muitas associações e corpos particulares simbióticos, todos sob um só direito (IX,3).

A instância provincial foi acrescentada por Althusius depois de tornar-se síndico de Emden, com o intuito de conciliar seu texto com a dominação efetiva a que estavam submetidas as cidades do Sacro Império. A sujeição nem sempre era pacífica, como foi visto no relato sobre a ascensão de Emden e as disputas com seu conde<sup>16</sup>. A inclusão das províncias no sistema criou inúmeras dificuldades teóricas que discutirei posteriormente. Aqui me ocuparei apenas de dois problemas vinculados à representação.

O primeiro é o embaraço normalmente mais salientado, que é a quebra do modelo representativo. A simbiose althusiana era no início uma estrutura construída de baixo para cima, em que desde o nível mais

---

<sup>15</sup> Na continuação defenderei que vários problemas despontam em função das alterações efetuadas entre as versões de *Política* de 1603 e 1614.

<sup>16</sup> Enno III, Conde da Frísia Oriental de 1599 a 1625, ou seja, durante boa parte da administração de Althusius. Em 1603 o conde foi forçado a aceitar a presença de uma guarnição holandesa (*duch*) em Emden. Em 1611 teve sua soberania sobre várias cidades limitada, entre as quais estava Emden.

simples os representantes escolheriam quem iria representá-los e governá-los na instância superior seguinte, e assim sucessivamente. Reciprocamente, cada nível administrativo deveria prestar contas aos que estavam imediatamente abaixo de si na organização política, ou seja, àqueles a quem deviam seus cargos e funções.

Ao adaptar *Política* às prerrogativas imperiais Althusius produziu uma inversão no âmbito das províncias. Deste modo, a escolha do governante da província ficou nas mãos do imperador ou magistrado supremo. Quer dizer, o governador ou conde “recebe delegação para dirigir do reino sob o qual a província existe e do qual ele é um membro” (VIII,50). “[Eles] detêm direitos de soberania em seus territórios e fazem as vezes do príncipe supremo” (VIII,53). Obviamente, o gestor da província deveria prestar contas àquele de quem recebeu o cargo e a autoridade, isto é, ao imperador. Ou seja, era um vassalo do imperador. Completa-se a inversão da ordem inicial quando Althusius aplica a ela a mesma fórmula com a qual assentou os direitos de soberania do povo: “o constituinte é maior que o constituído” (VIII,55).

Argumenta-se em defesa de Althusius que a supremacia do povo estaria protegida de duas formas. Uma alternativa secundária prevista na teoria é que “esses súditos [poderiam] se submeter a outro chefe” (VIII,92). Bastante improvável, mas foi o caminho buscado pelos revoltosos dos Países Baixos<sup>17</sup>. No entanto, a principal proteção da soberania popular seria a assembleia das ordens, a qual poderia vencer o conde provincial pelo voto conjunto.

Nas questões difíceis que envolvem toda a província, a saber, guerra, paz, estabelecimento de impostos, promulgação de leis e decretos gerais e outros semelhantes, o prefeito não pode fazer nada sem o consentimento e a concordância das ordens provinciais... (VIII,50)

Contudo, a convocação das ordens e a dissolução desta assembleia é uma incumbência do chefe provincial. Ora, isto coloca o mesmo problema que Hobbes enfrentará abertamente mais tarde ao debater os direitos do rei e do parlamento, quer dizer, a quem pertence de fato a soberania. O que fazer se o conde não convocar a assembleia,

---

<sup>17</sup> A revolta está parcialmente descrita no início deste capítulo. A escolha de “outro chefe” é exposta de modo breve no começo do próximo capítulo, no tópico *Revisando pactos com espadas*, como introdução às ideias de Hobbes.

ou se a dissolver antecipadamente? Carney sugere em nota<sup>18</sup> que aqui também seria aplicável um princípio central de *Política*:

O parecer das ordens e estados combinados prevalece sobre a opinião do funcionário que preside ou do magistrado supremo. Isso porque a autoridade e o poder de muitos são maiores que os de um, que foi constituído por esses mesmos muitos (XXXIII,20).

A solução aventada pelo tradutor americano vai ao encontro do modelo inicial de Althusius, porém choca-se com a alteração criada pela inserção das províncias. Pois aqui o “funcionário que preside” não “foi constituído por esses mesmos muitos”, mas pelo imperador. Estabelecido o impasse, não há outro remédio para a inconsistência afora a interferência imperial na província, em favor das ordens. Caso contrário, “a assembleia perde toda a sua razão de ser...” (XXXIII,20).

Mais acima afirmei que nesse momento apresentaria dois problemas criados pela reformulação de *Política*. A segunda dificuldade que tinha em mente costuma ser menos destacada, talvez porque já estava presente na relação com a instância máxima, isto é, com o magistrado supremo e o reino. Refiro-me ao fato de que os *membros* da província não são representantes enviados pelos diversos tipos de comunidades existentes no território provincial, como seria de se esperar caso fosse mantido o modelo representativo de delegação ascendente. Em vez disto, “[os] membros da província são suas ordens e estados” (VIII,2), ou seja, os representantes das classes sociais ou estamentos. Portanto, a representação perde seu vínculo com a distribuição geográfica da população e passa a ser feita segundo sua estratificação socioeconômica. Retornarei a esta questão posteriormente.

O ápice da pirâmide representativa althusiana congrega todas as camadas anteriores, numa “associação universal pública e maior [...] para] estabelecer, exercer e defender o direito do reino (*jus regni*), em mútua comunicação de bens e serviços, forças e gastos” (IX,1). Ela “[é] um corpo político no sentido mais completo, um império, reino, comunidade [...]”. A ideia de agregação progressiva é claramente expressa: “As famílias, as cidades e as províncias existiram, por suas próprias naturezas, antes dos reinos, e são elas que fazem surgir esses reinos” (IX,3). Althusius também é enfático ao dizer que “o reino é propriedade do povo, e a administração cabe ao rei” (IX,4). O que

<sup>18</sup> Eis a nota: “Para uma apreciação de se o chefe pode ou não obstruir um decreto, caso seja só ele o dissidente, veja o Capítulo XXXIII” (ALTHUSIUS 2003, 171).

mantém o povo unido é o “consenso, juntamente com a confiança”, “a promessa, tácita ou expressa”, da comunicação mútua daquilo que é necessário à vida simbiótica. Althusius não liga o medo à desconfiança, como depois fará Hobbes, mas cita Platão para sustentar que “a falta de confiança é [a] praga” da sociedade (IX,7).

O reino existirá em paz na medida em que o povo mantiver o controle do poder soberano. Contudo, o povo não deve ser entendido como o conjunto dos indivíduos, e sim “todos os membros do reino em conjunto”. Os membros são, como se sabe, coletividades: ou as associações do nível anterior, as cidades livres e províncias, ou as ordens e estamentos como representantes coletivos. “Dessa forma, ‘o que se deve à comunidade (*universitas*) não se deve a cada um em particular, e o que a comunidade deve não deve a cada um individualmente’ [*Digesto*, III,4,7,I]” (IX,18).

O conselho superior do reino, composto pelos éforos<sup>19</sup>, é encarregado da administração do direito e de fiscalizar os atos do magistrado supremo. Eles “representam o corpo da associação, ou todo o povo, pelo qual foram constituídos” (XVIII,26). O administrador principal é o magistrado supremo, rei ou imperador. Seu cargo é superior ao de todos os demais ministros e magistrados, que a ele se reportam. “Além disso, ele é considerado supremo em relação aos indivíduos, mas não o é em relação a tais indivíduos coletivamente, nem em relação à lei, à qual ele próprio se sujeita...” (XIX,4). O imperador é empossado por meio de um “pacto, ou mandato contratual (*contractum mandati*) [...] obrigatório para as duas partes contratantes” (XIX,7):

“Todavia, neste pacto recíproco entre o magistrado supremo, como mandatário e promitente, e a associação universal, como mandante, as obrigações do magistrado vêm em primeiro lugar, como é comum num mandato contratual. [...] A amplitude do exercício da autoridade (*jus*) do magistrado supremo é aquela explicitamente concedida a ele pelos membros associados ou corpos do reino. E o que não for a ele outorgado deve ser considerado sob o controle do povo ou da associação universal. Essa é a natureza do mandato contratual. Quanto menor o poder daquele que manda, mais seguro e estável permanece o império (XIX,7).

<sup>19</sup> Os éforos correspondiam aos sete príncipes eleitores do império, como se verá mais à frente.

Na introdução eu propus investigar os traços comuns entre Althusius e Hobbes. Na citação acima, entretanto, cada palavra do síndico de Emden parece opor-se ao pensamento do filósofo inglês. Por outro lado, se as regras do direito contratual referidas por Althusius eram usualmente aceitas, compreende-se melhor os inúmeros cuidados de que Hobbes se cercou, evitando justamente a ideia de um contrato entre súditos e soberano. É bom rememorar Althusius ao ler Hobbes, e vice-versa. Se tal reciprocidade era impossível para Althusius, tampouco era necessária. Althusius tinha um alvo certo e declarado no passado: a concepção de soberania absoluta de Bodin. Após esta rápida digressão quero destacar ainda outros pontos importantes da obra althusiana.

No contratualismo althusiano o soberano pode ser deposto, caso reincida no descumprimento das obrigações que assumiu publicamente. “As leis e condições às quais Carlos V jurou observância, quando eleito imperador” (XIX,39), em parte similares à Magna Carta, estão entre os deveres do magistrado supremo. Existem dispositivos para preservar a liberdade do povo. Porém, a reserva de direitos essenciais não implica que não haja submissão às leis, o que seria a anarquia: “se todos fossem iguais e se cada qual quisesse dirigir os outros de acordo com sua própria vontade, a discórdia se implantaria facilmente e com ela viria a dissolução da sociedade” (I,37). Há leis que regem a vida coletiva e devem ser respeitadas por todos para garantir a ordem e a comunhão de direitos, assim como existem caminhos próprios às queixas e petições.

De maneira oposta às teorias contratualistas subsequentes, Althusius assume que entre os homens há uma desigualdade natural. A desigualdade funciona como propiciadora da união e facilitadora do seu ordenamento. “O Deus supremo distribuiu seus dons de modo diversificado entre os homens [...] para que eu precisasse dos seus dons e você dos meus” (I,26). Esta é a causa de que “ninguém viva apenas para si mesmo”. Se todos fossem originalmente considerados como iguais, o preceito de ‘dar a cada um o que é seu’ perderia a razão de ser, e a expressão da justiça seria algo similar a ‘dar a todos iguais parcelas’. Para Althusius, não se deve confundir a igualdade — que nivela os desiguais e concede a todos direitos iguais — com a equanimidade — pela qual se reconhece igualmente os direitos de cada um, sem forçar um equilíbrio que está naturalmente ausente.

A concórdia é fomentada e protegida pela imparcialidade (*aequalitas*), quando a cada cidadão, de acordo com a ordem e distinção de seu valor e *status*, se estendem direitos, liberdade e

honra. [...] Contrária a tal imparcialidade é a igualdade (*aequalitas*), pela qual os cidadãos são nivelados [...]. É daí que provém, com toda a certeza, a desordem e a perturbação de tudo (VI,47).

Nesta parte do discurso althusiano há teses semelhantes às que serão sustentadas por Hobbes, embora não se fale na guerra entre irmãos. O mesmo não se dá quando Althusius ensina como “sobrepujar com a maior brevidade os litígios” (VI,46). A constância pacífica da simbiose pode ser obtida se os cidadãos forem consultados quanto aos assuntos que são de interesse comum. A ideia é que o consentimento dado aos representantes deve ser continuamente renovado, o que vai muito além da noção de eleições periódicas. Há um poder controlado para governar, e um poder ilimitado dos cidadãos, pois os governantes são temporais, e a comunidade é perpétua. Reside aqui outra mudança decisiva para o conceito de povo: não é mais o rei que, uma vez morto, ressurge posto no mesmo trono por sua descendência, mas sim o povo que permanece ao longo do tempo, como detentor da soberania.

Não se deve julgar que esta disposição constante para aferir a vontade<sup>20</sup> de todos possa tornar o governo vacilante ou fraco. As decisões consensuais ou majoritárias devem ser cumpridas. Vale lembrar que são grupos organizados de cidadãos que são representados, visando o bem da coletividade, ainda que os benefícios devam ser usufruídos por todos. A associação simbiótica requer o equilíbrio entre a necessidade — pela qual ela é formada — e a vontade — através da qual atua. Esta é uma característica distintiva da teoria althusiana da associação, ainda que sua efetivação soe dificultosa. Apesar disto, “a vontade geral não pode nunca destruir o direito dos contratantes”. “Toda coletividade é composta [...] de indivíduos que não renunciaram aos seus direitos”. Estes “não são, pois, completamente alienados, mas só no tanto que serve a obtenção do escopo comum” (ZANFARINO 1998, 157). Há numerosos outros pontos que tornam *Política* uma obra interessante e inovadora, mas que não me parecem fundamentais à compreensão do tema da representação. Penso que este resumo é suficiente como pano de fundo para debater a teoria althusiana. Nem há espaço para revelar de antemão cada detalhe pertinente, nem seria agradável ao entendimento ter que percorrer novamente um caminho sem novidades.

---

<sup>20</sup> A noção de vontade geral é usada no sentido comum à época. Tanto ela quanto as idéias de decisões consensuais ou majoritárias serão revistas no capítulo final, no tópico *Hobbes e a autorização*.

## 5. REVISÃO CRÍTICA DO MODELO ASSOCIATIVO E REPRESENTATIVO

Inicialmente foram apresentados os principais conceitos de *Política*. A intenção era dar uma noção geral de como funcionaria a sociedade simbiótica preconizada por Althusius.

Para o estudo do modelo representativo um exame mais minucioso de partes específicas do texto é imprescindível. Tanto quanto possível, busquei evitar a repetição do que acima já foi dito. Contudo, há casos em que a sobreposição é requerida, quer para aprofundamento da exposição, quer para sua crítica. O primeiro objetivo era oferecer uma breve resenha da obra. A releitura terá um viés crítico quase ausente anteriormente, excetuando as duas objeções apontadas ao discutir a inconsistência da associação provincial.

O vocábulo “política” [...] tem três conotações principais [...] Primeiro, ele indica a comunicação de direitos (jus) na comunidade [...] Também significa a maneira de administrar e regular a comunidade. Finalmente, denota a ordem e constituição da comunidade pelas quais as ações dos cidadãos são orientadas (I,5).

Althusius faz questão de realçar que sua concepção de política é mais ampla que a de Aristóteles, que compreenderia somente o último destes significados. No texto althusiano os homens são “participantes ou parceiros de uma vida em comum”, “são co-trabalhadores”, “unidos pela associação” (I,6). “O fim do homem político ‘simbiótico’ é a simbiose<sup>21</sup> santa, justa, proveitosa e feliz, e uma vida para a qual não falte nada de necessário ou de útil” (I,3).

A vida em conjunto possibilita a “comunicação mútua” de “bens, serviços e direitos comuns”.<sup>22</sup> A “comunhão de direitos é chamada lei da associação e simbiose (*lex consociationis et symbiosis*), ou direito simbiótico (*jus symbioticum*)”, fundamento da sociedade althusiana, e tem dois aspectos. Serve tanto para “dirigir e orientar a vida social”, quanto para organizar as trocas, pois “prescreve um plano e uma maneira de comunicar bens e serviços entre os simbióticos” (I,7-10).

<sup>21</sup> O termo simbiose — viver juntos — e seus cognatos não são metáforas extraídas da biologia, como poderia pensar o leitor contemporâneo, caso seguisse incompletas etimologias. Bastaria perceber que na área biológica a palavra só foi empregada a partir de 1877.

<sup>22</sup> Tanto na versão em inglês quanto em português essa lista aparece duas vezes com numeração, que aqui foi (e será mais à frente) omitida.

O ordenamento da vida social dá-se, em parte, pela “lei comum (*lex communis*), que é imutável” (I,11); doutra parte, pelas “leis peculiares (*leges propriae*)”, que regulam os “atos [...das] associações particulares”. Em relação ao segundo aspecto da lei simbiótica, a regulação das trocas, Althusius não lhe atribui um nome próprio. Ao contrário, demonstra liberalidade. “Por vezes, a comunicação regulada por tais leis é mais ampla, noutras, é mais restrita [...]” (I,19-20).

A *lex communis* estabelece o governo, que “se resume em mando e sujeição” (I,12), com base em um poder que provém de Deus, o qual “distribuiu seus dons de modo diversificado entre os homens” (I,26). Isso abre caminho à ideia de que a desigualdade é natural, ao mesmo tempo em que as diferenças de talentos propiciam a união. “A necessidade, portanto, induz à associação [...]. Por tal razão, é evidente que a comunidade, ou sociedade civil, existe por natureza” (I,33). Althusius cita Petrus Gregorius<sup>23</sup>, sustentando que “‘mandar, dirigir, ser mandado, estar sujeito, ser governado’ são ações naturais que surgem do direito das nações (*jus gentium*)” (I,34). Acrescenta depois “que é inato ao mais poderoso e prudente dominar e governar os homens mais fracos” (I,38), o que faz da sujeição algo aristotelicamente natural.

O passo seguinte é a descrição dos tipos de associações, que se dividem em simples e privadas ou mistas e públicas. Simplificadamente, as mesmas serão aqui chamadas apenas de privadas ou públicas. O tipo privado pode ser natural — famílias e clãs; ou cível — as corporações, ligadas ao trabalho. Até aqui se vislumbra uma concepção de sociedade que se enquadra sem dificuldade no modelo aristotélico. Pelo menos à primeira vista, uma vez que Althusius começa a misturar conceitos. Na tentativa de posicionar-se teoricamente, reconhece que seu modo de proceder é incomum. Primeiro, ele sustenta que há autores que erram porque “separam a doutrina da associação privada [...] do campo político e a atribuem ao econômico”. Logo depois, assegura que “a capacidade de administrar o familiar e o doméstico [...] é apenas econômica, e, como tal, pode ser corretamente eliminada da política”. E, ainda no mesmo parágrafo, retorna à ideia de que “a associação entre esposos e afins [...] é por completo política e geral”. Entre exclusões e inclusões, tenta afinal elucidar a questão, dizendo que a matéria da economia são os bens, e a da política é a simbiose (III,42). O que, sem

---

<sup>23</sup> A citação feita por Althusius é imprecisa. Petrus Gregorius afirma que tais atos “são condizentes com a lei natural (*jus naturae*) e são compatíveis com a lei divina (*jus divinum*), a lei humana das nações (*jus gentium*) e a lei civil (*jus civile*)” (ALTHUSIUS 2003, 115).



dúvida, não parece suficiente, pois pela sua própria definição anterior, a “comunicação mútua, ou empreitada comum”, que é parte da política, da vida simbiótica, “envolve bens” (I,7).

O que ele chama de associação familiar — associação simples privada natural — corresponde na verdade à família camponesa, distinta da família do burgo. Basta verificar as características que lhe são conferidas: “cultivar campos, pastorear, arar, ceifar, plantar, podar e cumprir todas as outras obrigações da agricultura” (III,42). Neste sentido, o cuidado da terra é que não pertence à política, mas à mera subsistência. Diversamente, ver-se-á em seguida que o trabalho burguês receberá estatuto político. Estranha simbiose, em que prover alimentos não tem o mesmo valor moral<sup>24</sup> que forjar ferramentas, ou plantar e colher a fibra não tem o mesmo valor que tecê-la e comercializá-la.

[A] comunidade é melhor e mais feliz quando magistrados e cidadãos se esforçam juntos pelo bem-estar e satisfação das necessidades, não se esquecem de ninguém e não depreciam nada que possa ser proveitoso para a comunidade (I,22).

Isso só na aparência é um paraíso idílico. Subsiste, na prática e na teoria, forte hierarquia social, que irá se refletir na representação. A lei comum é a base da vida simbiótica e da equidade moral, ou seja, dar a cada um o que lhe é devido. É diferente da presunção da igualdade, que será essencial no contrato hobbesiano, mas para Althusius é geradora de caos: relembrando o resumo inicial, “[...] se todos fossem iguais e se cada qual quisesse dirigir os outros de acordo com sua própria vontade, a discórdia se implantaria facilmente e com ela viria a dissolução da sociedade” (I,37).

A lida do campônio remanesce em muitos aspectos como serviço devido ao senhor, conserva-se na servidão: portanto, seria pré-política, sem associação própria, sem representação. O espaço político do camponês é apenas aquele dado ao seu estamento.

O autor é extremamente metódico, um seguidor da lógica ramista. Os capítulos sucedem-se como se estivesse erguendo o Estado passo a passo, andar por andar. A associação privada é “chamada de primária [...] uma vez que sem essa primeira as demais não podem existir nem ter consistência” (II,2). A família — simples ou clânica — e a corporação são os módulos elementares dessa construção, não os indivíduos. Sendo um filósofo tão meticuloso nas delimitações, causa estranheza a

<sup>24</sup> “A lei comum [...], por sua própria natureza, é inspirada por Deus em todos os homens. [...] Ela é comumente conhecida como lei moral (*lex moralis*)”. (XXI,19) Ver também (XXI,40).

ambiguidade do parágrafo. Às vezes, a leitura indica que ele quer levar a *'polis'* ao interior do *'oikos'*. Noutras, que tenta preservar a privacidade do *'oikos'*, mas quer fazer dele a fração fundamental e fundadora do público. É como se Althusius quisesse abrir mão da ideia da situação dupla do pater-famílias, de um ser superior em casa mas igual na ágora, para fazer da associação familiar uma parte modelar e fundadora da sociedade de comunhão fraterna, em que todos são iguais em alguns aspectos e submissos em outros. Em três formulações pouquíssimo distintas, ele repete que as famílias são “canteiros para as sementes de toda a vida associativa privada e pública” (III,42)<sup>25</sup>.

Fica claro que o *paterfamilias* é o chefe da associação familiar, e que para isso não é necessária qualquer votação interna. Menos evidente é como se dá a interação política nessas associações familiares e sua efetiva representação. Dito de outra forma, falta alguma coisa para que tal associação não seja apenas dominação e o mesmo que excluir mulheres, crianças e também aqueles adultos sem renda própria — os dependentes do ‘chefe’ — da participação representativa. Neste caso, a associação familiar seria simplesmente o indivíduo que tem a força de mando e a ‘chave do cofre’, o chefe do *domus* — o *dominium* natural.

Após a família, Althusius discorre sobre o outro modo privado de associação — o cível, “que é um corpo organizado pela reunião de pessoas dispostas e desejosas por prestar serviço que seja de utilidade e necessidade comuns para a vida humana” (IV,1). O modelo visado é a corporação, a guilda, o *collegium*. É um tipo de associação criado em função do trabalho urbano, não tem caráter permanente, “é transitória, e pode ser descontinuada” (IV,2). Surge aqui outra hesitação, pois a associação é dita privada, mas parece totalmente voltada ao âmbito público, e não apenas para o benefício dos seus membros. É, novamente, o problema da passagem da esfera privada para a pública, da ‘sementeira’ política para um mercado não plenamente politizado. O discurso é aristotélico; as frases, uma transcrição de Bodin: o homem “perde [...] o título de *paterfamilias* [...] para mostrar-se como sócio e cidadão”, “deixa a família para entrar na cidade e tratar de assuntos públicos e não mais domésticos” (IV,3)<sup>26</sup>. Não se quer aqui forçar o

<sup>25</sup> No final desse mesmo parágrafo a frase reaparece abreviada. Ver também (II,14).

<sup>26</sup> “Or quand le chef de famille vient à sortir de la maison où il commande pour traiter et négocier avec les autres chefs de famille, de ce qui leur touche à tous en général, alors il dépouille le titre de maître, de chef, de seigneur, pour être compagnon, pair et associé avec les autres, laissant sa famille pour entrer en la cité, et les affaires domestiques pour traiter les publiques; et, au lieu du seigneur, il s'appelle citoyen [...]” [Livro I, 6] (BODIN 1993, 63).

pensamento de Althusius em categorias estranhas à época, como se ele tivesse que dizer o que é próprio da sociedade civil e o que pertence ao Estado.

O termo “privado” não indica a não politicidade dessas primeiras associações, mas, antes, a limitação da esfera da união, a sua particularidade ligada à escolha das pessoas e ao tipo particular de trabalho e interesses. As associações públicas, de fato, dizem respeito a todas as pessoas que se encontram no interior de um âmbito, seja cidadão ou provincial ou do reino como um todo (DUSO 2005, 82).

O particularismo percebido é outro, refere-se à escolha althusiana de fazer de toda relação uma associação, de toda associação um ente político representado, na tentativa de construir o Estado como agregação sucessiva de componentes básicos qualitativamente semelhantes, embora distintos quantitativamente pela expansão do seu escopo. Na base da organização não existem indivíduos, mas *associações primárias*, que são *associações privadas*. Neste sentido, a associação cível assemelha-se a uma solução *ad hoc* para incluir no processo representativo a burguesia organizada<sup>27</sup>, que de outra forma não se enquadraria na coexistente representação pelos estamentos. Repare-se que ninguém é ‘transitoriamente’ camponês, clérigo<sup>28</sup> ou nobre. Não existiam associações cíveis — dentro da definição althusiana — para estas classes. Menos ainda, supõe-se, Althusius projetava qualquer ideia de mobilidade social.

A associação cível seria, por assim dizer, o ‘estamento burguês’ encontrando um caminho de representação nas cidades, províncias e no

---

<sup>27</sup> No sistema de Althusius os estamentos da associação universal são ao mesmo tempo os representantes das subunidades territoriais, um fato que corresponde à composição da Dieta Imperial. Clero e Nobreza representam os territórios confiados a eles, e a burguesia é representada pela posição das cidades imperiais (HUEGLIN 1979, 33).

<sup>28</sup> Embora a discussão gire em torno da corporação, no final do capítulo sobre o *collegium* Althusius diz que “alguns desses *collegia* são eclesiásticos” e que também existem os colégios de “pessoas do campo” (IV,24). Novamente, trata-se de uma imprecisão no uso dos termos. Referindo-se a *associação particular cível* dissera que a mesma era chamada de *collegium*. Os *collegia* religiosos ou de camponeses são uma associação um tanto indefinida na teoria, e surgem *en passant* no final do capítulo quatro, numa rápida referência às ordens ou estamentos, subdivididos em *collegia* gerais maiores (*generalia majora collegia*) e *collegia* especiais menores (*specialia minora collegia*) (IV,30). É difícil imaginar as ordens ou estamentos como associações “transitórias” (IV,2), pelo menos até que a Revolução Francesa tente provar o contrário. Ademais, tampouco tais *minora* ou *majora collegia* encaixam-se na noção de instância primária.

reino. Se essa leitura é correta, há aqui outro traço original de Althusius. Uma vez que ele emprega somente dois blocos básicos em sua construção política — as associações simples privadas naturais ou cíveis, ou seja, a família e a corporação — então seu tratado pretende não apenas reduzir e regular o poder régio que Bodin tentara ampliar e tornar absoluto, como também passa a ser, em grande parte, uma forma de incluir a burguesia na estrutura do poder. Atribuir a soberania ao povo, sendo que para Althusius o povo não existe politicamente por meio de indivíduos, mas sim através das associações primárias — a massa de famílias basicamente pobres e as corporações onde a riqueza se concentrava — é, ainda que não de direito, de fato, dar a soberania à burguesia. Isso equivaleria a não mais ler em sentido figurado à passagem supracitada que foi transcrita de Bodin, mas interpretá-la literalmente, como migração: “deixa a família para entrar na cidade e tratar de assuntos públicos e não mais domésticos” (IV,3). Evidentemente, não se está imputando tal intenção a Althusius, senão indicando, com o abuso da literalidade, possíveis consequências da proeminência das corporações, em função da modularidade aparentemente incompleta da sua teoria.

Embora essa questão seja muito ampla e pareça fugir ao propósito do presente estudo, ela merece duas observações. A primeira foi feita acima e concluo aqui, esperando ter sublinhado quão atípico é valer-se da corporação como parte privilegiada na construção do Estado, dada a organização política até então dominante. Outros, como Hobbes, irão justamente opor-se à força crescente dessas organizações, por pensar que suas disputas pelo poder fragmentam o reino. Mais uma vez, é essencial atentar à reestruturação do poder nesse período de transição no qual, para retomar a metáfora tão cara a Althusius, germina a noção de representação política.

A segunda observação é mais extensa e complexa. Com ela pretendo apontar o que me parece ter ficado inadequado e conduzir à representação desbalanceada, incompleta. Ao fazer isto complemento a análise das dificuldades geradas pelo reposicionamento da associação provincial no sistema althusiano, conforme dito na resenha preliminar.

## 6. DE 1603 A 1614 - PROBLEMAS DA INCLUSÃO DA PROVÍNCIA

Quando alargou o sistema e criou um grau intermediário para a província, Althusius fez também uma alteração que desorganizou desde o princípio a lógica dessa estrutura, relativamente à maneira como a formulara na edição original de 1603. Não encontrei qualquer descrição ou referência a essa discrepância, por isso tentarei explicar no que ela consiste. Os dois esquemas gráficos foram incluídos nas páginas seguintes com o intuito de auxiliar na compreensão. Althusius refez a divisão inicial do sistema, entre associações ‘simples particulares’ e associações ‘mistas universais’<sup>29</sup>, como uma nova bipartição, entre associações ‘simples privadas’ e ‘mistas públicas’<sup>30</sup>.

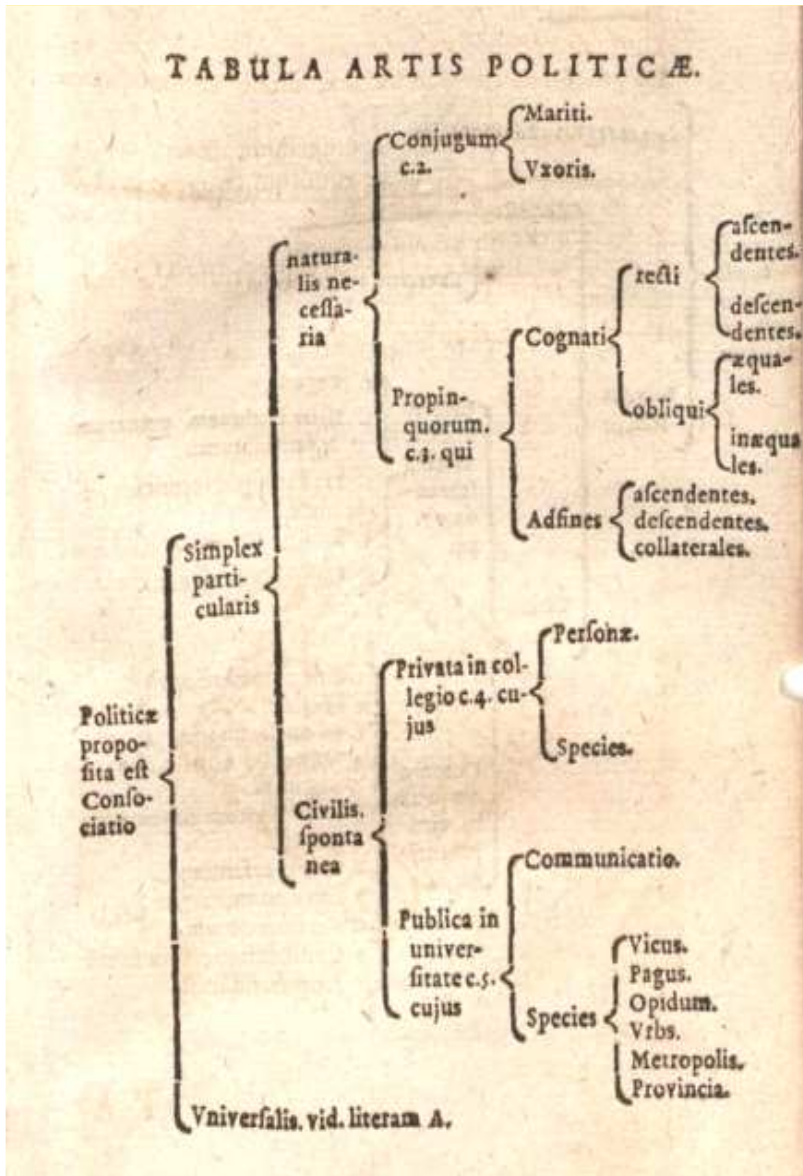
A primeira coisa a ser notada é a troca do qualificativo da associação simples de ‘particular’ para ‘privada’. Os dois termos não eram e continuarão não sendo sinônimos em seu texto, e sua mistura ocasional na obra aumentada suscita não poucas dificuldades. A causa deste embaralhamento, contudo, parece clara quando se compara a árvore de classificação da edição *princeps* com a da terceira versão, de 1614. No modelo original, ambos os termos ficavam na mesma ramificação, e ‘privado’ era subordinado a ‘particular’; no reformado, foram apartados.

Inicialmente, as províncias pertenciam à categoria dos demais tipos de cidade — *vicus, pagus, opidum, urbs, metropolis* e *provincia* — como pode ser visto no fac-símile da versão original. Ao acrescentar uma nova sub-repartição em sua classificação, especialmente para as províncias, Althusius resolveu também cortar o ramo que continha as cidades, tirando-o de um lado da árvore e enxertando-o no lado oposto. Isto não produz bons frutos. Não é um corte qualquer. Originalmente, as cidades (*publica in universitate*) eram uma associação cível espontânea, do mesmo modo que as corporações (*privata in collegio*).

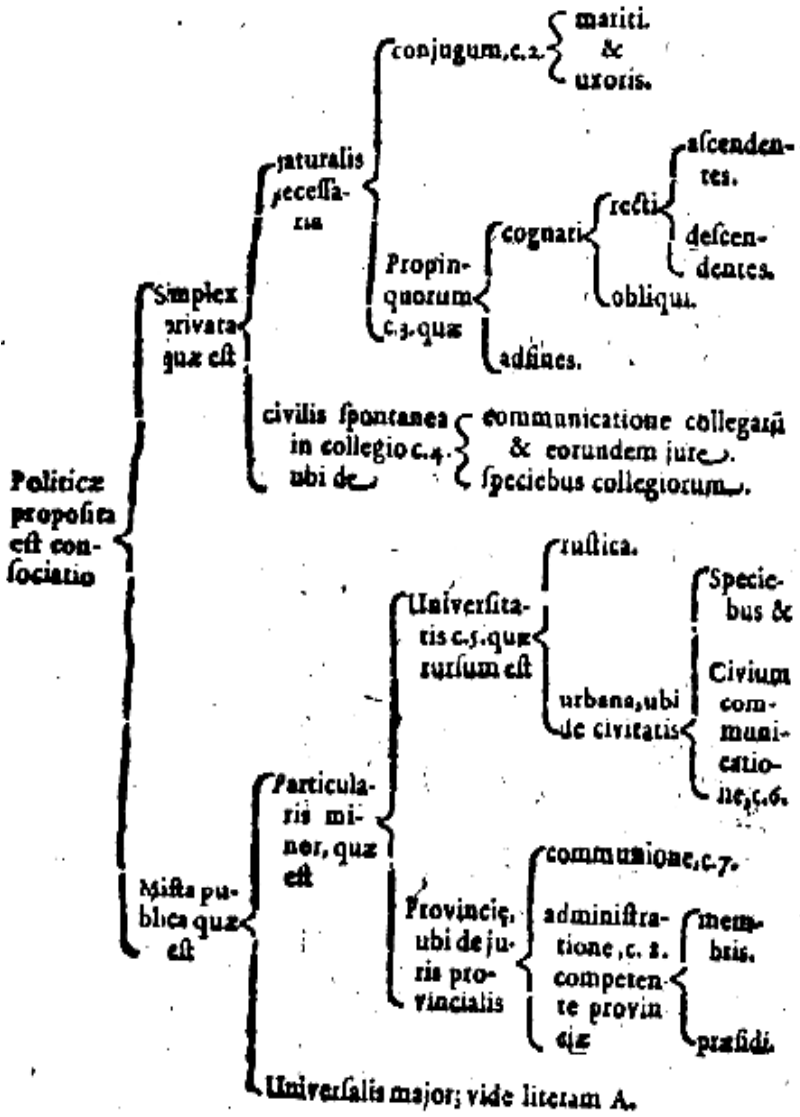
O termo ‘privado’, portanto, aplicava-se somente aos *collegia* profissionais. Após a mudança, continuará valendo para estes, mas agora incluirá as famílias. Em contrapartida, a denominação de ‘particular’, que a princípio definia famílias, *collegia* e cidades, isto é, o burgo, segmento representativo completo, tornar-se-á uma subdivisão

<sup>29</sup> “*Consociatio omnis est duplex. Una simplex, particularis: altera mista universalis.*” (ALTHUSIUS 1603, 8) (Os parágrafos nesta edição não são numerados.)

<sup>30</sup> “*Consociatio omnis est duplex: una simplex, privata: altera mista, publica.*” (ALTHUSIUS 1614, 13) (II,1)



*Tabula artis politicae* - Fac-símile da edição de 1603



das associações ‘mistas e públicas’, onde restarão contidas unicamente cidades e províncias. Vê-se a confusão formada, na medida em que Althusius jogou de um lado para o outro uma parte essencial do seu esquema, *sem proceder a todas as respectivas alterações no corpo do texto*, as quais seriam necessárias para recompor a coerência. Daí o impróprio intercâmbio de particular e privado em alguns capítulos.

Não posso estender-me aqui documentando todos estes problemas, ainda que eles se relacionem diretamente com os fundamentos da representação althusiana. Tal exegese obrigaria a um desvio excessivo do tema em estudo. Porém, para uma teoria conhecida por ter um modelo representativo construído de baixo para cima, é sim pertinente perguntar quais são, ou deveriam ser, afinal, as *associações primárias* do sistema. Esclarecer tal questão poderia eliminar algumas das incongruências anteriormente percebidas, como a influência aparentemente excessiva das guildas no conjunto.

Neste sentido, há três parágrafos exemplares logo no segundo capítulo *sobre a família*, os quais só fazem realmente sentido ante o esquema de 1603. Releia-se, comparando os diagramas:

A associação simples e privada [...] pode ser, apropriadamente, *chamada de primária*<sup>31</sup>, e todas as outras derivadas dela, uma vez que sem essa primeira as demais não podem existir nem ter consistência (II,2)<sup>32</sup>.

E continua:

As causas eficientes dessa associação e simbiose *simples e privada* são os homens que pactuam entre eles a comunicação [...] para a existência na vida *privada*. Assim, emergem a união e a sociedade, *particular e privada*, entre os convencionais [...] E uma associação dessas, por ser *menor do que uma pública e universal*, envolve também comunicação, suporte e assistência menos amplos (II,3). [Os grifos aqui e acima são meus.]

<sup>31</sup> Não localizei expressão similar — “*Talis consociatio merito prima vocare potest, & reliquae omnes ab hac ortae*” (ALTHUSIUS 1614, 13) — na edição de 1603. Mas penso que a ideia dos componentes básicos estava presente — “*Membra hujus corporis voco, non singulos homines, prout in particulari consociatione, sed familias, collegia, opida & civitates plures [...]*” (ALTHUSIUS 1603, 55). Indico à frente outros indícios dessa primazia na versão de 1614.

<sup>32</sup> A tradução brasileira troca “e” por “ou” (II,1). O correto é “simples e privada”. “Every association is either simple and private [...]” (ALTHUSIUS 1995, 55). “*Consociatio omnis est duplex: una simplex, privata: altera mista, publica*” (ALTHUSIUS 1614, 13).



Althusius complementa tais afirmações esclarecendo como se dividem as associações primárias, que originam as demais: “Existem dois tipos de associação simples e privada. A primeira é natural e a segunda é cível” (II,13-14).

No esquema de 1614 não pode haver uma associação que seja ao mesmo tempo *particular* e *privada*, só no de 1603. Numa leitura rápida, a passagem dá margem a duas interpretações. Apenas uma é de fato plausível no contexto. Equivocamente, o trecho significaria que a partir das associações simples e privadas chega-se a *quase toda a sociedade* — à junção do segmento privado com o particular — sem alcançar a integração completa, a união no reino. Isto é insensato. Seria imaginar que Althusius tenta reagrupar justo aquilo que desmembrou. Por este modo de compreender, a conjunção teria uma função aditiva, e não enumerativa das características de um ramo principal da divisão das associações, como manda a lógica ramista. A interpretação que preserva a coerência é de que houve um descuido, um reparo inconsistente no texto original. Onde antes constava “*particularis & singularis*” (ALTHUSIUS 1603, 8) deveria agora aparecer *privata & singularis*. Sem dúvida, isto é uma explicação especulativa. De qualquer forma, tal ponto é secundário à minha análise.

Há outro deslize similar na sentença seguinte, introduzida após 1603: “E uma associação dessas, por ser menor do que uma pública e universal [...]”. Ora, isso continua incluindo as cidades e as províncias, mesmo estas tendo sido transformadas em associações públicas particulares e menores. Aqui o lapso é indiscutível, pois o parágrafo é sobre a “associação e simbiose simples e privada”.

Com a alteração efetuada na nova versão, pela qual cessaram de ser cíveis as associações públicas menores, menores “*do que uma pública e universal*” — os variados tipos de cidades formados *espontaneamente* — deixam de ser a base do reino. As famílias e clãs perdem seu espaço político de representação, ou só o encontram através dos *collegia* profissionais, que se tornam de fato as únicas associações primárias representadas.

Althusius tirou as cidades da chave da associação cível espontânea, mas esqueceu outros resquícios no texto em que antes incluía as mesmas nessa divisão:

De fato, quando a raça humana começou a aumentar nos períodos iniciais do mundo e, conquanto a família se encontrasse dispersa — de vez que não mais se podia esperar que todos

coabitassem num só lugar e constituíssem, na prática, uma só família —, a necessidade levou diversos e separados domicílios, *aldeias e vilas a se unirem e, finalmente, a tentarem criar fortalezas e cidades em diferentes locais* [...]. Num certo sentido, *ele deixa a família para entrar na cidade e tratar de assuntos públicos e não mais domésticos* (IV,3).

Agora, sim, reposta no contexto original<sup>33</sup>, a citação de Bodin faz pleno sentido, e não é necessário apelar a nenhuma literalidade abusiva, nem supor que Althusius montou um cenário para privilegiar as corporações. Quanto mais não fosse, a própria etimologia do adjetivo ‘*civilis*’ que define essas associações conduz a pensar nas cidades.

Mais importante, era somente depois do supracitado parágrafo — *exata e imediatamente depois* — que Althusius subdividia a associação cível, conforme segue: “*Civilis ejusmodi consociatio rursum in duas species abit. Est enim vel privata, vel publica.*” (ALTHUSIUS 1603, 29). Tal sequência era de capital importância para a lógica da representação, bem como para a compreensão de partes posteriores de *Política*. A supressão da frase modifica a concepção quanto às associações primárias, além de fazer com que certas asserções posteriores deem a impressão de não se sustentarem em ideias anteriores. Não que tais trechos sucessivos sejam incompreensíveis, apenas parecem deslocados, surgindo pela primeira vez fora do lugar lógico em que deveriam ter sido apresentados. Veja-se, por exemplo:

Os membros de uma comunidade local são as diversas associações privadas de famílias<sup>34</sup> e *collegia*, não os membros individuais das associações privadas. Essas pessoas, aqui, não são cônjuges, parentes afins ou colegas, são cidadãos da mesma comunidade, pelo fato de se unirem (V,10).

<sup>33</sup> “[...] *Nam crescente hominum primorum familia, omnes fimul cohabitare non poterant sub una familia & uno in loco. Ideo necessitas coëgit pagos, vicos, oppida, civitates & habitationes alibi quaerere. [...] vid. Bodin. de Repub. lib.I.c.6*” (ALTHUSIUS 1603, 29). Althusius provavelmente remete à seguinte passagem “[...] et les Latins du mot civitas, pro urbe, oppido, et jure, parece que le général, qui est la cité, comprend le particulier, qui est la ville [...] Mais le mot de civilis, que nous appelons civil, n’était pas reçu des anciens Latins pro urbano. Et pour montrer que la différence ne gît pas en paroles simplement, il se peut faire que la ville sera bien bâtie et murée” (BODIN 1993, 66).

<sup>34</sup> “The members of a community are private and diverse associations of families and collegia [...]” (ALTHUSIUS 1995, 64). “*Membra universitatis sunt privatae diversae que consociationes conjugum, familiarum & collegiorum [...]*” (ALTHUSIUS 1614, 61).

De onde surgiram as *associações privadas de famílias*? Isto é só um problema de tradução, ou de interpretação? Penso que não é algo tão simples, que houve uma quebra na estrutura. Justifico minha posição rerepresentando de outra forma a questão patenteada pela concatenação original dos parágrafos de 1603, conforme acima referidos, de modo mais contundente.

Era somente depois que o *paterfamilias* “[deixava] a família para entrar na cidade e tratar de assuntos públicos” que ele se tornava cidadão, pois entrava para a associação cível, a qual poderia então ser uma associação privada ou pública — um *collegium* privado ou um *collegium* da comunidade. *Collegium* da comunidade é outra noção que desponta extemporaneamente, sem ter sido antes descrita, próximo ao final do quinto capítulo:

Em outras cidades, todavia, a eleição completa é prerrogativa do *collegium* da comunidade ou das guildas de artesãos (*collegia artificum*), ou a função é prerrogativa de cada *collegium* da cidade, em termos individuais (V,60)<sup>35</sup>.

Ora, um *collegium* da comunidade era uma associação *particular* de famílias. Torna-se privado com a mudança de terminologia, em 1614. Persiste, contudo, o problema de Althusius afirmar que a associação cível, sendo espontânea e meramente voluntária, pode ser desfeita:

Essa sociedade, por sua natureza, é transitória e pode ser descontinuada. Ela não precisa necessariamente durar tanto quanto a vida de um homem, mas pode ser dissolvida [...] pelo acordo mútuo daqueles que se reuniram, por mais que tenha sido útil e necessária à vida social em outra ocasião (IV,2).

Não faria sentido pensar em uma cidade que pudesse desaparecer voluntariamente: “Ela não pode ser considerada morta enquanto sobreviver uma pessoa, nem se altera com mudanças individuais já que se perpetua com a sucessão de outras” (V,2). Seria como se a vontade que uniu a todos no burgo subitamente fosse convertida em repulsão. Mais uma vez, este obstáculo ocorre apenas na obra expandida, que mudou o *status* das províncias. Na *princeps*, a questão da duração não é

---

<sup>35</sup> “*In quibusdam vero civitatibus absoluta electio est penes collegium universitatis, vel collegia artificum, vel penes certos quosdam a singulis civitatis collegiis ad hunc actum deputatos*” (ALTHUSIUS 1614, 74).

atributo genérico das associações cívicas, apenas seu caráter espontâneo é geral:

*Species particularis illius simplicis consociationis sunt duae. Est enim alia naturalis necessaria: alia civilis spontanea.* Pet.Gregor. lib.19.de Repub. Bodin, lib.I. de Rep.c.1.&c.2. (ALTHUSIUS 1603, 11)

A característica de transitoriedade só aparecia ao tratar propriamente das corporações<sup>36</sup>, que eram associações *privadas*. Não se aplicava às cidades, que eram o outro componente da subdivisão, o ramo público. De acordo com a classificação inicial, perfeitamente ilustrada no diagrama de 1603, as associações agora denominadas públicas menores — quer dizer, as cidades — eram associações simples primárias, o que realmente permitiria conceber a representação não só das corporações, mas também das famílias — ou seja, dos interesses privados e dos públicos, respectivamente, desde a base da estrutura social, *visto que indivíduos não são representados, apenas grupos*.

Novamente, tendo em mente que a associação cível era bipartida, e consultando os dois quadros sinópticos, note-se como principia o capítulo sobre a cidade: “Terminada a apresentação da associação cível e privada, iniciamos agora a da associação pública” (V,1). Se Althusius tivesse corrigido o texto, para realmente mudar de um ramo principal para outro, diria: “Terminada a apresentação da associação *simples e privada*, iniciamos agora a associação *mista e pública*”, para então decompô-la, e tratar da associação *particular e menor* e, aí sim, falar da cidade. É o seu método, como se pode ver na primeira edição: “*Hactenus de particulari simplici consociatione, sequitur nunc de mista universali.*” (ALTHUSIUS 1603, 54) E também em 1610 e 1614, após a explanação acerca da província: “*Hactenus de publica, particulari & minore consociatione: sequitur nunc de universali, publica & majore.*” (ALTHUSIUS 1614, 167)<sup>37</sup>

Agora, compare-se o texto original de 1603, onde após a frase inicial —“*Hactenus de consociatione civili privata, sequitur de publica*” — ele escreve imediatamente: “*Haec est, qua universitas ad politeuma*

<sup>36</sup> “*Haec societas natura sua dividua est, & temporalis, quae non simul cum vita hominis durat, sed salva honestate & bona gratia dissolvi potest mutuo dissensu contrahentium, quam vis alias etiam necessaria & utilis in vita sociali*” (ALTHUSIUS 1603, 29).

<sup>37</sup> Na edição de 1610 há pequena variação na grafia e pontuação: “*Hactenus de publica particulari minore consociatione. Sequitur nunc de universali publica maiori*” (ALTHUSIUS 1610, 114). A tradução brasileira diz erradamente “associações privadas” (IX,1), em vez de *particulares*.

*constituendum consociatur. Per excellentiam politica consociatio dicitur.*” (ALTHUSIUS 1603, 36) Em vez disto, na versão de 1614, é feito um enxerto para tentar remendar o texto. Acontece que o reparo revela-se apressado, é inconsistente, tanto que obriga o tradutor a criar uma explicação *ad hoc*, e insuficiente. Carney faz duas notas nas quais tenta explicar porque *universitas*, em menos de vinte linhas, significa coisas distintas e incompatíveis: primeiro é “um nome genérico que abrange a comunidade, a província e a cidade”; na nota seguinte, “é uma cidade na sua expressão associativa mais ampla, distinta da província [...] e da comunidade [...]” (ALTHUSIUS 1995, 64). A solução não é convincente.

Althusius pensara inicialmente nas cidades como associações primárias, essenciais à forma como ele estrutura de baixo para cima a representação. Note-se o relevo dado à cidade — “um corpo associado ou associação política por excelência” (V,2). A comunidade universal, república ou reino, em Althusius, é fundada nesses corpos associados. Assim também estava e continua organizado o sistema representativo.

Outros exemplos poderiam ser apontados, mas penso ter indicado as principais dificuldades. Encerro esta digressão sobre o desequilíbrio da base representativa esperando que ela sirva como uma ressalva que não deve ser esquecida quando se questionarem certas inconsistências<sup>38</sup> na fundamentação teórica da estrutura política. A presença da família como um dos pilares da representação foi grandemente prejudicada pelas alterações aplicadas à primeira edição de *Política*. Retorno agora ao pressuposto convencional de que a família está representada desde o princípio e constitui-se num dos dois elementos primordiais que sustentam o sistema representativo althusiano. Para poder prosseguir apresentando a proposta althusiana deve-se supor que a representação da família funciona adequadamente no plano desta teoria. Foi dito no início dessa elucidação que o enxerto althusiano não produzia bons frutos. Talvez o pior seja que o mesmo não permite que a representação se

---

<sup>38</sup> Uma incoerência relacionada com essa falha estrutural é apontada logo no início do excelente ensaio de Hasso Hofmann sobre Althusius, quando ainda está sumariando *Política*. Falando das “corporações de profissionais”, ele critica o *status* confuso dessas: “[...] os pais saem de casa [...] para tratar de questões não vinculadas ao lar nem aos assuntos privados [sic] (que serão consequentemente assuntos públicos) (IV,3). Apesar disso, Althusius as inclui [...] entre as associações privadas”. Seu texto tem outras críticas a essa confusão. Fica a impressão de que Hofmann não extraiu as devidas consequências do problema que ele em tão poucas palavras resumiu ao final da sexta nota de rodapé: “Os esquemas [gráficos relacionados à dialética ramfística] aplicados a *Política* são então algo mais que apenas ajudas orientadoras” (HOFMANN 2004, 3).

estabeleça correta e equilibradamente. Ramo que nasce torto cresce torto. De qualquer forma, a partir daqui continuarei trabalhando apenas com a edição de 1614, pois é a tradicionalmente empregada, mesmo porque as alterações foram efetuadas pelo próprio Althusius.

## 7. A PARTIR DE 1614 - A EDIÇÃO ADAPTADA

Retornando aos princípios da representação, um traço distintivo da construção althusiana é a sua modularidade, no sentido de ser um modelo funcional adaptável a diferentes tamanhos de associação. O processo de funcionamento estabelecido para as menores unidades é reproduzido em cada etapa de expansão da comunhão simbiótica. De modo geral, esse procedimento deveria aplicar-se também à escolha dos representantes: um determinado nível da união associativa forneceria seus delegados para o que lhe é imediatamente superior, o qual por sua vez faria o mesmo. Isso não acontece e origina, como se verá, ampliando comentários anteriores, duras críticas a Althusius.

Entretanto, da lógica modular decorre a necessidade de serem cabalmente identificadas as associações primárias. Quem não for representado no começo não o será posteriormente. Afora esta grave restrição, observe-se que as corporações são um caso exemplar na exposição althusiana. Apesar de ainda ser concebida como associação privada, é nos *collegia* que Althusius esboça o modelo de representação e deliberação que se repetirá na arena pública. Muitas das regras estabelecidas a partir do funcionamento das corporações vigorarão até para o conselho superior do Estado, composto pelos éforos.

[A] associação cível é aquela na qual três ou mais homens do mesmo negócio, ou com a mesma instrução ou profissão, se unem com o objetivo de ter coisas comuns, tais como deveres, modos de vida ou atividades que professam. Tal associação é chamada de *collegium* [...] (IV,4).

Os membros de um mesmo colégio são chamados de colegas: “a comunicação entre os colegas é a atividade pela qual um indivíduo ajuda outro e, assim, colabora com o plano de vida social estabelecido nos pactos conveniados” (IV,8). Althusius enumera outra vez os componentes da “empreitada comum”, isto é, que esta “comunicação contempla bens, serviços, direitos”, aos quais acrescenta a “benevolência mútua” (IV,8).

O direito comum (*jus commune*) do *collegium* ou colegas, normalmente descrito nos livros comunitários, ou é [recebido e mantido] por consentimento comum dos colegas ou a eles concedido [e garantido] por privilégio especial do magistrado superior (IV,17)<sup>39</sup>.

Sem levar em conta a inexatidão terminológica<sup>40</sup>, é no direito que rege a associação cível que se manifestam os primeiros processos de eleição, representação e limitação do poder:

Aquele entre os colegas que é o superior [...] é chamado líder do *collegium*, reitor e diretor dos bens e das funções comuns. Ele é *eleito por consenso* dos colegas e provido de poder administrativo sobre os bens e funções pertinentes ao *collegium*. Por esse motivo, exerce o poder de coerção sobre os colegas, individualmente, mas *não sobre o grupo em si*. Por conseguinte, o presidente de um *collegium* é *superior a cada um de seus colegas*, porém *inferior a eles unidos*, ou ao *collegium* que preside e a cujos desejos está obrigado a submeter-se (IV,7). [Os grifos são meus.]

O preceito que regula a liderança corresponde à máxima *rex singulis major, universis minor*. A regra, inadequada à família — que se constitui como uma sociedade natural de desiguais — é apresentada como princípio regimental da associação cível, embora esta seja por definição<sup>41</sup> uma sociedade particular, e não pública. Para Althusius o que importa é que ela é totalmente política, já não tem quaisquer vínculos com as funções da administração doméstica. De fato, a regra é apresentada antes mesmo que ele se ocupe das “convenções e leis (*pacta et leges*) dos colegas [que] são descritas nos livros corporativos” (IV,8), as quais envolvem a comunicação de direitos e a discussão dos estatutos corporativos. Assim, afigura-se intencional que a norma *singulis major*,

<sup>39</sup> A versão em português foi corrigida, as partes alteradas são indicadas pelos colchetes.

<sup>40</sup> Frederick Carney aponta uma imprecisão, explicando em nota que Althusius aqui “considera direito comum ou lei (*jus commune*) como sendo o direito ou a lei de fundação (*jus proprium*) de uma associação particular” (IV,17). Obviamente, ao efetuar a correção também Carney faz confusão, pois deveria ter dito *associação privada*. Há um problema adicional nas definições. Às vezes, além dos tipos de associação, Althusius fala em espécies de associação, caso em que surge o termo *consociationes peculiares*, vertido para o inglês e o português como *associações particulares*. Ver, por exemplo: (I, 19).

<sup>41</sup> Tenha-se sempre em mente que passei a seguir o texto de 1614, exceto se houver referência em contrário.

*universis minor* seja descrita antecipadamente, até porque na exposição destes direitos e leis Althusius insere uma ressalva:

No que tange à administração de suas coisas, ao ofício, profissão ou seus negócios privados, os colegas podem estabelecer estatutos entre si, porém sua jurisdição não pode prejudicar a pública, nem estender-se àquilo que é por lei proibido (IV,16).

Parece razoável pensar ser proposital que a limitação do poder do líder frente à coletividade seja descrito antes da explanação do direito corporativo, ainda mais sabendo que tal princípio valerá também para todas as associações públicas. Esta é uma das três situações especialmente importantes em que o procedimento que rege a corporação é paradigmático para as instâncias superiores.

As outras duas disposições modelares referem-se à interpretação restritiva da regra e do poder da maioria — sua aplicação usual e uma limitação um tanto invulgar do seu escopo:

A maioria dos colegas congregados vence a minoria pelo voto nas matérias comuns a todos, desde que considerados universalmente, e não no que tange aos interesses separados de colegas, fora da fraternidade corporativa. Portanto, naquelas matérias que têm que ser votadas necessariamente pelo *collegium*, a maioria é, por certo, suficiente [...]. A razão é que aquilo que é comum não é motivo só de minha preocupação individual (...). Todavia, naqueles assuntos comuns a todos, um a um, ou relacionados a colegas em separado, a maioria não prevalece. Nesse caso, “o que é do interesse de todos também deve ser aprovado por todos”. Até mesmo uma pessoa tem capacidade de objeção. A razão é que aquilo que é comum a todos é também motivo de preocupação individual. Naquelas matérias que são simplesmente voluntárias, nada deve ser feito, a menos que todos consentam, não separadamente e em ocasiões diferentes, mas corporativa e unanimemente (IV,18-20).

A extensa citação é motivada por praticamente resumir, quanto ao principal, a visão que Althusius tem da política como associação. As pessoas unem-se em associações para tratar de determinadas questões, não é uma entrega total, incondicional, como a hobbesiana. Conservam-



-se como privados, além da vida e da segurança física, a honra, a reputação e os bens externos (XXXVII,99).

Na representação em níveis superiores, são associações públicas que formam outras associações maiores, até a alçada suprema, na qual as províncias compõem o reino. Contudo, a regra original sobre o poder e a prerrogativa da maioria mantém-se inalterada, pois aquilo que não foi incluído ou omitido no nível basilar, i.e., na associação primária, não pode posteriormente ser imposto ou tirado dos membros por deliberação de assembleias “derivadas dela” (II,2). Conceder um procedimento distinto a qualquer uma das assembleias formadas a partir das instâncias inferiores seria aí introduzir a usurpação ou a transferência indevida da soberania que reside no povo. Evidentemente, as leis devem ser cumpridas, Althusius não tem em mente a desobediência ao governo *à la* Thoreau. E, todavia, há possibilidades de resistência. “Até mesmo uma pessoa tem capacidade de objeção”.

Recapitulo resumidamente as três regras procedimentais supramencionadas, visto as mesmas serem elementos inerentes à forma como se dá a representação althusiana: (I) o líder é superior a cada membro, mas inferior a todos unidos; (II) matérias pertinentes à associação (necessárias e comuns) são decididas pelo voto da maioria; (III) matérias relativas aos membros (voluntárias e reservadas) requerem unanimidade.

A partir do quinto capítulo, imediatamente após a descrição do *collegium*, é apresentado o primeiro tipo de associação pública, a cidade. Posteriormente, Althusius analisa associações públicas mais complexas: a província e o reino ou associação universal. Discute os estamentos, a administração eclesiástica e secular, e a função dos éforos — que formam o conselho superior da comunidade e correspondem aos príncipes eleitores do Sacro Império Romano-Germânico. Discorre ainda sobre a soberania, o sumo magistrado (rei, imperador,...) e, bastante interessante, em que casos se configura a tirania e é permitido reagir. Não irei me aprofundar no exame desta parte da obra, pois no que tange às associações e à representação quase tudo é uma repetida ampliação da estrutura básica acima estudada. Por outro lado, muitos assuntos não são relevantes para a temática da representação. Por isso, prosseguirei de maneira mais seletiva, buscando registrar os trechos efetivamente concernentes.

## 8. AS TRÊS REGRAS PROCEDIMENTAIS DE ALTHUSIUS

Antes de alterar o foco das questões contratuais para as representativas em sentido mais estrito, vale a pena fazer uma breve incursão por esses capítulos adicionais de *Política*, para ilustrar o reaparecimento constante da tríade de regras procedimentais.

Debatendo o processo de votação na primeira forma de associação pública, a cidade, Althusius sustenta que “se a gravidade da matéria assim demandar”, e se o líder (presidente, magistrado,...) “considerar que a maioria decidiu erradamente [...] pode determinar que a maioria examine e pondere sobre os votos da minoria dissidente”. Com isso, busca-se reduzir as divergências e favorecer a deliberação consensual, esperando “que a minoria dissidente se submeta à decisão”. Entretanto, este modo de proceder só vale “para aquelas matérias que envolvem as pessoas como um grupo” (V,64).

Por outro lado, um consenso de maioria não é suficiente naquelas matérias que sejam feitas por todos, como indivíduos. Nesses casos, o desejo de cada indivíduo tem que ser expresso e pode ser mesmo declarado em diferentes ocasiões e lugares. O que toca a cada um tem que ser também aprovado por cada um (V,64).

“Os membros da província são suas ordens e estados [...], ou *collegia* maiores” (VIII,2). “A ordem ou estado provincial pode ser sagrada e eclesiástica ou secular e cível” (VIII,4). Na continuação, surge um parágrafo bem sugestivo do esforço para acomodar a burguesia na representação e, em poucas linhas, Althusius transforma uma divisão dupla em tripla:

Essa ordem secular e política é dupla. Ela inclui a nobreza (*ordo nobilitatis*) e os plebeus (*ordo plebeius*), sendo que esses últimos são os habitantes das cidades e das vilas do interior. *Portanto, existem três estados seculares: a nobreza (status nobilitatis), a burguesia (status civitatum) e os camponeses (status agrariorum) (VIII,40). [O grifo é meu.]*

Essa questão já foi vista anteriormente, não é o caso de retomá-la, pois não é o centro desse estudo. As ordens aqui interessam porque são elas que participam da assembleia provincial. O que chamei de regras procedimentais continua vigendo:

O poder de decidir [...] pertence a todas as ordens coletivamente, e não a cada uma delas, e ele é próprio de um *collegium* que se reúne como um todo e não em *collegia* separados de ordens individuais. [...] Quando, todavia, existem votos, opiniões e julgamentos diferentes de colegas ou ordens presentes, as decisões podem ser feitas de acordo com os julgamentos mais numerosos ou da maior parte, naquilo que for concernente a todas as ordens juntas, mas não no que interessar às ordens separadamente (VIII,68-70).

A união das diversas províncias e cidades livres resulta na associação universal:

É um corpo político no sentido mais completo, um império, reino, comunidade, e o povo fica unido num só organismo *pele acordo de muitas associações e corpos particulares simbióticos*, sob um só direito. [O] reino é propriedade do povo, e a administração cabe ao rei (IX,3-4). [O grifo é meu.]

Examinando as características do poder soberano, Althusius polemiza abertamente com Bodin, e sentencia: “um poder supremo que se coloca acima de todas as leis é tirânico” (IX,20). Nisso ele mantém a coerência com as regras que vigoram nas alçadas inferiores:

Não se pode negar que o maior é o que constitui o outro, é imortal em sua fundação, e esse poder é o povo. [...] O rei representa o povo e não ao contrário [...]. *E o poder e a força de muitos são maiores que os de uma pessoa* (IX,24). [O grifo é meu.]

Althusius prossegue discorrendo sobre a “comunhão secular e política no reino universal”, ou seja, “as questões públicas da comunidade” (X,1). Tais assuntos são apreciados nos “conselhos ecumênicos gerais do reino”, ou “assembleias gerais de toda a associação universal, reino ou república [...]” (XVII,55). Mais uma vez, ressurge o procedimento:

Todas as questões públicas de relevância são a eles encaminhadas e, depois de exame e discussão por parte dos membros do reino, buscam-se decisões para elas. O direito de examinar, deliberar e chegar a conclusões é próprio dos membros individuais do reino ou comunidade. O

direito de decidir repousa, na verdade, no julgamento e no voto da maioria dos seus membros [... É] justo que aquilo que a todos toca seja tratado por todos. E o que requer as faculdades, os esforços, a ajuda e o entusiasmo de todos seja feito com o consentimento comum de todos (XVII,57-60).

Certamente, há pequenas variações e adaptações, por exemplo, quanto ao *quorum* para validar uma convocação ou o percentual de votos necessário para passar uma deliberação. O caso dos éforos é visivelmente uma acomodação às condições históricas vigentes. O imperador Carlos IV encontrara dificuldades em garantir a coroa. Por isso, editou a Bula Áurea, em 1356, estabelecendo os sete príncipes eleitores do império, e o critério de maioria simples para a votação. O édito teve longa vida — cerca de 400 anos. “O poder para administrar os direitos do reino tem origem na eleição desses ministros e na assunção dos cargos a eles confiados” (XVIII,25). Defendendo a soberania popular, Althusius parte da ideia de que “os éforos são constituídos pelos sufrágios de todo o povo” (XVIII,59); todavia, precisando ajustar sua teoria, transige:

Às vezes, até mesmo o príncipe, o magistrado supremo ou os *optimates* têm o poder para eleger um éforo, ou para substituir um que tenha falecido. Eles o fazem por favor e concessão do povo (XVIII,59).

Entretanto, mesmo aqui são preservados os procedimentos simbióticos. Os éforos reunidos formam um *collegium* de representantes do povo:

É, pois, o *collegium*, e não seus membros individuais, que representa a associação universal ou política. *Tal collegium tem maiores poder e autoridade do que o magistrado supremo [...]* (XVIII,62). O príncipe supremo liga-se por juramento à comunidade como um funcionário dela, e é inferior a essa comunidade ou reino como um todo (XVIII,74). [O grifo é meu.]

A continuidade das três regras que delimitam a atuação das associações nos diversos foros é uma característica da representação althusiana, interrompida somente pela introdução do nível provincial, no qual o sumo magistrado tem prerrogativas diferenciadas. Mas isto se deve muito mais a uma acomodação com a realidade do poder imperial

do que a um requisito teórico. A inconsistência é inegável. Porém, tal flexibilidade parcial pode até ser um mérito, visto que Althusius contorna a dificuldade sem precisar abrir mão da premissa *singulis major, universis minor*.

Althusius continua a repeti-la nos trechos finais de *Política*: “a autoridade e o poder de muitos são maiores que os de um, que foi constituído por esses mesmos muitos” (XXXIII,20). A partir da preeminência desses procedimentos compreende-se tanto o direito de secessão — a possibilidade de uma parte retirar-se da federação de associações — quanto o direito e o poder de resistência frente a um governante tirânico, prerrogativa que Hobbes irá negar.

Talvez tenha faltado dizer ao elogiar a originalidade de Althusius que, como pensador, ele é também um jurista compilador. Assim, por exemplo, ecoa Aristóteles: “O rei deve ter um poder tal que esteja acima de um ou mais indivíduos, mas não tão grande quanto o do povo” (Aristóteles, *Política*, 1286b). Independentemente da investigação das fontes, e do posicionamento muitas vezes alinhado com aqueles que Barclay chamou de monarcômacos, há uma teoria inovadora em Althusius. Ao mesmo tempo, o autor mantém o costume de fundar suas proposições nessas exaustivas compilações, na autoridade de autores e obras mais antigos. É uma fundamentação retórica com recursos clássicos, não são argumentos cuja validade impõe-se pelo puro exercício da razão. Esse será o intento declarado de Hobbes.

## 9. REPRESENTAÇÃO UNITÁRIA, DUALISTA, OU TRÍPLICE

É preciso agora analisar mais detidamente o desenvolvimento dos mecanismos representativos na concepção althusiana. O modo como a representação opera na cidade servirá de referência — “seu negócio comum é conduzido e administrado quase da mesma maneira que o do reino ou província” (VI, 16). Além disto, esta parte da teoria foi menos influenciada pelas dificuldades práticas enfrentadas por Althusius após assumir os negócios de Emden, as quais desencadearam o acréscimo dos capítulos sobre a organização provincial. De qualquer maneira, apesar de variações e concessões, o modelo repete-se nos níveis mais altos. O tema será rapidamente delineado; depois serão discutidas opiniões contrárias à visão que defendo de uma tríplice representação; e, na sequência, será retomado o exame textual mais detalhado. Por fim, serão

resenhadas as principais características do sistema althusiano de representação. Então, será visto também que, em pelo menos um sentido importante, cria-se um hiato no padrão representativo.

Deve-se ter em mente que o cuidado em tentar demonstrar a prevalência das regras procedimentais nas diversas instâncias do reino decorreu da importância das mesmas para o processo representativo. Esta conexão fica mais clara quando se sabe que para o direito simbiótico “a associação privada com frequência funciona como uma só pessoa e é reconhecida como se uma pessoa fosse [...]” (II,12).

A ideia de uma pessoa imaginária ou fictícia que representa interesses é anterior não só a Hobbes mas também a Althusius, como se percebe pelas fontes citadas em *Política*, entre as quais o próprio *Digesto*<sup>42</sup>. Na obra althusiana a expressão *persona repraesentata* é usada na descrição da cidade, o tipo mais simples de associação pública:

Nicolaus Losaeus a define como “reunião de vários corpos, cada um distinto do outro, sob um só nome especial”. É chamada de pessoa representada e responde coletivamente pelos homens, não individualmente. Em termos mais estritos, contudo, a comunidade local não é conhecida pela designação da pessoa, mas toma o lugar de uma pessoa quando legitimamente convocada e congregada (V,8-9).

Outra característica que Althusius liga à representação é a de autoridade por consentimento. Porém, recordando as regras insistentemente exemplificadas mais acima, tal autoridade é limitada, condicionada, e resulta de um pacto mútuo. Há um “poder prescrito para governar”, conferido pelo “poder ilimitado dos cidadãos” (V,24-25). Duso esclarece que tal acordo corresponde à “figura jurídica do contrato de mandato”, consoante o qual “[os] sujeitos contraentes desse pacto são dois e quem recebe o encargo do governo o faz dentro de leis fundamentais e de cláusulas precisas” (DUSO 2005, 86).

O superior é o prefeito da comunidade, nomeado com o consentimento dos cidadãos. Ele dirige os negócios da comunidade [...] exercendo autoridade (*jus*) sobre cada indivíduo, mas não sobre os cidadãos coletivamente. Um juramento

---

<sup>42</sup> Segundo Hofmann, “*persona repraesentata* [seria] um termo usual desde o século XIV [...]”. “*Persona repraesentata* não significa, então, ‘pessoa representada’ ou algo parecido, mas sim ‘pessoa simulada’ ou ‘pressuposta’” (HOFMANN 2004, 4). Interpretação semelhante é encontrada em Pitkin: “*persona non vera sed repraesentata*” (PITKIN 1972, 242).

de fidelidade a certos artigos pelos quais suas funções são limitadas é uma garantia para a comunidade que o nomeou. Dos cidadãos, por sua vez, [requer-se] um juramento de fidelidade e obediência a determinados artigos entendidos como atribuições do bom cidadão (V,22-23).

Além deste pacto que estabelece quem governa ou administra, existe um colégio senatorial, que “desempenha suas funções na forma de colegiado” (V,52), e é presidido por um líder ou cônsul. Deixando de lado as variações sobre o modo como é eleito ou criado este conselho superior, vale notar que ele é distinto do *collegium* da comunidade.

O senado é um *collegium* de sábios e honestos homens [... que,] quando legitimamente convocado, *representa todo o povo da cidade*. Ele não tem, no entanto, tanto poder, autoridade e jurisdição quanto a comunidade [...] (V,54-58).

Portanto, há uma tripla representação, a primeira mais importante que a segunda, e esta mais do que a terceira — respectivamente, o *collegium* da comunidade, o *collegium* senatorial e o prefeito, líder ou magistrado supremo. Tal ordenação é indubitável pelo menos quanto ao poder que cada alçada detém, até porque, teoricamente, a primeira elege a segunda, a qual elege a terceira.

Não é o que pensa Duso, que fala em “dupla representação”, citando Hasso Hofmann. Hofmann parece não considerar o papel do *collegium* da comunidade nos diversos níveis. Pode ser também que ele esteja enfocando a questão do ponto de vista de sua “proximidade com a realidade político-estatal” do final do medievo (HOFMANN 2004, 12), e não puramente a partir da filosofia althusiana. Hueglin, por seu turno, “percebe na política de Althusius uma única estrutura de representação” (DUSO 2005, 87).

Com isso voltamos à doutrina das associações, isto é, a teoria da cidade, da província e do reino. Aqui a representação, em torno da qual gira continuamente neste contexto o discurso, é sempre dupla. Porque se predica tanto de administradores monocráticos, isto é, de prefeitos, príncipes e reis, como de colégios senatoriais, estamentais e eforais, que representam o *populus* ou a *universitas*. Esse dualismo associa-se, por um lado, com o esquema Caput-Corpus da teoria medieval da associação, e, por outro, com a antítese estamental que realmente existia entre

governantes e estamentos provinciais. [...] A] unidade de uma associação constrói-se e apresenta-se sempre de dois modos: em resumo, por meio de uma cabeça dirigente e de uma assembleia de todos os membros mais relevantes (HOFMANN 2004, 12).

O assinalamento de uma dupla representação, como é feito por Hofmann, e com ele Duso, destaca na teoria althusiana os elementos que têm conexão com as estruturas reais do governo daquela época, vigentes principalmente no Sacro Império, mas característicos da sociedade estamental em geral. Da minha parte, embora situando historicamente o debate, tento investigar todos os dispositivos representacionais previstos, ainda que algum possa ser efetivamente inoperante, como em certos casos ocorreria com as assembleias da comunidade. Por outro lado, o próprio Hofmann reconhece as diferentes funções dos três níveis representativos: da assembleia do reino por meio dos estamentos, da atuação colegiada dos éforos e do governo do sumo magistrado ou imperador.

O titular dos direitos de majestade segue sendo, pois, a unidade da associação estatal, (XVIII 29), o *populus*, o *corpus*, a *consociatio universalis* — [...] os estamentos do reino (XIX 2). A eles, que representam absortivamente a identidade do povo, foram confiados estes direitos já desde o princípio e de um modo irrevogável. A transferência do seu exercício tem lugar através de um acordo — *contractu mandati* (XVIII 104), *pacto & contractu* (XIX 18) —, entre o magistrado supremo e os éforos, isto é, entre o príncipe e os estamentos do povo [...] (HOFMANN 2004, 21).

Nesta passagem, por exemplo, Hofmann visivelmente toma como sinônimas a participação dos éforos ou dos estamentos no pacto, visto que ambos representam o povo e poderiam ser parte legítima num pacto com o magistrado superior. Entretanto, ambas são completamente distintas para Althusius, têm funções diferentes e, embora representem o mesmo povo, fazem isto de modo diverso.

Parece-me que a noção de dupla representação salientada por Hofmann aplica-se ao fato de que a relação representativa ocorre sempre entre dois componentes, e nunca três. Ora são os estamentos frente aos éforos, ora o colégio de éforos diante do imperador ou, ainda, os estamentos com o imperador. Isto é condizente com o texto de



Althusius, as três representações não atuam simultaneamente: o senado da cidade serve para facilitar a gestão da cidade, é um tipo de representação ‘sintética’, que substitui ou representa a assembleia mais ampla — “foi a própria necessidade que levou o cuidado com a comunidade para o senado” (XVIII,10). Porém, conforme indicado mais acima, este tem menos poder que aquela reunida. Além disto, há casos em que a votação do *collegium* senatorial é substituída pela da assembleia maior:

Algumas vezes, nas questões mais graves, os votos de cada *collegium* da comunidade local ou cidade são usados, ou o dos clãs e grupos individuais nos quais a cidade é dividida. Eles são então reunidos pelo colégio senatorial (V, 61).

Da mesma maneira, existem situações em que não são os éforos que representam a todos, e é melhor convocar uma “assembleia universal e ecumênica”, porque assim “o povo não se sente excluído do cuidado e da administração da comunidade” (XXXIII,5,30).

As pessoas que estabelecem uma assembleia e se reúnem em conselho são de duas classes, a saber, o administrador supremo ou magistrado do reino e todos os representantes do reino [— os estados e ordens] (XXXIII,4).

Segundo observação precedente, Hueglin defende a unidade da representação em Althusius. De saída, seu comentário é esclarecedor sobre a posição dual, pois aquilo que Hofmann chama de dupla representação para ele tem o caráter de dupla administração:

Em cada nível de associação, mas especialmente naquele do reino, há dois tipos de administradores, um corpo coletivo composto de representantes dos membros associados, e um prefeito, normalmente a ser eleito por eles. [...] Ambos são chamados de representantes do povo [...] (HUEGLIN 1979, 35).

Na continuação de sua análise, Hueglin comenta que a presença de concessões para adequar a teoria à realidade, em especial a sempre sublinhada inconsistência provocada com a inclusão das províncias no sistema althusiano, poderia dar a impressão de que, “ao menos à primeira vista, [...] há muito pouco espaço deixado para a representação popular”. Hueglin desmonta essa impressão rapidamente. Primeiro, afirmando que por mais adaptada à “realidade política de seu tempo” que seja a teoria, de qualquer forma ela estabelece que “o magistrado

supremo é eleito pelos éforos”, sendo estes “eleitos e constituídos pelo consentimento de todo o povo” (HUEGLIN 1979, 36).

Segundo, e mais importante, como a comunidade universal é constituída como uma associação de associações, com seu fundamento na base real da sociedade, encontra-se em cada uma das suas células um corpo coletivo de membros associados que coletivamente prevalecem sobre sua cabeça administrativa [...] (HUEGLIN 1979, 36).

Notável inversão: a cabeça não vai aonde o corpo não quer. Pois, continua Hueglin, não importa que o imperador possa indicar seus prepostos, já que “sua administração é de todo modo limitada pelo consentimento dos estados provinciais, e o mesmo se aplica à relação entre o magistrado supremo e os éforos” (HUEGLIN 1979, 36).

Em terceiro lugar, destaca-se o fato de Althusius não tratar de um Estado na acepção moderna do termo, com autoridade centralizada. Isso permite pensar a representação do povo no governo de jeito diverso. Apoiado na proposição althusiana de que “quanto menor o poder daqueles que mandam, mais duradouro e estável é e se mantém o reino” (XVIII,31), Hueglin relembra que desde as associações iniciais não há uma entrega total ou irrevogável de direitos. No mesmo capítulo sobre os éforos, Althusius dissera pouco antes:

Com efeito, por maiores que sejam o império e o direito outorgados, eles sempre serão menores que os reservados pelo concedente para si mesmo. [...] Tais governantes não detêm, absolutamente, a propriedade desses direitos, que permanecem sob o controle do corpo político da associação (XVIII,26-29).

O ponto que Hueglin está enfatizando, embora não o diga explicitamente desde o começo, é que determinadas concepções são inadequadas para compreender a representação althusiana. Não se pode pretender lançar mão das exigências que cercam o conceito moderno de representação para simplesmente dizer que não há representação do povo no governo, em termos teóricos, bem entendido. Essa transposição conceitual é imprópria, qualquer que seja a direção em que se realize. Aliás, esse é um assunto caro a Duso, e será ampliado na continuação. Agora, porém, é mais interessante prosseguir com a conclusão do argumento de Hueglin:

Assim, por um lado, o indivíduo nas associações públicas é só indiretamente representado, através

de associações intermediárias, mas por outro lado, seus interesses são defendidos pelas menores comunidades, as quais estão muito mais próximas dos seus problemas individuais do que uma autoridade central pode estar, mesmo se a legitimidade [dessa autoridade central] for baseada na representação direta por meio de sufrágio geral (HUEGLIN 1979, 36).

A apresentação das duas posições divergentes citadas por Duso permite balizar o campo conceitual da representação diferenciadamente. Há um caminho estreitado pela análise de Hofmann sobre a inconsistência da representação em Althusius. Outro, expandido por meio do entendimento de Hueglin. Dependendo dos marcos empregados varia a amplitude do reconhecimento da presença de representação política no sistema concebido pelo filósofo de Herborn. Estabelecidas algumas demarcações iniciais para o debate, cogita-se ser mais frutífero enveredar pela exposição do pensamento althusiano. Até porque através do confronto dos autores buscou-se levantar opiniões que sinalizam ser controversa a interpretação que avento de uma tripla representação. Patenteada a discordância com Hofmann e Duso, surge a demanda por evidências que a justifiquem.

## 10. HIERARQUIA DA REPRESENTAÇÃO

Com relação ao enfoque de Hueglin, penso que ele salienta a preeminência do nível primário de associação, no que estou plenamente de acordo. Nesse sentido, a perspectiva tripartida que proponho poderia ser expressa em feitiço similar à visão unitária de Hueglin. Mantenho a noção de uma tripla representação basicamente porque esta me permite a apresentação e exame mais detalhados de cada instância representativa, seguindo o ponto principal em estudo. Reciprocamente, poderia dizer que em Hueglin há uma tripla representação, pois como foi mostrado ele reconhece que os dois componentes administrativos também “são chamados de representantes do povo”.

Retornando a Althusius, cabe perguntar: se nos diversos níveis de integração territorial e política a vontade do povo manifesta-se de modos distintos, por meio de diferentes figuras, alguma delas é propriamente representação? E, sem estrita dependência da questão anterior, na atuação conjunta dessas formas tem-se como resultado a representação?

Como não pretendo criar nenhum neologismo esdrúxulo para ensaiar algumas tentativas de resposta, essas serão expressas usando os termos representante e representação, ainda que seja justamente a adequação desses conceitos o objeto da investigação.

Em primeiro lugar, para responder tais perguntas, como já foi dito, não se pode pensar no conceito de representação da maneira atual. De saída, deve-se descartar o pressuposto de uma eleição que legitima o representante, ainda que ocasionalmente haja a indicação de tal recurso.

Considere-se que há dois tipos primários de representação: um, natural, próprio do páter-famílias; outro, profissional, aberto a quem exerce um ofício definido. Embora Althusius não afirme isto, supõe-se que alguém submisso na família poderia ser representante por meio do trabalho, ingressando numa corporação, a qual teria então a chance de representar. É pouco provável. No final da era medieval, quase que só os filhos passavam de oficiais a mestres; os parentes distantes eram mantidos como aprendizes ou artesãos. Era raro alcançarem o grau de oficiais. Alguém de menor *status* não iria representar a corporação. Essas minúcias objetivam não deixar brechas no seguinte postulado: para o indivíduo comum, camponês ou burguês — nem clérigo, nem nobre — *não existe outro modo de vir a ser representante*, além dos descritos no começo deste parágrafo.

A noção fundamental é que a representação em Althusius principia pelo ingresso em uma associação. Não são os indivíduos que estão representados, mas interesses coletivos. Recorde-se que o objetivo é a simbiose: “reunir os homens para estabelecer vida social comum”. Na *Política* de Althusius só é representado quem participa. Ficar isolado significa abrir mão da representação. Veja-se, por exemplo, o que ele pensa dos ermitões ou dos monges, “que não são úteis a ninguém nem a si mesmos” (I,25). Conquanto a exigência de ingressar em uma pequena associação para ser representado soe excessiva, já no prefácio à terceira edição percebe-se um bom motivo para isso: “o proprietário e usufrutuário da soberania não pode ser diferente do povo total, associado num corpo simbiótico constituído de muitas associações menores” (ALTHUSIUS 2003, 100). Como as associações maiores são sempre constituídas por agregação das pequenas, justifica-se que apenas elas sirvam como meio de inclusão na representação. Isto sugere a existência de um pressuposto seletivo na construção althusiana. De acordo com tal princípio implícito, o indivíduo não incluído na

representação localmente não será considerado para responsabilidades mais elevadas em foros superiores.

Antes de prosseguir é bom notar que quando se lê de maneira apressada a afirmação de que só interesses coletivos estão representados, como um simples lugar-comum, passa-se ao largo da correta compreensão da representação althusiana, ou melhor, daquilo que ela exclui. Em outras palavras, deve-se sempre ter em mente as três regras procedimentais antes mencionadas, com especial ênfase na terceira delas: matérias que não são necessárias e comuns à associação, mas relativas aos membros individualmente, ou seja, voluntárias e reservadas, requerem unanimidade. Isto significa que certos assuntos ficam fora da associação — tudo que não é “essencial para a constituição de uma comunidade” (ALTHUSIUS 2003, 91). Em consequência, estarão ausentes da política e do alcance de qualquer representante, inclusive do sumo magistrado.

Em segundo lugar, é necessário verificar o que cada instância representa, e qual a sua abrangência territorial. Em qualquer grau associativo, uma vez que todos os membros da assembleia estejam presentes, será sempre o “povo total” da respectiva esfera que estará representado. Considerando que as associações maiores são compostas por representantes das menores e primárias, perguntar quem é representado nos vários níveis soa, num exame rápido, supérfluo. Por ora, tal pressuposição será aceita, com a advertência de que há algo de enganoso nisso, conforme mais tarde será ponderado.

O primeiro grau representativo é o mais amplo, simplesmente porque nele há maior quantidade de representantes do povo. Aparentemente tal afirmação contraria o que foi dito logo acima sobre a presença de todo o povo em qualquer estágio da representação. Contudo, basta verificar que toda comunidade tem suas próprias associações primárias para entender em que sentido os representantes são mais numerosos. Sua abrangência ou dispersão será tão grande quanto for o reino, pois em cada localidade haverá representantes. É possível reconhecer que no nível primário há mais representantes do povo sem desdizer que nas demais instâncias a representação do povo é igual à inicial. Contudo, é bom não perder de vista um diferencial que a farta representação primária proporciona: a proximidade entre os representantes e os representados e seus interesses. Trata-se do primeiro nível da associação pública, criado com representantes das famílias e corporações. Na relação entre as três alçadas é, em tese, a que tem maior

poder. O conjunto das comunidades possui, por assim dizer, a palavra final sobre os direitos de soberania.

Ela é considerada quase imortal por causa da continuada substituição e sucessão dos homens nos cargos dos que se afastam. Daí, parece que a comunidade local é diferente das pessoas individuais que a compõem, muito embora ela seja com frequência considerada *pessoa representativa e fictícia* (V,27). [O grifo é meu.]

Os autores que sustentam a ideia de uma dupla representação (Hofmann, Duso), presumivelmente, não encaram a assembleia da comunidade como representação, mas sim como participação comunitária ou algo similar à democracia direta<sup>43</sup>. Por outro lado, negam a existência em Althusius da noção moderna de povo — entendido, de maneira simplificada, como um conjunto nacional homogêneo de indivíduos livres considerados iguais, e não súditos divididos em classes com diferentes direitos. Ora, reconheço que essa negação é coerente, e justamente por isso não vejo como falar em participação direta. Não existe assembleia popular, mas deliberação efetuada por alguns ‘escolhidos’. A assembleia da comunidade congrega representantes das associações familiares e privadas — as lídimas representantes do ‘povo’. Na melhor das hipóteses, seria possível falar em uma grande assembleia de representantes do povo, ou seja, independentemente do tamanho, admite-se que é uma reunião da primeira instância representativa.

Pode ser proveitoso recordar as palavras de Duso em seus comentários preliminares, nos quais adverte que o quadro sociopolítico de referência é bem diferente do contemporâneo: “Isso torna difícil e não imediata a nossa compreensão, que só é possível enquanto nos emancipamos dos significados que os conceitos políticos possuem no nosso uso comum” (DUSO 2005, 76). Quando se lê em Althusius que “a comunicação também engloba o direito de voto (*jus suffragii*) nos assuntos comuns, nos atos de gerência e administração da comunidade, e na forma e maneira com as quais a cidade é dirigida e governada” (VI,44), deve-se fazer abstração da cidade democrática atual, em que todos os cidadãos maiores têm direito ao voto, e lembrar que no modelo simbiótico votam aqueles que são membros de uma determinada

---

<sup>43</sup> Também Gierke fala em “assembleia popular direta” (GIERKE 1974, 126). Em apenas um caso Althusius fala em reunião de habitantes sem referir-se aos representantes. É quando discorre sobre a liderança nos pequenos povoados — *vicus*, *pagus* e *oppidum* — que antecedem a formação da cidade com ordem jurídica própria (*jus civitatis*) (V,28-48).

associação. Repito citação já feita ao discutir a edição *princeps*: “Os membros de uma comunidade local são as diversas associações privadas de famílias e *collegia*, não os membros individuais das associações privadas” (V,10). A meu ver, a grande assembleia não só é uma instância representativa, como também é a representação primordial na esfera pública, e o local onde se manifesta a soberania que cabe ao povo.

Às vezes, como já observado, o próprio Althusius usa as mesmas expressões para coisas distintas, provocando confusão quanto ao referente visado. Na citação acima, ‘membros individuais’ indica efetivamente indivíduos, pessoas reais. Entretanto, ao discorrer sobre a associação universal, quando diz que “[o] direito de examinar, deliberar e chegar a conclusões é próprio dos membros individuais do reino [...]” (XVII,58), ele tenciona referir-se ao conjunto de delegados que tomam o lugar de associações, e fingem ser a pessoa de cada uma dessas associações. Se existe uma regra que sempre vale em Althusius é a de que não há indivíduos na representação pública.

O segundo grau representativo surge por uma questão prática, do fato de que não é simples reunir todos os representantes locais sempre que algum assunto exige maior atenção. Não há ócio, mas negócios. Por isso, a comunidade erige “um *collegium* de sábios e honestos homens selecionados<sup>44</sup>, aos quais são confiados o cuidado e a administração da cidade”. Segundo consta em remissão explicativa de Althusius, dada a “extrema dificuldade para reunir grande quantidade de pessoas [...] para governar, ‘a própria necessidade levou o cuidado com a comunidade para o senado’”. O senado, simplesmente, substitui o *collegium* da comunidade e, “quando legitimamente convocado, representa todo o povo e toda a cidade”. Como o senado é secundariamente constituído, “não tem [...] tanto poder, autoridade e jurisdição quanto a comunidade”. Althusius arrola variadas alternativas sobre a forma pela qual os senadores são eleitos. Realisticamente, admite interferências externas. Ainda que tal aconteça, lembrando o comentário de Hueglin, qualquer deliberação do senado depende do consentimento da assembleia maior de todos os representantes — o *collegium* da

---

<sup>44</sup> Poderia supor-se que aqui há outro caminho para o homem comum tornar-se representante: não poderia o *collegium* da comunidade escolher alguém que não é representante para tornar-se senador? Bem, Althusius não fala sobre isso, diz apenas que devem ser “homens selecionados”. Nesse aspecto sua opinião parece bem clara mesmo em algo tão irrelevante quanto o registro da corporação: “o *status* de cada um deverá ser observado de modo que sejam inscritos naquela ordem em que cada um deles desfruta de maior distinção [...]” (IV,15). De qualquer modo, lembro novamente, *quem não é representante não é membro da cidade*.

comunidade. Excepcionalmente, conforme antes exposto, o senado é posto de lado e convoca-se a assembleia geral cujo poder, por princípio, é coativo (V,53-61).

As funções atribuídas por Althusius ao senado correspondem em grande parte aos poderes legislativo e judiciário, além do encargo de assessorar o prefeito ou governante como conselho consultivo. Na verdade, sendo coletivamente superior ao prefeito, o *collegium* senatorial exerce também a tarefa de fiscalização e correção do governo, direito que está em consonância com a prerrogativa de autoconvocação (V,58). Na vida cotidiana do burgo esta forma de representação é a efetivamente presente, tomando o lugar do *collegium* da comunidade.

Aquilo que é feito por tal assembleia de senadores é considerado feito por toda a comunidade que o *collegium* representa. Sob controle de tal corporação senatorial está, portanto, o poder de administrar e executar o negócio da comunidade e, assim, de conhecer e julgar tudo que a ela se relaciona (VI,50-51).

O terceiro grau representativo é o governo da cidade, “o prefeito da comunidade, nomeado com o consentimento dos cidadãos” (V,22). Embora seja chamado de ‘superior’, é a instância que tem menor poder, sua autoridade é a mais limitada, ou melhor, delimitada. O prefeito é superior aos indivíduos, mas inferior tanto ao *collegium* da comunidade quanto ao *collegium* senatorial. Ele é empossado, como mais acima foi explicado com o auxílio de Duso, por meio de um contrato de mandato, um pacto mútuo. Nas cidades livres, a presidência do senado cabe ao prefeito. Por fim, normalmente é a comunidade local — essa “pessoa representativa e fictícia” — que escolhe o líder que a representa. A ele cabe a administração propriamente dita e, neste sentido, ele representa os interesses dos cidadãos.

A menos que se pretenda descartar qualquer das instâncias supracitadas, penso que há de fato aquilo que chamei de tripla representação. A denominação é simples consequência. Parece evidente que a diferença na contagem feita por Hofmann e Duso é não considerar como representação justamente o estágio que para Hueglin e para mim é o mais importante, por razões já discutidas. Retomar esse debate, ainda que com outras referências, seria prolixo, visto que as partes mais significativas do modelo representativo althusiano foram destacadas.



## 11. EFETIVIDADE DA REPRESENTAÇÃO

Serão agora examinadas algumas críticas que podem ser feitas às estruturas de representação apresentadas. Princípio mantendo a suposição de que a representação defendida por Althusius merece tal nome, para verificar o que ocorre ao ascender da esfera da cidade à provincial e ao reino. Nesta situação, não há como não concordar com Hofmann. Na mudança de nível surge uma ruptura, com a súbita promoção dos estamentos à função representativa.

É verdade que as três ordens ou estados — clérigos, nobres e plebe — ou quatro, caso a última divida-se em burguesia e camponeses, tinham sido mencionados anteriormente, no final do capítulo sobre as associações cívicas. Sabe-se que como unidades associativas primárias as corporações de ofício servem de protótipo à exposição althusiana, sendo empregadas para explicar o que é e como funciona um *collegium*. Por este motivo seria de esperar que o autor esclarecesse como a partir delas é feita a seleção ou indicação de representantes ao estamento burguês ou plebeu. O passo está ausente e prejudica sensivelmente o conjunto.

O discurso de Althusius descreve de modo muito sucinto os tipos de *collegia*. Em seguida, discorre sobre os costumes dos antigos, servindo-se disto para sem outras explicações introduzir importantes generalizações conceituais das quais se valerá nos capítulos seguintes. “Na atualidade [... as pessoas...] se distribuem em três ordens, estados ou *collegia* gerais maiores (*generalia majora collegia*) [...], que mais tarde discutiremos”<sup>45</sup> (IV,30). Na continuação de *Política* o emprego destes estratos sociais de fato é debatido, mas em nenhum momento Althusius explica como um cidadão faz para ser representado ou representante em tais colégios.<sup>46</sup> É pouco, considerando que tais *collegia*, daqui em diante, serão a única representação do povo.

Sucede ainda que os estamentos desarticulam o modelo representativo ao enfraquecerem e tornarem minoritária a participação das associações primárias nas assembleias provinciais e do reino, na medida em que introduzem tanto a ordem eclesiástica quanto a nobreza nas deliberações. Pouco importa serem os representantes da plebe mais abundantes frente às outras classes.

<sup>45</sup> Para quem acha tal exposição insatisfatória, ele sugere uma leitura complementar: “*De variorum populorum & regionum collegis vide Theod. Zuing [...], in personis politicis & variis civium ordinib. & Greg. [...]*” (ALTHUSIUS 1614, 57).

<sup>46</sup> Minha afirmação é feita tendo por base a versão reduzida de *Política*, elaborada por Carney. Mas a nota acima parece confirmar o que digo.

A rogação é a compilação dos pareceres dos estados deliberantes que serão consultados. [...] A votação é feita, inicialmente, dentro das ordens, que se reúnem separadamente em seus *collegia* e, depois, numa sessão pública conjunta dos *collegia*. O parecer das ordens e estados combinados prevalece [...] (XXXIII,9,18-20).

Este é o problema no reino, porém o mesmo sucede na assembleia provincial: “Cada ordem da província tem um voto, embora, com muita frequência, possam existir muitos delegados representando cada ordem [...]” (XIII,66). Os membros das províncias e do reino não são os representantes de cada um dos *specialia minora collegia* distribuídos geograficamente pelas inúmeras associações primárias. Se tal ocorresse, uma parcela significativa da representatividade cidadina estaria resguardada. No entanto, chegado o momento de representar o povo nas alçadas federativas superiores, todos valem apenas como um único *collegia*, um só voto, um membro da província ou reino. Talvez em decorrência do relevo atribuído à doutrina calvinista na educação e no ordenamento social, há ainda a exigência de que “em cada um dos *collegia* das ordens e estados existam eclesiásticos e seculares” (XXXIII,13). Ou seja, entre os representantes territoriais de cidades, principados e bispados devem existir sempre membros do clero. No Estado althusiano o sacro predomina frente ao profano, e isto se reflete na representação presente na assembleia geral.

Hofmann divide a questão em “representação jurídica corporativa e sistema representativo político”. A sua crítica volta-se basicamente ao significado do que é ‘ser membro’. A noção é recorrente em Althusius para expressar tanto a inclusão social como o direito a ser representado em alguma esfera política do reino.

[O] conceito de membro é empregado em um duplo sentido: pode aludir tanto à composição social como aos sujeitos jurídicos ou aos órgãos da coletividade. E tais coisas não são necessariamente as mesmas. Assim, as cidades e províncias são apresentadas, no sentido científico-social de uma construção territorialmente escalonada das corporações, como membros do reino, sem desempenhar depois, apesar disso, um papel digno de menção como titulares de competências do reino (HOFMANN 2004, 6).

De fato, Althusius refere-se à cidade não apenas como membro das comunidades maiores, o que permitiria uma interpretação mais lassa, mas a qualifica como membro individual, sendo também “considerada pessoa representativa e fictícia”. Portanto, não há como não acompanhar Hofmann perguntando onde foi parar tal pessoa. Pois supor que seu representante é o estamento burguês é admitir que houve uma mudança no ente representado, e que a construção da ‘pessoa’ da cidade não era enfim necessária, e desapareceu da representação.

O elemento característico do denominado pertencimento a um estamento régio era, pois, de natureza pessoal e não territorial-real. [...] E com isso o sistema científico-social e a estrutura constitucional separam-se (HOFMANN 2004,6).

Hofmann aponta a carência de legitimação na maioria dos procedimentos formadores de representantes, além da própria indefinição quanto às regras a serem seguidas. Sem dúvida, em Althusius não existe “eleição universal, direta e igual” (HOFMANN 2004, 18). Contudo, uma das opções para a formação do colégio senatorial consiste na sua eleição por meio do *collegium* da comunidade, i.e., por todos os representantes da cidade. De qualquer forma, às restrições acima feitas em relação aos níveis federativos maiores, ele acrescenta outras muito relevantes:

[...] os deputados de cada estamento constituem um colégio, que recebe do estamento seu mandato e instrução (VIII 49)<sup>47</sup> — ainda que, apesar disso, permaneça indeterminado quem confere o encargo para o estamento representado e formula a instrução (HOFMANN 2004, 19).

Uma vez que o procedimento eletivo está previsto apenas como possibilidade em partes da teoria, e quase sempre Althusius aceita que a escolha de representantes e lideranças seja efetuada de outra maneira, a ideia de validação pelo voto não é constitutiva da representação althusiana. Assim, afirma Hofmann:

A representação não se legitima, pois, através do elemento racional da eleição, e sim [...] pelo exercício de uma função. [...] A representação do

---

<sup>47</sup> O importante parágrafo está ausente na versão de Carney. “*Deputati cujusque ordinis collegium constituunt, quod suum repraesentat ordinem, a quo cum mandato & instructione constituitur, ut ordinis sui peculiarem rationem & curam in negotiis vitae socialis provincialis, quae ordo illetractat, habeat, & deis in commune cum aliis consulat, deliberet & concludat*” (ALTHUSIUS 1614, 149).

povo é assim o mais antigo de todos os outros direitos anteriores dos estamentos e sua função original (HOFMANN 2004, 20).

Embora a partir dos estamentos o estabelecimento da representação não apareça mais como logicamente derivado das associações primárias, parece-me inadequado dizer, como Hofmann, que “os direitos de majestade” são confiados aos estamentos “de um modo não mais revogável” (HOFMANN 2004, 21). Irrevocabildade concorda melhor com a submissão bodiniana ou a cessão hobbesiana de direitos. Primeiro, porque a representação althusiana não é um mandato livre, mas uma incumbência determinada, um mandato imperativo.

[Os] delegados representando cada ordem [atuam] de acordo com o mandato e comissão que receberam dos superiores, aos quais têm que prestar contas dos assuntos tratados quando retornam às suas sedes (VIII,66).

Assim sendo, todo e qualquer representante do povo nos estamentos pode, em tese, ser destituído. Certamente, destituir um burguês ou camponês não se equipara a tentar fazer o mesmo com um nobre ou clérigo. Neste caso, voltar-se-ia à dificuldade antes observada, em que a vontade do Terceiro Estado corre o risco de ver-se refém dos demais: os estamentos seriam uma armadilha, e Hofmann teria razão. Mas Althusius aponta outras maneiras pelas quais o povo pode reclamar a intervenção do sumo magistrado para reparar abusos e iniquidades. Ademais, não há mandato ilimitado: “até uma concessão feita com as palavras mais gerais deve ser interpretada para o bem-estar e o proveito do povo que a concede [...]” (XIX,35). No limite, subsistem o direito de ‘motim’, “pelo qual os súditos podem se submeter a outro chefe” (VIII,92), e o direito de secessão: “Um dos estados, ou uma parte do reino, pode abandonar o restante do corpo ao qual pertence e escolher para si um mandante separado ou uma nova forma de comunidade [...]” (XXXVIII,76).

Não só os estamentos não recebem um mandato irrevogável, como nem mesmo aos éforos isso é concedido: “o povo é anterior, mais importante e superior aos seus governantes [...]” (XVIII,8). A noção de que o povo sempre pode retomar a soberania, caso aqueles que a administram em seu nome dela abusem, perpassa todo o texto althusiano.

Os administradores e reitores da simbiose universal representam o corpo da associação, ou

todo o povo, pelo qual foram constituídos, o personificam naquilo que fazem em nome da comunidade ou reino e são menores do que esses que os constituíram e dos quais recebem seu poder. Com efeito, por maiores que sejam o império e o direito outorgados, eles sempre serão menores que os reservados pelo concedente para si mesmo (XVIII,26).

Althusius não deixa qualquer dúvida sobre o fato de que a soberania é indissociável do povo. A representação serve para organizar o governo por meio de graus progressivos de autoridade, sem que jamais se renuncie às prerrogativas originais dos representados.

## 12. CONCLUSÕES PRELIMINARES

A tentativa de responder à pergunta sobre se existe representação política em Althusius resultou na ilustração de duas formas bastante díspares em que ela se apresenta em *Política*. De qualquer modo, nunca é o indivíduo a ser representado, pois este é um sujeito oculto, cuja vontade manifesta-se apenas através da identificação com algum tipo de grupo ao qual deve associar-se para ingressar na vida conjunta. A representação é, pois, identitária. Além disto, quer no modelo da cidade, quer no dos estamentos, o representante é concebido nos mesmos moldes em que são estruturadas desde a base as relações sociais e institucionais. Há sempre um mandante e um mandatário: o representante apenas executa uma função que lhe foi delegada. Exercendo tal comissão, pode ser interpelado sobre seus atos e destituído.

Por sua vez, a designação de “povo total” dada ao mandante originário expressa bem a inexistência de um povo unificado. Em Althusius o povo é pensado quase da mesma maneira que a organização federativa do Estado. O povo é uma totalização de grupos sociais com *status* desiguais preservados em diferentes estatutos pelo costume, e reconhecidos no direito comum que cria a união simbiótica.

Sem fugir da pergunta, parece interessante relativizá-la. A resposta dependerá do parâmetro utilizado: se a representação é considerada como expressão plena da vontade do povo, então certamente não há representação em Althusius — de fato, com uma definição tão restrita talvez a representação seja uma utopia. Caso se

entenda por representação a capacidade do povo de manifestar limites ao poder do governante, então o sistema althusiano é representativo.

Qualquer explicação para a acentuada assimetria entre a representação dada ao povo na cidade e aquela empregada no nível federativo tende a ser perigosamente especulativa, se tentar ir além da mera constatação de que era mais ou menos isso que acontecia ao final do medievo no Sacro Império. Mas para esboçar uma resposta deve-se partir exatamente daí, quer dizer, porque a representação na cidade era tão mais ‘avançada’ que nas outras instâncias? Caso se conceda que Althusius não estava apenas fazendo descrição histórico-social, mas inovando em ciência política, fica difícil pensar que a diferença na qualidade da teoria seja casual, ou pior, que lhe tenha passado despercebida. Talvez a acusação nem sempre justa, mas feita com insistência a Althusius, de ele estar continuamente acomodando a teoria aos poderes existentes, possa ser virada em favor dele para ajudar na resposta.

Muito antes da primeira edição de *Política* o movimento comunal já se tornara uma força incontestável no território europeu, desestabilizando progressiva e irremediavelmente o poder feudal. A capacidade dos burgos em ascensão para comprar quer cartas de franquia, quer o apoio militar do imperador, ou ainda para estabelecer a defesa dos seus interesses por meio das ligas era uma forma evidente de um poder diferenciado. Nesse sentido, Althusius teria percebido o quanto as forças econômicas presentes no burgo não mais se encaixavam no modelo tradicional de representação pelos estamentos. Assim, os primeiros capítulos da sua obra seriam uma teorização desse novo feito de organização social. No estudo sobre como ‘viver junto’ numa cidade — numa simbiose economicamente produtiva — teria expressado a busca da liberdade e autodeterminação dessas cidades como soberania, invertendo as teses de Bodin. Além disso, como foi cogitado anteriormente, ao transformar as corporações de ofício em associações primárias de seu sistema representativo, encontrou uma fórmula para legitimar a participação da burguesia nas assembleias do reino, entre os estamentos tradicionais.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> “O papel histórico dos estamentos foi balacear o poder da administração central através de estruturas sociais e regionais. Tanto o capital móvel nas mãos de indivíduos como o Estado unitário finalmente destruíram essas estruturas. Althusius plenamente incorporou pela última vez o sistema medieval de vida em grupo das corporações e regiões na teoria política, mas pela primeira e última vez deu-lhe uma estabilidade constitucional moderna” (HUEGLIN 1979, 33).

A questão da representação fica então na dependência do que se exige dela. “O direito de decidir repousa, na verdade, no julgamento e no voto da maioria de seus membros...” (XVII,58). O duplo sentido de inserir esta citação aqui é proposital. É preciso haver uma escolha por parte de todos os que passarão a ser representados sobre o que estão dispostos a conceder ao representante. A representação será uma coisa para quem considera que a transferência de poderes restritos é suficiente para que o Estado garanta a convivência social. Será diferente para quem aceitar que para preservar a paz a entrega deva ser total e incondicional.

Algumas propostas do sistema althusiano dão a impressão de que o equilíbrio de poder perdido ao final do medievo poderia ser reconstruído sem grandes alterações estruturais. Talvez a excessiva acomodação da teoria à situação histórica limite sua capacidade de solver os litígios existentes. Lembre-se, por exemplo, que Althusius passa da associação familiar à harmonia social e ao amor ao próximo sem considerar que é o medo ao senhor do lar que mantém familiares e servos submissos. O representante da família e de seus agregados — de uma das associações primárias da organização simbiótica — não é eleito, impõe-se. O mesmo sucede em outros níveis.

E antes de mais nada é evidente que o domínio, o governo e as leis são bem mais antigos que a história ou qualquer outro escrito, e que o início de todo domínio entre os homens foi nas famílias. [... Qualquer] terra na qual se instalasse o senhor e de que ele fizesse uso para seu próprio benefício e o de sua família era sua propriedade pela lei da primeira posse, caso antes dele esta terra estivesse desabitada ou caso, pela lei da guerra, fosse conquistada. Nessa conquista os inimigos pegos e salvos eram seus servos e os homens que, carecendo da posse de terras [...] vinham morar sob a proteção da família se tornavam seus súditos [...]. E tudo isso é conforme não somente com a lei natural como também com a prática da humanidade, exposta na história sagrada e na história profana (HOBBS 2004, 184).

A vida doméstica descrita por Hobbes desnuda a natureza conflituosa das relações humanas. A família é vista como unidade bélica num mundo onde o temor ao próximo mantém todos em permanente desconfiança e prontos para o ataque. A citação acima se une à epígrafe

que abre esta apresentação da vida simbiótica. Nelas não há lugar para o “entusiasmo pela concórdia” (VI,46). Hobbes aponta o medo como o sentimento capaz de servir à pacificação das demais paixões humanas. Para o filósofo de Malmesbury o poder dividido teorizado por Althusius seria fatal para o Estado. Como se verá a seguir, a ideia de soberania como poder ilimitado de representação é nuclear no pensamento hobbesiano.



### III. HOBBS - SUBMISSÃO E REPRESENTAÇÃO

Daí, por maior que seja o poder concedido a alguém, ele é sempre menor do que o de quem faz a concessão, e, nessa concessão, estão reservadas a preeminência e a superioridade do concedente. Portanto, está mostrado que o rei não tem poder supremo e perpétuo acima da lei e, em consequência, não são de sua propriedade os direitos de soberania, embora ele possa ter a administração e o exercício deles por concessão do corpo associado. E, mesmo que se cedam e transfiram os direitos de soberania a outro, eles nunca se tornam propriedade dele.

**Althusius, *Política*, IX, 23.**

#### 1. VISÃO GERAL

Permiti a Hobbes uma epígrafe antes de dar voz a Althusius. Acho justo que agora ele retribua. É também um modo de patentear o antagonismo de algumas posições nucleares de ambos. No capítulo anterior viu-se a defesa de uma forma de representação que limita o poder em todos os níveis. Althusius é taxativo: “Se o povo, enganado pela fraude, ou constrangido pelo medo e pela força, submeteu-se à servidão, a ele cabe o direito de total reparação”. Hobbes vê na submissão compulsória uma razão suficiente à aquisição do poder, e no medo um motivo necessário para a instituição do governo. O conflito de opiniões, neste caso, pode não ser tão extremo quanto parece. Pois após dizer que “condições iníquas pelo constrangimento de medo excessivo [...] são consideradas inválidas”, Althusius ressalva: “se tais condições forem duras mas não contrariarem a lei natural (*jus naturale*), elas deverão ser observadas” (XVIII,124). Aparentemente, esta cláusula não é uma dificuldade para Hobbes. Tudo dependerá de como a lei natural for entendida.

Antes de prosseguir com o exame da representação, farei mais alguns realces no quadro histórico abandonado ao tratar da Paz de Westfália. Retrocederei à criação da Igreja Anglicana para uma rápida passagem por acontecimentos do reino britânico, voltando depois ao Seiscentos. Como antes salientado, não há pretensão exaustiva. Só umas poucas cenas explícitas. E coincidências inusitadas.

Após esta anamnese o cenário da gênese dos principais escritos políticos de Hobbes será revisto e confrontado com aquele no qual Althusius compôs suas obras. Às inovações no conteúdo juntam-se profundas modificações de estilo. Por isto, comentarei em seguida as contribuições do racionalismo e do empirismo à construção do método hobbesiano. Questionarei a pureza científica da autoevidência das demonstrações de Hobbes. Penso que o pretendido rigor mescla-se com a maestria do convencimento por meio de artifícios retóricos. Não buscarei fazer desta sugestão uma tese, embora mais à frente esclareça seu significado e subsidie meu ponto de vista com indicações pontuais.

Apresentarei minhas observações em paralelo com a resenha das principais ideias do *Leviatã* sobre a representação e o Estado. Visto que para Hobbes a guerra de opiniões desencadeia a sedição, julguei relevante resumir também sua teoria do conhecimento, preservando a ordem argumentativa do livro. Isto permitirá reiterar a ambivalência do discurso hobbesiano, no qual o objetivo declarado de ensinar mistura-se à dissimulada arte de persuadir. A discussão sobre a origem da linguagem e das paixões humanas, e da imprecisão que estas ocasionam naquela, é seguida por questões relativas às marcas do poder, ao peso dos costumes e ao significado da religião. Esta caracterização antropológica antecede a inovadora descrição do estado de natureza.

Há novidade, para adiantar alguns exemplos notáveis, na presunção da igualdade dos homens e na função que a própria situação pré-estatal desempenha na teoria. As miseráveis condições de vida e a única alternativa de melhora vislumbrada dão a solução hobbesiana um feitio que não mais se ajusta à visão de origem da sociedade de cunho aristotélico. Na hipérbole da ‘guerra de todos contra todos’ aflora o elemento mais simples da construção social hobbesiana: o medo, e com ele a desconfiança<sup>49</sup>.

Nos dois capítulos seguintes à situação de guerra generalizada Hobbes reinterpreta os conceitos de lei e direitos naturais. Fiz uma ligeira alusão a isto no parágrafo inicial deste capítulo. Como se verá, a

---

<sup>49</sup> Ribeiro diz que “o elemento mais simples a que chega [Hobbes] é o contrato” (HOBBS 2002, XXIII). Penso que a parte essencial e irreduzível da construção hobbesiana seja o medo — inicialmente, de todos; depois, do poder soberano. Para manter a analogia com a geometria presente no texto de Ribeiro, o contrato seria o caminho mais curto ligando dois medos. O contrato transmuta o medo, não o elimina. Ver também a terceira nota de Ribeiro no *Prefácio do Autor ao Leitor* (HOBBS 2002, 356). Contudo, logo abaixo do ponto de inserção da nota, diz Hobbes: “em primeiro lugar coloco um princípio [...], que as disposições dos homens naturalmente são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro [...]” (HOBBS 2002, 13).

reelaboração destas doutrinas é cuidadosamente preparada para apoiar toda a teoria contratual da sociedade. Tentarei mostrar que nesta parte fundamental as práticas retóricas recrudescem. De qualquer modo, as três primeiras leis da natureza de Hobbes — ou serão estas as leis de Hobbes da natureza? — servirão de alicerce à construção da representação e do Estado.

Hobbes objetiva assegurar que nenhuma pessoa possa alegar ter dado ao soberano algo que este já não tivesse. A intenção é que o soberano não se faça devedor de ninguém. Deste modo ele será o único a manter a plenitude do poder original diante de todos os demais que renunciaram à sua potência primitiva. Isto permitirá que o poder do soberano independa do contrato firmado entre os súditos. Além disto, sendo uma entrega voluntária e unilateral, será irrevogável enquanto quem a recebe dela não desistir. Postularei que esta conquista teórica se dá com base no uso alternado dos gestos de renúncia e transferência de direitos.

Em seguida, será explanado o significado do termo *persona*, com foco na noção jurídica. Por meio dela Hobbes mostra que alguém pode atuar em lugar de outro — ou de muitos. Partindo da representação teatral o filósofo encena a representação política, alcançada quando a multidão reunida fornece uma autorização ilimitada a alguém que a represente, instituindo o Estado. Questionarei os procedimentos deliberativos como sendo o verdadeiro *Fiat* não explicado do *Leviatã*. Por fim, um primeiro exame da maneira como Hobbes se vale da autorização servirá como ponte à posterior discussão conceitual, bem como para questionar o Estado por aquisição.

Este é o programa para a apresentação do *Deus Mortal*. Antes, porém, falarei sobre as peripécias da família de um soberano que brigou com o representante do *Imortal*.

## 2. REVISANDO PACTOS COM ESPADAS

A primeira publicação de *Política* por Althusius ocorreu no ano do falecimento da rainha Elisabete. Os tratados políticos hobbesianos refletem os problemas enfrentados pelos reis que sucederam a monarca celibatária. Além disto, em dois diálogos que serão brevemente comentados mais à frente, Hobbes descreveu e interpretou muitos acontecimentos ocorridos após o longo reinado elisabetano. Para

completar o quadro pode ser útil lembrar alguns marcos do governo dos Tudor.

“O invencível rei da Inglaterra, Henrique, oitavo do nome, príncipe dum gênio raro e superior [...]”<sup>50</sup> (MORE 1979, 163), pai de Elisabete, reinara de 1509 a 1547, sendo o primeiro monarca cristão a renegar a autoridade do Papa, em 1534. Apesar disto, não se alinhou com o movimento protestante. Não aderiu à Confissão de Fé de Augsburg (1535) — condição para ingressar na aliança de *Smalkalden* contra uma possível agressão do imperador Carlos V, há pouco unguido pelo Papa. Com a criação da Igreja Anglicana apartada de Roma o rei da Inglaterra e Irlanda incorporou as propriedades eclesiásticas à enorme herança recebida de seu pai. Ainda assim o perdulário<sup>51</sup> rei dilapidou profundamente as finanças do reino. Henrique VIII deixou problemas econômicos que sobreviveram às suas filhas e obrigaram os sucessores delas a convocar Paramentos em busca de recursos. Sua má gestão financeira foi uma das fontes dos conflitos que desencadearam a Guerra Civil. Por outro lado, ao romper com Roma, mais do que a solução de um problema matrimonial Henrique VIII quis assegurar sua soberania<sup>52</sup> — a precedência das leis civis sobre as espirituais, noção da qual Hobbes também era intransigente defensor. O último varão Tudor a de fato reinar teve na geração de meninos maior dificuldade que na busca de esposas, embora um fracasso famoso na questão nupcial tenha provocado consequências indeléveis. Henrique VIII pretendeu desposar a francesa Maria de Guise (também conhecida como Maria de Lorena) para dar um príncipe herdeiro à Inglaterra. Assim firmaria igualmente um acordo político com a França, então aliada da Escócia. Tendo sepultado o marido havia pouco, Maria teria recusado a honra de ser a terceira esposa gracejando como no dito atribuído à decapitada Ana Bolena: “Tenho um peçoço muito fino”. Pouco antes, Thomas More, inabalável em seu credo romano, perdera a cabeça por recusar submissão à nova Igreja régia. E, no entanto, por meio da católica

<sup>50</sup> Estas são as palavras iniciais de *Utopia*. Thomas More foi Lorde Chanceler do Reino de 1529 a 1532, sendo destituído por não aceitar a submissão da Igreja a Henrique VIII. Depois, por não seguir seu rei na apostasia, perdeu também a cabeça, como se lê à frente.

<sup>51</sup> O rei tinha obsessão por erguer novos castelos. Poderia ser incluído entre os tipos descritos no Elogio da Loucura como “aqueles que se sentem devorados pela mania de construir. Uma vez invadidos por essa irrequieta paixão, nunca se dão por satisfeitos [...]” (ERASMO 1979, 64).

<sup>52</sup> Como diz Hobbes, “até por volta dos últimos anos do reinado de *Henrique VIII*, o poder do Papa se erguia sempre contra o poder do Estado, principalmente através das Universidades [...]” (HOBBS 1979, 204).

família Guise a Inglaterra teria seu rei — um escocês chamado Stuart. Maria preferiu casar-se com o sobrinho do soberano inglês, o também recente viúvo Jaime V — rei da Escócia. O destino que ela temeu foi dado ao pescoço de sua filha e de seu bisneto. Seu neto, o sexto monarca Jaime no reino escocês, foi Jaime I no trono inglês. As coroas ficaram unidas na pessoa do rei, mas os reinos manter-se-iam separados por mais um tempo, pela persistência do Parlamento britânico em contrariar a insistente vontade do novo governante.

Elisabete teve parte nessa longa transformação. Segundo seu epíteto, não tentou resolver o problema sucessório do modo tradicional. Ela também nunca esqueceu que os participantes do complô que destituiu sua irmã Maria sabiam que poderiam contar com uma herdeira conhecida — a própria Elisabete. Alçada ao trono, sentiu-se usada. Temerosa de uma repetição da manobra, jamais aceitou designar quem a sucedesse. A Rainha Virgem, contudo, interferiria de modo decisivo nos mares e no continente, sem querer contribuindo para o fortalecimento da família que provocaria outra mudança no trono inglês.

As províncias calvinistas que haviam abjurado a sujeição a Felipe II ofereceram submissão à soberana inglesa, mas Elisabete recusou esta coroa. Os Estados-Gerais convidaram então Francisco de Valois<sup>53</sup>, que também declinou. Nesta sequência de rejeições desfez-se um suposto compromisso matrimonial entre Elisabete e Francisco, e a rainha

---

<sup>53</sup> Francisco, herdeiro presuntivo do trono francês, fora feito Duque de Anjou em função de uma bem-sucedida trama em que se uniu aos huguenotes contra seu irmão, o rei Henrique III. No episódio sucessivo à recusa elisabetana, achando insuficiente a autoridade que lhe era oferecida por algumas províncias revoltosas, e enfrentando resistências por parte de outras, quis invadir Antuérpia e afirmar seu poder por meio de um logro. Fingiu aceitar a coroa dos Países Baixos para, por meio de uma entrada triunfal, dominar a cidade com suas tropas. Descoberto, seu exército foi esmagado, e ele mesmo escapou por pouco. Os Valois eram os antigos senhores do vasto e disperso Reino da Burgúndia, cujo desmantelamento originou recrudescentes conflitos por muito tempo na Europa. Há tantas conexões e consequências para a história européia que é impossível resumir a questão. O objetivo desta nota é apenas lembrar o direito ancestral de Francisco e as concessões feitas pela Duquesa Maria. As terras neerlandesas eram parte do espólio, e passaram para os Habsburgos só em 1477, quando o futuro Imperador Maximiliano I desposou Maria. A Duquesa fora forçada a assinar o ‘Grande Privilégio’ para conseguir apoio dos Estados-Gerais neerlandeses contra as pretensões francesas e assim garantir sua herança. Embora o acordo tenha sido abolido pouco tempo depois, havia nele duas cláusulas que se mantiveram na lembrança dos neerlandeses. Uma dizia que os Estados-Gerais poderiam convocar a si mesmos quando e onde quisessem. A outra, brandida quando a Inquisição tornou-se insuportável, assegurava que os suspeitos só poderiam ser julgados nas cortes das suas províncias, e sem juízes estrangeiros. O domínio dos Habsburgos só foi assegurado por Carlos V, que impôs a sujeição *conjunta* e efetiva das províncias. Pode-se dizer que esta exigência do imperador contribuiu significativamente para a unificação dos Países Baixos.

desistiu de quaisquer outros pretendentes. No continente, na falta de uma estirpe real o comando da Holanda e demais províncias do norte acabou nas mãos dos Orange-Nassau. Hobbes nasceria poucos anos depois. Não fosse a inicial palinódia holandesa ante os Habsburgos tão inaceitável para o pensamento do filósofo inglês, os passos seguintes bem poderiam configurar a realização antecipada de ideias hobbesianas. E justamente daquelas noções tidas como mais improváveis no *Leviatã*. Refiro-me ao governo por instituição. O que tentaram fazer os holandeses para pôr fim às guerras e ao cisma religioso? Reuniram-se numa assembleia geral e num contrato mútuo de união ofereceram a coroa a alguém que não estava presente, prometendo submissão.

Pouco mais de cem anos depois, e passados apenas dez da morte de Hobbes, outro bisneto, um holandês, teve melhor sorte do que o decapitado Stuart. Ao invés de arrancar a coroa, desta feita o Parlamento a ofereceu. Descendente de Guilherme I — o líder da revolta holandesa — Guilherme III efetuou a união das coroas por direito da sua esposa, filha de Carlos II. Poderia ter sido uma inglesa reinando nas Terras Baixas do continente. Ao contrário, um Orange foi convidado a invadir a Inglaterra e tomar o trono britânico. Por coincidência, foi o terceiro Guilherme também na Inglaterra e Irlanda, e o segundo da Escócia.

### 3. UMA NOVA VISÃO DA SOCIEDADE E DO PODER

As três obras de Hobbes listadas na introdução na ordem em que foram elaboradas — *Elementos da Lei*, *Do Cidadão* e *Leviatã* — bem poderiam ser consideradas distintas edições do mesmo tema com diferentes títulos. Já se afirmou que as proposições originalmente apresentadas em latim — o *De Cive* — eram destinadas aos eruditos, enquanto o texto em inglês que leva o nome do monstro bíblico seria voltado ao vulgo. Essa hipótese desconsidera a situação dos *Elementos*, que haviam circulado na Inglaterra em 1640 somente em manuscrito, antes de o autor fugir para a França. Por que Hobbes teria levado os *Elementos* ao prelo em 1650, quando o medo ainda o retinha no exílio voluntário? A qual público seria dirigida tal impressão, se logo no ano seguinte circularia o *Leviatã*?

É tentador ver os três tratados como repetições equivalentes do mesmo motivo. Tal interpretação permitiria estabelecer nesta reiteração outra similitude com Althusius. As renovadas publicações seriam fruto

da insistência de ambos os pensadores em oferecer solução para um problema persistente em seus reinos. Contudo, quanto ao processo de reelaboração das obras a semelhança é pequena, e a comparação serve melhor como ardid para salientar diferenças fundamentais. Em primeiro lugar, recorde-se que Althusius conservou quase todas as ideias constantes da versão original, *ipsissima verba*, efetuando somente um acréscimo notável entre as pequenas adaptações no texto das sucessivas reedições, nisto recebendo destaque ímpar a segunda versão. Hobbes também não alterou o assunto central ou mesmo o núcleo de alguns argumentos das três publicações citadas. Entretanto, cada nova ‘edição’ deste conteúdo é um livro refeito *ab ovo*, não uma reforma parcial da versão anterior. Mais do que isto, haveria um aprimoramento teórico, cada livro seria um estágio no desenvolvimento do pensamento político de Hobbes. Em consequência, e com maior importância apesar de exposto em segundo lugar, tal desvelo ocasionou uma assimetria marcante nos resultados. A inadequação visível nos ajustes incompletos de Althusius contrapõe-se um cuidado crescente com a forma na reescrita hobbesiana. De fato, parece ter sido justamente esta a motivação do autor. O *Leviatã* é a obra em que o pensamento de Hobbes apresenta-se mais consistente. Daí que muitas vezes busquem refutá-lo recorrendo a passagens menos sólidas extraídas de *Do Cidadão*, ou do *De Corpore Politico* — sinédoque usual referente aos *Elementos da Lei*.

Para concluir, há muitas semelhanças naquilo que constituía o problema crucial de cada um. Nos dois pensadores as dificuldades teorizadas relacionam-se à fragmentação e à dispersão do poder, tanto devido à necessidade de conciliação entre os estamentos, quanto às divisões territoriais com prerrogativas historicamente asseguradas. Se em terras germânicas havia as cidades imperiais, por exemplo, no reino insular a unificação da coroa da Escócia com a da Inglaterra e Irlanda era recente — ocorrera em 1603. Aliás, conforme foi antes observado, isto se realizara por uma união pessoal, em que Jaime VI da Escócia recebia a outra coroa como Jaime I, iniciando a dinastia Stuart em solo inglês. Não obstante, as nações permaneceram Estados soberanos separados, quer na aplicação das leis, quer nos Parlamentos, ou seja, eram reinos com prerrogativas próprias. Diferenciados eram também os direitos e o poderio da *City* de Londres — desde 1075 uma carta régia do conquistador Guilherme garantia-lhe privilégios. Novamente, tenha-se em vista que tanto no continente como nas ilhas britânicas a antes

referida ascensão econômica da burguesia descompensou de modo irreversível o já instável equilíbrio das classes sociais.

Distanciados por meio século, Althusius e Hobbes separaram-se absolutamente em suas propostas. O jurista germânico tentou reorganizar o sistema sociopolítico herdado da era feudal criando mecanismos para incluir nas decisões todas as partes relevantes e assegurar seu acordo. O filósofo inglês quis eliminar tais costumes medievais, julgando que o poder dividido não seria propriamente poder. Para Hobbes, uma vez estabelecido o impasse sobre a quem caberia em última instância decidir, nenhuma assembleia das ordens ou procedimento equivalente garantiria que se resolvessem as divergências pacificamente. Assim, ele concebeu uma forma indivisível e ilimitada de autoridade, capaz de impor a lei por ser a representante exclusiva e irrevogável das múltiplas vontades presentes na multidão.

Ao contrário de *Política*, o *Leviatã* é uma obra bastante conhecida. Por isto mesmo, penso que seria inadequado seguir aqui tratamento semelhante àquele dado ao texto de Althusius, fazendo primeiro uma apresentação geral, na qual salientaria as principais ideias, para só então passar à sua análise. Parece-me que dado o forte encadeamento da construção hobbesiana haveria muita repetição, com prejuízo da brevidade que comentários preliminares exigem. Por isto, farei a resenha da obra acrescentando-lhe *pari passu* observações críticas.

Antes, porém, aos livros já arrolados quero acrescentar dois trabalhos onde são denunciadas as facções e atitudes causadoras da guerra civil inglesa. São pertinentes ao estudo porque as palavras de Hobbes em seus três escritos políticos principais propunham um pacto capaz de manter as espadas embainhadas. Estes textos subsequentes analisam momentos do Longo Parlamento e das armas empunhadas. Refiro-me aos diálogos hobbesianos posteriores à decapitação de Carlos I, executado em 1649. No *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*, provavelmente de 1666, o alvo de Hobbes são os advogados ou, de modo mais geral, todos os que tentam transformar a lei e o direito num feudo próprio e independente. Para Hobbes, mais importante que o costume ou a *common law* é a capacidade maior do soberano de fazer, interpretar e ab-rogar leis, mantendo-se acima delas. *Behemoth, ou o Longo Parlamento* é o outro diálogo, talvez de 1668, difundido a princípio por cópias imprecisas, pois Carlos II não autorizou sua publicação. Neste texto cáustico o filósofo mira nos arautos de um



segundo tipo de leis, aquelas de (suposta) origem divina. Com o clero Hobbes é implacável, imputando-lhe a responsabilidade fundamental pela guerra fratricida.

De nada adiantaria a autoridade do soberano quanto aos castigos neste mundo, se qualquer sacerdote possuísse o direito de julgar sobre a vontade de Deus e detivesse as chaves do céu e seus poderes. Não apenas a espada, mas também o báculo cabe ao soberano, como bem estampa a capa do *Leviatã*. Além da gravura, há o subtítulo ilustrativo: *Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Na metade final<sup>54</sup> Hobbes discute *O Estado Cristão*, e em seguida trata *Do Reino das Trevas*, que “nada mais é do que uma *confederação de impostores, que para obterem o domínio sobre os homens neste mundo presente [servem-se] de escuras e errôneas doutrinas [...]*” (L XLIV, 353)<sup>55</sup>.

#### 4. O MÉTODO HOBBIANO

Para retomar o exame da representação política voltarei às páginas iniciais do *Leviatã* e seguirei o percurso da construção hobbesiana do poder civil. O texto de Hobbes constitui um marco no pensamento político tanto pelo conteúdo quanto pela forma<sup>56</sup>. Era costume fundamentar a argumentação na autoridade de escritores consagrados e em obras mais antigas. Como foi visto, é deste tipo o estilo tradicional dos *consilia* seguido pelo jurista Althusius. Hobbes intencionalmente não apelou para tal expediente, embora não lhe faltasse erudição. Enfrentara os labirintos da Escolástica, em Oxford; traduzira a *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides; compusera versos em latim; além disto, dispunha da vasta biblioteca de Lorde Cavendish, de cujo filho era preceptor. Todavia, ao conhecer a geometria euclidiana

<sup>54</sup> É dado um espaço muito maior à religião do que ao Estado. Ver (PINZANI 2009, 78).

<sup>55</sup> Para facilitar a leitura e o cotejo com outras edições sigo uma notação simplificada da tradução utilizada. Após o L de *Leviatã*, indico o capítulo, e depois a página, pela numeração de (HOBBS 1979). Exceções serão feitas quando isto for mais longo e confuso do que útil. Se for citado mais de um trecho da mesma página num parágrafo haverá uma indicação única no final deste.

<sup>56</sup> A construção hipotética do estado de natureza, por meio do individualismo metodológico (“radical”, segundo diz Pinzani (PINZANI 2009, 72)) não é o foco da presente análise. Na medida em que é possível separá-los, interessa-me aqui o método usado pelo autor para convencer, e não aquele aplicado para pensar o tema. Sobre o uso do método geométrico como forma de demonstração ver *Hobbes e a modernidade filosófica: um estudo do ‘more geometrico’ hobbesiano* (HECK; LEANDRO 1998).

percebeu que seus procedimentos de prova serviam como uma incontestável ferramenta de convencimento, cujo poder decorria apenas da sequência construtiva dos argumentos. Nada mais era preciso: nem citações, nem apelo à autoridade ou comprovação histórica. Assim, adaptou o método demonstrativo aos corpos artificiais, isto é, à filosofia civil.

Ao romper com as galimatias escolásticas — estas “torrentes insignificantes de estranhas e bárbaras palavras” (L XLVI, 395) — e dispensar o apoio em quaisquer opiniões mais antigas, Hobbes desferiu um duplo golpe nas castas tradicionais de intérpretes das leis divinas e seculares. Aos sacerdotes, deixou claro que era possível falar sobre o homem, a sociedade e o Estado sem apelar às Escrituras. O evangelho tem função acessória na edificação política. Aos juristas, mostrou que para discorrer sobre a lei e o Direito era dispensável a *summa ratio*, o conhecimento de ‘precedentes’, dos casos julgados e de quaisquer decisões longamente acumuladas. Assim, limpou o caminho para uma nova forma de argumentação, pretensamente apoiada apenas nos fatos, na razão e naquilo que é autoevidente.

Atraído pelos procedimentos científicos de Galileu, assim como pelo empirismo de Bacon e o racionalismo de Descartes, Hobbes arquitetou o Estado como um mecanismo racional. O texto hobbesiano não tencionava ensinar candidatos a governantes sobre o modo de manter o poder, após conquistá-lo, como no *Príncipe* de Maquiavel. Ao contrário, buscava instruir o povo sobre a necessidade de conservar o governo e submeter-se ao soberano existente, desistindo de expugná-lo. O propósito de Hobbes era convencer seus compatriotas que fossem capazes de ler. Por isto o *Leviatã* foi escrito em inglês, não em latim. Qualquer um que compreendesse a Bíblia anglicana ou protestante estaria também ao alcance da sua persuasão política — ou melhor, ensinamento — concedendo-lhe a momentânea distinção dos termos.

Para tanto, transformou o método demonstrativo em recurso com que se armou para um jogo duplo. Abertamente, repudiou os artifícios do uso da eloquência, como o abuso de metáforas ou o emprego de lugares-comuns. “A ideia final e sumamente desalentadora com que nos deixa Hobbes é a de que a figura do retórico é o homem com maior probabilidade de nos fazer descer a um nível inferior ao dos animais” (SKINNER 1999, 385). Veladamente, o abuso dos subterfúgios condenados começa já no título metafórico — embora o “uso de metáforas, tropos e outras figuras” seja a sexta “causa das conclusões

absurdas” (L V, 29). Tais expedientes linguísticos não são raros no “*Deus Mortal*”; por vezes, surgem de modo mais insidioso que a pregação presbiteriana por ele repudiada. “De fato, seu modo de expressão opera simultaneamente como estratégia retórica, projetada para conquistar a fé dos seus leitores”. Já na introdução Hobbes “unilateralmente formula um pacto entre ele mesmo e o leitor, anunciando os termos sob os quais seu tratado será lido e aprovado” (SILVER 1988, 362). Isto não significa que seja fácil ou factível refutar Hobbes em seu próprio terreno, como pensa o leitor novato e apressado. Se assim fosse, seus inimigos coetâneos teriam apontado as inconsistências ou ilogicidade do *Leviatã*. Em vez disto, recorreram à desqualificação falaciosa acusando-o como ímpio e herético. Para Hobbes, heresia “significa simplesmente uma opinião determinada, apenas com mais algumas tintas de cólera” (L XI, 63)<sup>57</sup>.

Faz-se necessário um esclarecimento que acima fiquei devendo. Quando insisto nos estratagemas retóricos de Hobbes não penso nesta arte como descrita por Aristóteles<sup>58</sup>, ou no modo clássico do *trivium*, com seus elementos formais, conforme detalhados por Skinner (SKINNER 1999, 62). Consequentemente, não aplico a expressão da mesma maneira que este autor. Emprego-a num sentido geral, para designar expedientes furtivos do texto hobbesiano. Não importa tanto se estes incluem figuras de linguagem — metáforas e analogias, por exemplo — ainda que Hobbes critique tal uso.

Disse anteriormente que não farei disto uma tese a ser demonstrada. Mas sempre que possível irei ilustrá-la com exemplos. Em minha opinião tal assinalamento pontual pode ser uma das poucas formas de resguardo ante as técnicas persuasivas de Hobbes, simbolizadas na alegoria do próximo parágrafo. Reciprocamente, nominando desta forma minha linguagem deixo transparecer que os fortins assim erguidos podem sofrer de igual vício.

Hobbes não tenta vencer com um só golpe as teses sediciosas, como quem almeja uma vitória arrasadora. Em vez disto, seus argumentos são uma sucessão de pequenas escaramuças, às quais não se

---

<sup>57</sup> Ver também o capítulo dois do apêndice da edição latina, onde sob a forma de diálogo Hobbes analisa a heresia, começando por afirmar: “É uma palavra grega, que designa o dogma de qualquer seita” (HOBBS 1983, 752).

<sup>58</sup> Mas com isto não pretendo negar as inúmeras semelhanças entre a *Retórica* de Aristóteles e as obras de Hobbes, cuidadosamente assinaladas por Strauss. Embora estas estejam bem documentadas, não é a isto que desejo me referir quando falo nos abusos retóricos de Hobbes (STRAUSS 1963, 35).

pensa em oferecer maior resistência, por serem quase insignificantes. E, no entanto, passado algum tempo de leitura o território está cercado, as defesas minadas. As contestações imagináveis, antes plausíveis, esvaziam-se, tornam-se inúteis. Esta é a pedagogia hobbesiana. Não deixar espaço para objeções.

Para extinguir a dúvida e a controvérsia não basta, com efeito, obter o consentimento do leitor; é preciso ensinar-lhe a verdade: “há portanto uma enorme diferença entre ensinar e persuadir: o signo desta é a controvérsia, o signo daquela, a ausência de controvérsia” (*Elements of Law*, I, XIII, 3) (OSTRENSKY 2005, 215)<sup>59</sup>.

No quarto capítulo do *Leviatã* Hobbes apresenta uma teoria da linguagem. Está, realmente, estabelecendo os limites do seu reino, onde será soberano absoluto. Quem se aventura na leitura do *Leviatã* torna-se um súdito obediente de seu raciocínio. Hobbes domina a arte de persuadir a quem o lê de que está apenas ensinando.

## 5. CONHECIMENTO, PAIXÕES E OPINIÕES

O *Leviatã* é quadripartido. Alguns parágrafos atrás foram nomeadas a terceira e a quarta divisões, focadas nas relações entre religião e Estado. Para o estudo da representação a metade inicial é a que merece ser esmiuçada. Ela também é composta de duas partes, denominadas *Do Homem* e *Do Estado*. Antes de apresentá-las quero salientar uma breve passagem da *Revisão e Conclusão*<sup>60</sup>, na qual Hobbes explica porque se valeu de um estilo diferente, sem “o ornamento de citar os antigos poetas, oradores e filósofos, ao contrário do costume dos últimos tempos [...]”. Uma das alegações brandidas é que “as matérias em questão não são de *fato*, mas de *direito*, em que não há lugar para *testemunhas*” (HOBBES 1979, 409). Que se mantenha isto em mente ao investigar os fundamentos da concessão de poderes ilimitados ao representante único do povo — o soberano hobbesiano. Pois o autor é capcioso, seus meios não justificam o dito no fim. Em brevíssima introdução ele se vale retoricamente de analogias para falar

<sup>59</sup> Há uma falha de revisão na citação feita por Ostrensky, indicando como fonte o parágrafo quatro do texto de Hobbes, e não o terceiro. A correção tem por base (HOBBES 1640, 33).

<sup>60</sup> Estes comentários finais da edição inglesa de 1651 foram substituídos na edição latina de 1668 por um apêndice mais amplo. Para o confronto das versões ver (HOBBES 1983).

do Estado como uma máquina, “um homem artificial”. Em, seguida, propõe que os leitores *testemunhem os fatos das suas experiências de vida*:

[... Depois] de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois essa espécie de doutrina não admite outra demonstração (HOBBS 1979, 6).

Isto é falacioso, ou impróprio, como o próprio Hobbes assegura: é “portanto retoricamente que se diz que a consciência equivale a mil testemunhas” (L VII, 41).

A descrição do autômato estatal principia pela apresentação da “sua *matéria*, e seu artífice”, o homem natural (HOBBS 1979, 5). Antes de seguir os passos da epistemologia hobbesiana penso ser interessante ter a referência de como ele a subdivide, no nono capítulo. A história dos fatos que independem do querer humano é chamada de natural, enquanto a vontade humana manifesta-se na história civil. À divisão introdutória entre *criadores* e criatura associam-se os dois ramos maiores da filosofia, que é definida como o estudo das “*demonstrações* das consequências de uma afirmação para outra”. Quando seu objeto são os corpos naturais tem-se a filosofia natural. O campo da política ou filosofia civil são os corpos políticos (L IX, 51).

Ao empregar os mesmos termos na classificação da história e da filosofia parece patente a intenção do autor em exibir um paralelo entre as duas ciências, embora segundo o esquema a história não esteja entre as ciências. Causa estranheza o tradutor de Tucídides realizar tal exclusão. Além disso, a correspondência é defeituosa. Por exemplo, as artes são incluídas na filosofia natural, mas sendo produzidas pela vontade supõe-se que pertençam à história civil. Contudo, estas são dificuldades secundárias<sup>61</sup>.

O quadro sinóptico chama atenção tanto pelo desigual detalhamento entre o conhecimento da natureza e o da política quanto por aquilo que nele foi omitido. Sub-repticiamente, Hobbes sugere que não há como tirar conclusões das afirmações religiosas. A teologia está ausente — a Escolástica não é filosofia.

---

<sup>61</sup> Há uma discussão sobre elas num artigo de Heck e Leandro (HECK; LEANDRO 1998, 62).

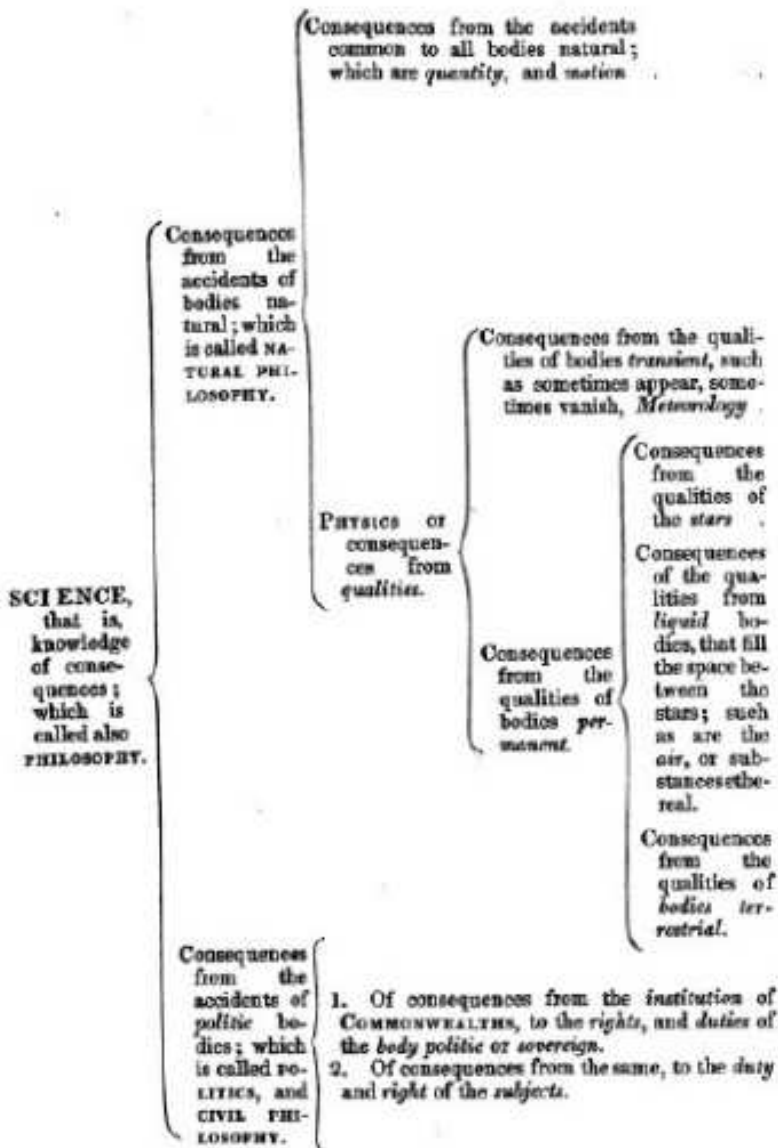


Table of the several subjects of science - Fac-símile da edição de 1839

Consequences from quantity, and motion <i>indetermined</i> ; which being the principles or first foundation of philosophy, is called <i>Philosophia Prima</i> .	Consequences from quantity, and motion determined.	By Figure . . .	Mathematics.	GEOMETRY.
		By Number . . .		ARITHMETIC.
		Consequences from the motion and quantity of the greater parts of the world, as the earth and stars.	Cosmography.	ASTRONOMY. GEOGRAPHY.
		Consequences from the motion, and quantity of bodies in <i>special</i> .	Consequences from the motions of special kinds, and figures of body.	Mechanics. Doctrine of weight.
Consequences from the <i>light</i> of the stars. Out of this, and the motion of the sun, is made the science of . . .				SCIOGRAPHY.
Consequences from the <i>influences</i> of the stars . . .				ASTROLOGY
Consequences from the parts of the earth, that are <i>without</i> <i>animæ</i> .	Consequences from the qualities of <i>minerals</i> , as <i>stones, metals, &amp;c.</i>			
	Consequences from the qualities of <i>vegetables</i> .			
Consequences from the qualities of <i>animals</i> .	Consequences from the qualities of <i>animals in general</i> .	Consequences from <i>vision</i> . . .	OPTICS.	
		Consequences from <i>sound</i> . . .	MUSIC.	
		Consequences from the rest of the senses.		
		Consequences from the <i>passions</i> of men . . .	ETHICS.	
	Consequences from the qualities of <i>men in special</i> .	Consequences from <i>speech</i> .	In <i>magnifying, vilifying, &amp;c.</i>	POETRY.
			In <i>persuading, reasoning, contracting,</i>	RHETORIC. LOGIC. The Science of JUST and UNJUST.

Continuação da página anterior  
(Devem-se imaginar linhas horizontais ligando estas chaves às da esquerda.)

Os capítulos iniciais servem para Hobbes estabelecer uma série de proposições que definem a gênese empírica do conhecimento humano. Resumirei os passos da teoria hobbesiana de maneira bastante simplificada. Por meio da sensação o mundo exterior ingressaria no espírito do homem. É uma versão puramente dogmática do *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu*. As hipóteses epistemológicas encadeiam-se sem maiores demonstrações. Como foi anteriormente salientado, embora Hobbes diga que sua obra trata de questões de *direito*, ele apela com frequência a fatos e experiências. Faz isto enquanto ainda está tentando definir o que é a experiência. Discute parte da noção física de inércia<sup>62</sup> como se fosse algo intuitivo, natural, e faz da imaginação e da memória um resíduo inercial da sensação. “Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes” (L II, 12). Como a seguir ele afirma que a experiência é fruto da memória acumulada, pode-se chegar à estranha conclusão de que a experiência é fruto da imaginação. Estas implicações esdrúxulas são ampliadas quando se considera que “muita experiência é *prudência*” (L V, 31).

Além disso, é sabido que em sua controvérsia com Descartes ele negou de forma taxativa a separação entre corpo e espírito. Se a experiência é um acúmulo de sensações, como distinguir com certeza uma nova sensação de uma imaginação? Certamente não seria possível apelar à experiência. Hobbes discute uma dificuldade similar relacionada às “imaginações daqueles que se encontram adormecidos” (L II, 12), e considera que da “ignorância quanto à distinção entre os sonhos, e outras ilusões fortes, e a visão e a sensação, surgiu, no passado, a maior parte da religião dos gentios [...]” (L II, 14).

Contudo, não há dúvida de que Deus pode provocar aparições não naturais [...]. Mas homens perversos, com o pretexto de que Deus [pode fazer qualquer coisa]<sup>63</sup>, levam a sua ousadia ao ponto de afirmarem seja o que for que lhes convenha, muito embora saibam que é mentira. Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível (L II, 14).

<sup>62</sup> A lei da inércia teria sido formulada pela primeira vez por Galileu, em 1609. Newton, nascido em 1642, tinha apenas nove anos de idade quando o *Leviatã* foi publicado.

<sup>63</sup> Há uma inversão de sentido na tradução brasileira, onde diz que “Deus nada pode fazer”. Confrontei com a edição de Molesworth (HOBBS 1839, 14) e também a versão de Tricaud (HOBBS 1983, 19).



Ora, o funcionamento da razão é justamente o que está em debate. Hobbes sabe<sup>64</sup> muito bem que igualmente “é possível duvidar da verdade das coisas sensíveis” (DESCARTES 1968, 51). Sem ter estabelecido de modo claro como se dá o conhecimento, está de fato iniciando sua litania contra os pregadores e as “Escolas”:

Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com ele os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele decorrentes, graças às quais as pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade de gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para a obediência civil (L II, 14).

É totalmente despropositado falar em sujeição antes de mostrar que a mesma é devida por algum motivo. Mas aqui Hobbes parece mais preocupado com a ideia de que “um cão treinado entenderá o chamamento ou a reprimenda do dono, e o mesmo acontece com outros animais”. Desta maneira Hobbes começa a descrever os tipos de entendimento, o qual “surge no homem [...] pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários [...]” (L II, 15). Fiz questão de ressaltar que é inadequada a inserção da “obediência civil” efetuada por Hobbes para advertir sobre o engenho da sua exposição. Enquanto ele aparenta estar apenas tratando da faculdade do conhecimento, vai *no mesmo passo* inculcando a doutrina política que mais lhe interessa. “A razão disto é a seguinte: [...] aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação” (L III, 16). Aparentemente descontextualizada no uso que faço, esta explicação de Hobbes condiz perfeitamente com a pleora de exemplos nada casuais que são utilizados. É como se ele fizesse uso de uma pedagogia subliminar, ligando sua ‘cartilha política’ a noções simples como sensação, memória, discurso...

Ele não se cansa de vincular os clérigos, os “homens das Escolas” e os “filósofos confusos” (L IV, 25) à sedição e ao erro. A advertência feita ao final do primeiro capítulo quanto às Universidades deveria ser bem mais ampla. Naquela passagem Hobbes afirmou que “em todas as ocasiões em que isso [viesses] a propósito” iria denunciar “o discurso destituído de significado” (L I, 10). Realmente, sua teoria do

---

<sup>64</sup> “Consequentemente, se nós simplesmente seguirmos nossos sentidos sem qualquer raciocínio adicional, será justo perguntarmos se algo existe ou não” (HOBBS 1975).

conhecimento parece dividida, alternando postulações sobre as origens do saber humano com as relativas ao erro político<sup>65</sup>.

Quando Ribeiro compara o *Leviatã* à obra que traduziu e apresenta — *Do Cidadão* — dizendo que há um quê de “almanaque” naquele, não é menos verdade o que segue: “Hobbes quer oferecer a um só tempo a boa filosofia, que proporciona o conhecimento adequado da política [...]” (HOBBS 2002, XXXII). Tal almanaque quer converter quem o lê, embora astutamente não se mostre logo como catecismo político. Discuto essa característica do método hobbesiano porque ela contribuirá na cooptação do assentimento do leitor para teses posteriores, como a questão dos poderes concedidos ao representante. Porém, antes de enfrentar os problemas da soberania é preciso concluir a exposição da doutrina hobbesiana do conhecimento.

Já foi visto que para Hobbes uma sequência de sensações provoca na mente pensamentos de continuidade. Essa sucessão é um discurso mental, formulado em palavras, tal como se fosse uma conversa. Portanto, o pensar é essencialmente uma atividade linguística, podendo ou não ser direcionada para um fim específico. As palavras servem para reproduzir o encadeamento das sensações. Isto é resumido na afirmação de que “[o] homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (L III, 19).

Às vezes o homem deseja conhecer o acontecimento de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após os outros, supondo que acontecimentos semelhantes se devem seguir a ações semelhantes (L III, 18).

---

<sup>65</sup> Praticamente em qualquer página da teoria epistemológica inicial há críticas políticas, de modo que esta primeira parte bem poderia intitular-se *Do Súdito*. Listarei apenas alguns exemplos. “Pois num discurso da nossa atual guerra civil [...]” (L III, 16); “um Estado florescente primeiro entra em guerra civil [...]” (L III, 18); “[...] e outras insignificantes palavras das Escolas” (L IV, 20); “[...] a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar [...]” (L IV, 21); “E portanto se alguém me falasse de um *quadrângulo redondo* [...]”, ou de um *sujeito livre, livre arbítrio* [...]” (L V, 29); “[...] perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência” (L V, 31); “O medo dos poderes invisíveis [...] chama-se *religião*” (L VI, 35); “[...] quer se trate de um verdadeiro ou de um falso profeta” (L VII, 42); “E se isto é loucura numa multidão, o mesmo é também em cada indivíduo particular” (L VIII, 47); “[...] isto só acontece com aqueles que discutem sobre questões incompreensíveis, como os escolásticos [...]” (L VIII, 50). Há muitos outros exemplos. Apresento somente alguns fragmentos que evidenciam o quanto a ‘epistemologia’ hobbesiana incute outras ideias e tenta minar a credibilidade dos inimigos do *Leviatã*.

Hobbes descreve na continuação a linguagem como a conversão da “cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (L IV, 21), tendo isto uma dupla função. As palavras tanto podem ser marcas, servindo para lembrar, como sinais, com o objetivo de estabelecer a comunicação de pensamentos com outros. Nesse sentido as palavras propiciam a união e a sociabilidade. Como já foi visto ser usual em Hobbes, ele oferece definições unidas a reprimendas.

[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 [...] (L IV, 23).

A ideia-chave é que o discurso deve ser condizente com a natureza das coisas. Se o homem usar corretamente as palavras em seus cálculos não se deixará enganar. “A sensação e a imaginação naturais não estão sujeitas a absurdos. A natureza em si não pode errar” (L IV 23). Há algo de panglossiano nos resultados ambicionados pela sua antecipação do ‘calculemos’ leibniziano, como se a matemática das palavras pudesse assegurar a obediência dos súditos. Ao mesmo tempo, discorrendo sobre a deturpação dos nomes nos diversos cálculos, dirá que “os nomes de virtudes e vícios [...] nunca podem ser verdadeiras bases de qualquer raciocínio” (L IV, 26). E, no entanto, o *medo* será o fundamento do discurso em prol da submissão a um soberano plenipotenciário.

A razão é a capacidade de calcular *marcas* e *signos*, de “conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte” (L V, 27). Quando opera com marcas o trabalho da razão é reflexivo, e comunicativo ao lidar com signos. Em ambos os casos qualquer homem pode incorrer em equívocos e independentemente de quantos se reúnam a quantidade não garantirá o acerto. É para ‘conferir as contas’, por assim dizer, que os homens devem recorrer a um juiz. Hobbes apenas introduz a figura do árbitro, sem mostrar por que este — sendo apenas mais um homem — calcularia melhor que os demais. Depois se verá que ainda que todos errem há um que foi escolhido para julgar e não pode ser julgado. A precisão da operação será irrelevante frente à posição única deste calculista privilegiado.

Na medida em que os efeitos das sensações são considerados positivos ou negativos cada homem os julga bons ou maus, repelindo

estes enquanto procura aqueles. Desse modo o ser humano acrescenta às marcas ou signos que emprega uma avaliação subjetiva. O que faz o homem agir é sempre alguma sensação, quer esta provenha diretamente do mundo exterior, quer seja fruto de uma memória ou imaginação. Neste sentido, o homem é uma máquina movida por sensações. Quando a elas se dirige diz-se que há um apetite ou desejo. Quando delas se afasta, fala-se em aversão. “Portanto o *prazer* (ou *deleite*) é a aparência ou sensação do bem, e *desprazer* ou *desagrado* é a aparência ou sensação do mal” (L VI, 34). Conforme o mecanismo de cada homem lida com as sensações mudam “seus apetites e aversões” e, portanto, aquilo que é considerado bom ou mau. Por isto não “é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto” (L VI, 33). Esta generalização necessita de pelo menos uma ressalva. Caso contrário o contrato social seria improvável, devido à falta de um desejo comum. Na verdade, mais à frente o próprio Hobbes indicará o poder como algo que é desejado por todos em maior ou menor grau. O desejo de poder — e seus correlatos, como riqueza, saber ou honra — relaciona-se estreitamente com o valor que cada um julga ter, e que em geral não passa de vanglória. Merecem destaque ainda o medo e a esperança por serem as duas paixões que desempenham papel central na submissão a um poder superior. Depois será visto que na construção do Estado o medo generalizado será ‘unificado’ no respeito ao soberano, na esperança de proteção e conforto.

Até mesmo o discurso humano tem sua origem na mecânica das paixões, pois ele serve “para conseguir ou para evitar alguma coisa” (L VII, 40). Quer dizer, não existe discurso desinteressado. Se tudo é desejo ou aversão cria-se a insólita situação em que não existe narração do tempo presente, só rememoração ou previsão. Ou seja, há incerteza quanto à determinação da própria sensação. Tanto a opinião como a ciência tornam-se condicionais. Mas será possível pretender que todo uso de *marcas* e *signos* é relativo sem cair em contradição? “Nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos, passados ou vindouros” (L VII, 40). Esta afirmação não seria absoluta? Sem ter encontrado uma primeira certeza — o requisito cartesiano — em que Hobbes fundaria seu próprio discurso? O caminho proposto pelo nominalismo hobbesiano é o uso de definições claras e distintas, para traçar assim uma comparação com a exigência de Descartes. Isto permitiria que “a conexão das mesmas em afirmações gerais, e destas por sua vez em silogismos” (L VII, 40) garantisse a correção das

conclusões. Hobbes sustenta que “não se trata de conhecer as consequências de uma coisa para outra, e sim as do nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa” (L VII, 40)<sup>66</sup>. Diferentemente do que ocorre com a imaginação, cabe à razão traçar os limites da significação de *marcas* e *signos*, isto é, estabelecer suas definições. Para Hobbes esta é a única maneira de assegurar o conhecimento das consequências, ou seja, a ciência. Dizer algo que faça sentido é usar as palavras segundo usos previamente estabelecidos. Nos outros casos, há “falta de entendimento” (L XI, 63). Isto “ocorre quando os homens proferem palavras que reunidas umas às outras não possuem significação alguma”, praticando deste modo o abuso conhecido “sob o nome de absurdo” (L VIII, 50).

O quadro com os objetos do conhecimento que mencionei antes é apresentado por Hobbes após a discussão das virtudes intelectuais e de seus defeitos. Tendo feito o percurso da sensação à ciência compreende-se agora a não inclusão da história no resumo. Ela trata dos fatos, é um conhecimento absoluto. A ciência preocupa-se com as consequências, é condicional. O esquema sinóptico é um ponto de inflexão, a partir do qual ganharão ênfase as questões sociais.

Os próximos temas serão o poder e os atributos a ele associados — como a honra, dignidade, valor e merecimento — seguidos de um exame dos costumes e das razões da existência das religiões. São assuntos cuja pertinência à arte de governar é menos incomum, não tendo com a matéria a mesma estranheza da precedente investigação linguística. Além dos estudos políticos Hobbes tencionava redigir também um tratado sobre as coisas da natureza e outro sobre o homem. Se ele já havia segmentado assim o conhecimento e manifestado a intenção de apresentar cada divisão em um tratado próprio, por que há tantos capítulos antropológicos antecedendo a parte propriamente política do *Leviatã*?

Há pelo menos uma boa resposta: porque é pela palavra que se instila a rebeldia. Os absurdos dos “homens das Escolas” e de “sacerdotes desprezíveis” (L XII, 73) são para Hobbes a causa da sangrenta sublevação que tomou conta do reino inglês. Daí o cuidado em didaticamente explicar e definir cada componente do pensar e falar humanos. A pedagogia hobbesiana principia pela elucidação das partes dos discursos para denunciar como são construídos os ensinamentos

---

<sup>66</sup> Na edição latina, segundo a tradução de Tricaud, consta: “[...] conhecer uma consequência não de coisa para coisa, mas de denominação para denominação” (HOBBS 1983, 60).

sediciosos. É a propedêutica da sensatez. Em vez de ser mais um a vociferar Hobbes quer que seus leitores conheçam os abusos da linguagem. A limpeza prévia do terreno permite-lhe exibir onde estão as sementes da religião e quem dela se vale em proveito próprio. Sem isto o conhecimento sobre “o *dever* e o *direito* dos súditos” (L IX, 52) não poderia prosperar. O prólogo sobre as faculdades humanas não está deslocado. Ele é um passo preparatório ao exame “[da] condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria” (L XIII, 74), onde Hobbes delinea um hipotético estado de natureza anterior à criação do Estado.

## 6. A CISÃO ENTRE A DESORDEM NATURAL E A ORDEM POLÍTICA

É melhor não situar temporalmente a descrição imaginária da ausência de um poder regulador. A situação de insegurança narrada neste experimento mental pode emergir quando a ordem estabelecida é desfeita por insubordinação. Ela pode muito bem valer como um retrato do caos provocado pela revolução, pelo choque fratricida de facções — “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (L XIII, 75). Aqui o artifício hiperbólico assusta para dissuadir. A intensidade do discurso hobbesiano resulta primordialmente da sua preocupação com o convulsionado momento histórico da Inglaterra.

Estar no mundo numa condição natural significa cada um estabelecer seus próprios limites, todos sendo livres para querer tudo. A um aparente direito ilimitado corresponde a incerteza quanto à própria segurança, pois os homens são basicamente iguais, nenhum tem força e inteligência bastantes para garantir seu domínio perante os demais. Assim, todos têm motivos para temer a morte, o mal maior. Na natureza inexistem normas refreadoras das vontades — não há justo ou injusto. A ausência de restrições aos desejos cria em cada um a barreira da desconfiança frente aos demais.

Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros *que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo* (L XIII, 74). [O grifo é meu.]

A frase acima tem uma formulação estranhamente desigual. Sua parte inicial é intuitiva e coerente. Mas qual a necessidade da sentença final, do trecho que grifei? As alianças não precisariam ser ativamente

ofensivas, poderiam ser passivamente defensivas. A explicação parece estar na desconfiança como mecanismo antecipatório — na ideia de que não atacar é um perigo.

[Nenhuma] maneira de se garantir é tão razoável como [...], pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo (L XIII, 75).

Conclui-se que todos estão *ameaçados pelo mesmo perigo*: a desconfiança. Os homens “serão incapazes de subsistir por muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa”. Por maiores que sejam os recursos disponíveis, a natureza cobiçosa do homem leva-o à discórdia, quer por ambições materiais, quer “por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo [...]” (L XIII, 75).

Se cada um está sempre tramando ataques preventivos e temendo igual atitude por parte dos demais, então todos “se encontram naquela situação a que se chama guerra”, pois “a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (L XIII, 75).

Este capítulo é fundamental para o intento hobbesiano de convencer os homens da necessidade de uma organização social com pelo menos três características bem definidas. Primeiro, deverá existir um poder superior a todos e “suficientemente grande” para não ser desafiado. Segundo, este poder comum é que estabelecerá o justo e o injusto. Terceiro, com isto deixarão de existir direitos ilimitados. Estes postulados são extraídos de casos ilustrativos, não são ensinados através de clara dedução. Questões de *direito* e demonstrações como as dos geômetras não há. Há persuasão: a “ciência [...] é algo que] muito poucos têm” (L XIII, 74). Há jogo retórico: “a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos”. Há apelo emocional à experiência: “Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado”. E até sentimentos soturnos: “E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (L XIII, 76).

Desconsiderando o método é preciso conceder-lhe o resultado convincente. Mas existe pelo menos uma ressalva importante. Talvez Hobbes tenha descuidado o fato de que a sentença transcrita com grifo parcial permite usos opostos. Ela não perde seu valor após a instituição do Estado. Pode servir de inspiração contra um poder soberano ilimitado

e ameaçador. O procedimento de insatisfeitos ou revoltosos “*que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo*” costuma ser esse.

Ao final, Hobbes indica como é possível escapar à barbárie. Verdade que a saída é um tanto paradoxal. Porque “a miserável condição em que o homem realmente se encontra [...] é obra da simples natureza”<sup>67</sup> (L XIII, 77). E como pode livrar-se do caos da natureza? A solução “em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão”. Mas o que são as paixões? Fruto das sensações, isto é, da natureza. E o que é a razão? Cálculos feitos com os nomes dados às coisas que a sensação fornece. Logo, natureza. Claro que não há motivo para julgar a natureza de modo maniqueísta. Em Hobbes a natureza é polissêmica. Assim como mata “permite aos homens viver” (L XIV, 78). Daí ser possível pensar que o comportamento beligerante é obra da simples natureza *do homem*. Assim na guerra como na paz.

Contudo, persiste uma dificuldade. Se a solução depende em parte da razão do homem, a definição que Hobbes apresenta dessa capacidade humana talvez não permita aos homens sair do estado de guerra.

[Os] homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa [...]. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente (L V, 27).

O que Hobbes aí sustentou é que quando os homens misturam suas paixões à razão o resultado é incerto. Devido à “coloração de nossas diferentes paixões” é preciso “tomar cautela com as palavras”. Se futilidades prejudicam o discernimento, que dizer de paixões intensas como o medo da morte e o desejo de prazeres seguros? Não é o caso de lembrar que “tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de qualquer raciocínio” (L IV, 26)? Dada a falibilidade da mente humana ao lidar com as paixões, deve haver um juiz que estabeleça o certo. O problema é que na “condição natural da humanidade” o árbitro superior a todos ainda não foi criado. “E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado” (L XV, 86).

<sup>67</sup> “[...] man by mere nature is actually placed in” (HOBBES 1839, 73); “[...] l’homme est effectivement placé par la pure nature” (HOBBES 1983, 126).



## 7. A FUNDAMENTAÇÃO DO CONTRATO SOCIAL EM LEIS NATURAIS

Enfim, em meio ao caos a certeza talvez possa ser dispensada. Tanto o medo da morte como a esperança em uma vida melhor movem o homem a buscar a paz. Pelo uso da razão os homens são capazes de conceber normas para a segurança de todos. Desse modo Hobbes introduz a passagem do direito natural à lei natural — da liberdade ilimitada com medo da morte às obrigações definidas na esperança de uma vida boa. Ao mesmo tempo formula uma definição muito restrita do *jus naturale*, como um direito pré-social que não será compatível com a sociedade.

O *direito de natureza* [...] é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indicarem como meios adequados a tal fim (L XIV, 78).

A partir deste único parágrafo Hobbes consegue deduzir praticamente todas as leis naturais, bem como a necessidade e as obrigações de um contrato social com a subseqüente sujeição a um poder soberano. Aí estão as ‘sementes’ do Leviatã. Ele põe na definição tudo o que vai precisar, e nada mais. O conceito compõe-se de três princípios. Primeiro, a liberdade no uso do próprio poder; segundo, a preservação da própria vida; terceiro, uma razão instrumental atuando como mediadora entre o primeiro e o segundo princípios.

A navalha de Hobbes mutila a teoria jusnaturalista. Exclui a ideia de direitos inatos que devem ser preservados na criação do Estado. O único direito que o homem adquire ao nascer e licitamente conservará será o de lutar pela própria vida. Não bastasse o caráter *ad hoc* do reduzido enunciado hobbesiano, novos cortes são acrescentados. Ao detalhar as características iniciais da definição que ofereceu, Hobbes limita também o significado dos termos empregados. A liberdade reduz-se quase que a um problema cinemático: “ausência de impedimentos externos” (L XIV, 78). O direito à vida converte-se num dever — na lei de preservação da vida. E a razão é uma calculadora invertida: parte do resultado — a paz, e deve encontrar as parcelas que o produzem — “a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza” (L XV, 94).

*Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos* (L XIV, 78).

Se a liberdade foi definida como “ausência de impedimentos externos”, a paz será alcançada pela construção de impedimentos internos. Externamente, todos os demais eram obstáculos à plena liberdade de qualquer um — daí o atrito constante. Internamente, cada um deverá limitar-se caso os outros aceitem igual condição. Esta a ideia da segunda lei:

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo* (L XIV, 79).

Na simplicidade da formulação não há exceções. A lei não prescreve que se permita a alguém ficar de fora da renúncia. O gesto apaziguador deveria ser praticado por todos. “Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra”. De fato, como salienta Hobbes, não exigir o mesmo comportamento dos demais “equivaleria a oferecer-se como presa” (L XIV 79).

Aquele que não abdicar ao seu direito original será o único a ter liberdade *sem medo*, pois não mais encontrará alguém que o impeça ou ameace em qualquer ação. O notável aqui é que a renúncia coletiva não é suficiente para criar o Estado, mas de certa forma põe fim à ficção inicial do ‘estado de natureza’<sup>68</sup>, fazendo cessar as hostilidades<sup>69</sup>. A própria renúncia, porém, terá ainda uma tarefa *ficcional* a desempenhar.

<sup>68</sup> Já foi observado mais acima que a guerra civil assemelha-se ao estado de natureza. Todavia, neste ponto analiso apenas o caráter hipotético da situação, tal qual Hobbes.

<sup>69</sup> As coisas talvez não sejam tão simples. Destacarei a seguir algumas objeções, e espero evidenciar um empecilho efetivo no último tópico do capítulo, denominado *Revendendo renúncia e transferência - O poder em luta*.

## 8. RENÚNCIA OU TRANSFERÊNCIA - O PODER MANTIDO

Além de exprimir uma recusa, *renuntio*<sup>70</sup> significa também anunciar em resposta, ou proclamar o resultado de uma eleição. A etimologia não poderia ser mais favorável a um dos objetivos hobbesianos. Não ser compelido a participar da renúncia coletiva equivale a ser o escolhido para reter o poder. Visando garantir a completa autonomia do soberano Hobbes não admite que este possa receber seu poder dos súditos por transferência. O que pertencia a cada um na multidão, porém não foi dado por ninguém ao soberano, não poderá ser dele retirado.

Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original [...] (L XIV, 79).

Renunciar é a atitude-chave prescrita pela segunda lei da natureza, perfeitamente coerente com o intuito pacificador. Seu valor argumentativo está na construção de um soberano que não deva nada aos súditos. Hobbes precisa deste ganho teórico. O problema é que uma vez assentado que o poder maior decorre somente da redução voluntária do poder dos demais, a renúncia perde a serventia.

Ela é inadequada à linguagem do contrato — definido por Hobbes como “transferência mútua de direitos” (L XIV, 80). Mas como é possível transferir direitos após “renunciar a seu direito a todas as coisas” (L XIV, 79)? Vendo a questão por outro ângulo, pode-se renunciar até mesmo a querer algo, mas não é possível transferir aquilo que não se tem. Daí eu ter afirmado haver um quê de fictício na etapa da renúncia.

Junto com a preliminar limitação do *jus naturale*, a passagem da renúncia à transferência constitui-se em operação decisiva na feitura do grande Leviatã. Hobbes quer os ganhos efetivos da transferência com o

---

<sup>70</sup> *Renuntio*, as: 'anunciar em resposta; proclamar o resultado de uma eleição' (donde *renuntiatio*, ónis 'declaração, anúncio; proclamação; renúnciação', *renuntiator*, óris 'o que anuncia, o que revela um segredo', *renuntius*, ii 'segundo mensageiro') e tb. 'anunciar a retirada de, revogar; renunciar a' (com *re-* no sentido de 'rejeitar, recusar') [...] (HOUAISS 2009).

custo zero da renúncia. Quer dizer, deseja a obrigação contratual dos representados sem o peso da reciprocidade por parte do representante. Insisto sobre este aspecto porque a autorização *e o poder* para o soberano ‘atuar’ como representante parecem principiar nesta permuta encoberta entre renúncia e transferência de direitos. Voltarei a este ponto de vista na continuação<sup>71</sup>, para explicitar os efeitos prejudiciais que enxergo. Porém percebe-se facilmente que em apenas dois parágrafos Hobbes transforma a construção disjuntiva — “renúncia *ou* transferência” (L XIV, 79) — em aditiva — “renúncia *e* transferência” (L XIV, 80). [Os grifos nas conjunções são meus.]

Além disto, há pelo menos uma evidência perspicua para ser anexada a esta curta defesa da minha alegação. Repare-se que todas as demais leis de natureza enumeradas no capítulo seguinte<sup>72</sup> são quase puras normas prudenciais, sendo brevemente descritas. Exceto a terceira lei: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”. Esta é indispensável, fundamental à sujeição irrevogável, e tem longa explanação. O artifício retórico, entretanto, surge logo na primeira linha do parágrafo inicial. Antes que se indague de onde provém a terceira lei natural, Hobbes prontamente informa que é da segunda lei. Arditoso, omite que a dedução foi obtida por *transformação*. “Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a *transferir* aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira [...]” (L XV 86). O grifo em ‘*transferir*’ é meu, visando o contraste com a redação original da segunda lei, que fala em *renunciar*<sup>73</sup>.

Afinal, são mesmo leis naturais? “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (L XIII, 77). “Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua [...]” (L XV, 86). E os retóricos? “A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito” (L XIII, 77). Esta afirmação pertence ao mesmo estado de natureza que se vê abaixo?

---

<sup>71</sup> O argumento será ampliado no tópico *Revendendo renúncia e transferência - O poder em luta*, conforme já foi há pouco indicado em nota.

<sup>72</sup> Há mais uma ou duas leis, dependendo de como se interpreta a formulação hobbesiana, nos demais capítulos. Ver (L XIX, 117) e também a *Revisão e Conclusão* (HOBBS 1979, 405).

<sup>73</sup> No original consta na segunda lei: “[...] *to lay down this right to all things*” (HOBBS 1839, 76). E na terceira: “*From that law of nature, by which we are obliged to transfer to another, such rights [...]*” (HOBBS 1839, 83). [Por outros referida como *English Works, III*.]

[Numa] condição de guerra [...], ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua própria força ou inteligência, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de salvação senão os que dependem de seu próprio poder (L XV, 87).

Supostamente, trata-se da mesma natureza. O argumento tardio mostra que na bestialidade natural existem pactos. Retoricamente, omite que a união acima não é uma parceria “que se constitua em vista da paz” (L XV, 88), e sim do ataque ou da defesa — é um pacto bélico. Alianças são inerentes à guerra, assim como traições. Onde foram parar a desconfiança e a antecipação, a força e a astúcia? Não são esses fatores que vão “suficientemente longe para levá-los a [destruírem-se] uns aos outros” (L XIII, 75)?

No estado natural hobbesiano, onde nada é proibido, leis são supérfluas: “tendo todos direito a tudo, cada um tem direito sobre a vida de seu semelhante”. A questão não é se há confusão da “potência com o direito” (VOLTAIRE 1978, 322). Voltaire aponta para o esvaziamento normativo desta natureza pré-estatal. Nisto reside minha ênfase. Ela é acerca da inadequação nominal, nos termos de Hobbes. Basta lembrar uma passagem citada parágrafos atrás, a respeito do “primeiro uso da linguagem”, e o respectivo abuso. As normas de paz não são leis de natureza: “a lei determina ou obriga” (L XIV, 78). O que Hobbes apresenta pode ser qualquer outra coisa, útil e necessária, menos *leis naturais*.

Pela articulação destes três primeiros “ditames da razão” (L XV, 95) Hobbes consegue pôr o Leviatã em movimento, mostrando que é inadequado e injusto romper um pacto. Para que ninguém se atreva a tanto deve haver “alguma espécie de poder coercitivo” que provoque “o terror de algum castigo que seja superior ao benefício” ocasional do descumprimento do acordo. “E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado” (L XV, 86). Apoiado na antiga noção da força obrigatória dos contratos — *pacta sunt servanda*<sup>74</sup> — Hobbes pretenderá a irrevocabilidade do pacto firmado. Todavia, ele deixa de lado uma ideia coalescente a tal princípio, que é a teoria da imprevisão

<sup>74</sup> O princípio costuma ser expresso em latim, mas seria anterior ao Direito Romano. Tal ideia de obrigatoriedade já estaria presente entre os caldeus e egípcios.

— a cláusula *rebus sic stantibus*. Este é um recurso que permite que o contrato deixe de ser honrado caso surjam circunstâncias extraordinárias. Ambas as noções aparecem unidas<sup>75</sup>, por exemplo, no *De Jure Belli ac Pacis*, publicado por Grotius em 1625. Embora em momento algum Hobbes faça menção ao dispositivo, é pouco provável que o ignorasse. De fato, ele parece mascarar a discussão do tema, quando alega:

Mas [se] depois [...] se verificar ser impossível o que antes se considerava possível o pacto é válido e, embora não obrigue à própria coisa, obriga ao valor equivalente. Ou então, se também isso for impossível, à tentativa sem fingimentos de cumprir o mais possível [...] (L XIV, 83).

Esta afirmativa visa não deixar qualquer brecha à rescisão do contrato que estabelecerá o representante soberano, mas é uma resposta evasiva à questão jurídica de uma imprevisível alteração nas condições pactuais que tornem o ajuste desfavorável para uma das partes. Também soa inconsistente a obrigatoriedade dos “pactos aceites por medo, na condição de simples natureza” (L XIV, 83). A estranheza advém da própria argumentação hobbesiana. Primeiro, porque a base da obrigação contratual é uma ação espontânea, isto é, a renúncia prescrita pela segunda lei da natureza. Penso que ainda que Hobbes queira chamar a submissão do derrotado de voluntária, esta seria mais bem entendida como subterfúgio válido sob a égide da primeira lei: “*por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*” (L XIV, 78). Portanto, o trato seria um simples expediente em prol da vida, sem força vinculante. Em segundo lugar, haveria imprecisão em julgar como justo ou injusto o descumprimento do acordo pelo vencido. Pois a “celebração dos pactos [...] não pode ser [feita] enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra” e, sem eles, “não pode haver realmente injustiça [...]” (L XV, 86). Ora, não se pode estar e não estar em guerra simultaneamente. Se o vencido não está em guerra, é livre, não deve sujeição. Se está e pede pela própria vida, não há injustiça em qualquer coisa que prometa e não cumpra. E qual seria o crime do vencido? No capítulo intitulado “*Dos crimes, desculpas e atenuantes*” (L XXVII, 175), diz Hobbes:

Se alguém for obrigado, pelo terror de uma morte iminente, a praticar um ato contrário à lei, fica inteiramente desculpado, porque nenhuma lei

<sup>75</sup> A exceptiva — que significa *permanecendo as coisas como estavam* — teria aparecido associada ao princípio já em Tomás de Aquino.

pode obrigar um homem a renunciar à sua própria conservação. Supondo que essa lei fosse obrigatória, mesmo assim o raciocínio seria o seguinte: *Se não o fizer morrerei imediatamente, e se o fizer morrerei mais tarde; fazendo-o, portanto, ganho tempo de vida.* Consequentemente, a natureza obriga à prática do ato (L XXVII, 181).

A palavra da salvação não pode obrigar. “Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais” (L XIII, 77). Neste caso, o vencedor que se acautele, mas não espere a docilidade servil por um incerto contrato.

## 9. O PALCO DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Hobbes não possui o pretendido rigor dos geômetras. Seus fundamentos antropológicos não são axiomáticos. Viu-se também que as leis naturais que postula possuem inconsistências. Seu método assemelha-se mais às primitivas linhas industriais de montagem sequencial. Ele vai construindo novas partes e agregando-as ao seu autômato progressivamente. O que ele chama de demonstração é a aparência de que todas as etapas construtivas realizaram-se às claras. Contudo, mostrou-se que aqui e ali se ocultam ferramentas retóricas sem as quais este aparelho “de maior estatura e força do que o homem natural” não seria capaz de atuar. Para concluir aquele *Fiat* e dar uma “*alma* artificial” (HOBBS 1979, 5) à sua criação Hobbes precisa acrescentar-lhe novos e exclusivos traços. Como se verá a seguir, isto fará do Leviatã uma pessoa única. De um lado, a multiplicidade das vontades dos homens deve ser de comum acordo alienada para instituir a representação. Doutra parte, o representante constitui-se como uma *persona ficta*<sup>76</sup> com autoridade ilimitada — um poder soberano irrevocável autorizado por todos. Esta prosopopéia política hobbesiana será apresentada em dois atos. Primeiro haverá a caracterização do soberano. Na segunda parte ocorrerá a cena em que o público alça o ator à condição superior de “*Deus Mortal*”.

---

<sup>76</sup> Exceto quando imperioso, não será dito a cada vez que o poder soberano for mencionado que este pode ser constituído por uma pessoa ou uma assembleia de homens. Sabe-se que Hobbes preferia o regime monárquico, ainda que formalmente considerasse a possibilidade da aristocracia e da democracia. Posteriormente, discutirei este tema transformando tal ressalva em restrição.

Para escapar à veleidade mutante das opiniões o governante é concebido por Hobbes como inimputável. Ainda que uma atitude do soberano seja corretamente considerada nula<sup>77</sup>, não justificará a sublevação. Se ele não puder ser acusado de conduta indevida jamais haverá razão para exigir sua deposição. Ou seja, tendo mostrado que os contratos devem ser honrados, Hobbes quer garantir que toda a responsabilidade recaia sobre seus autores, isentando o outro lado de qualquer gravame por seus atos. Para tanto, ele define as noções de autoridade delegada e de pessoa jurídica.

*Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja [verdadeiramente] ou por ficção* (L XVI, 96).

Como é frequente em Hobbes, em torno de uma definição precisa esconde-se uma manobra retórica. Concluir pelos étimos apresentados que “uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*” é inexato. A partir dos exemplos dados pode-se inferir somente que *uma pessoa é aquilo que o ator interpreta*, sendo diferente do ator. Retomarei esta questão mais tarde. Por ora, é melhor examinar qual o ganho visado com esta pseudoigualdade, fruindo mais um pouco o prosseguimento da analogia hobbesiana da representação teatral. Um ator desempenha um papel conforme descrito pelo autor, o qual é o responsável pelas falas. Por isso, recordando um exemplo dos atenienses, Aristófanes — e não o protagonista ou o coro — teria sido processado<sup>78</sup> por satirizar Cléon na comédia *Os Babilônios*. O que o ator faz seguindo o texto é feito em nome do autor. Mas, e se não houvesse um roteiro? Se o autor dissesse: — “O tema é a paz. Põe a máscara e improvisa”. Tal é o soberano hobbesiano, cuja tarefa é promover a ordem pública no palco político do Estado. Ele é uma “*pessoa fictícia*”, encarna o Estado — ‘equivalente’ a um ator, e assim representa: “aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o *autor*, [... e o] ator age por autoridade” (L XVI, 96).

<sup>77</sup> “Em consequência, qualquer distribuição [das terras] que [ele] faça em prejuízo dessa paz e dessa segurança é contrária à vontade de todos os súditos, que confiaram a paz e a segurança de suas vidas à discricção e consciência do soberano, e assim essa distribuição deve, *pela vontade de cada um deles, ser considerada nula*” (L XXIV, 151). [O grifo é meu.] Este é um caso raro no *Leviatã*. De qualquer modo, na continuação Hobbes diz que isto não é razão para que os súditos peguem em armas ou acusem o soberano.

<sup>78</sup> Um ano depois (425 a.c.) Aristófanes foi mais cáustico. Nenhum ator aceitou o papel de Panflagônio (Cléon) na comédia *Os Cavaleiros*. Por isso, o próprio autor assumiu a função de ator.



De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito. De onde se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, obriga através disso o autor, e não menos do que se este mesmo o fizesse, nem fica menos sujeito a todas as consequências do mesmo (L XVI, 96).

Note-se que nem a *pessoa fictícia* nem o povo existem ao ser firmado o contrato — há apenas a multidão e uma pessoa natural apartada desta. A efetivação do pacto representativo tem assim pelo menos três funções: cria a figura jurídica do soberano; por meio deste a turba ganha unidade como povo; a multidão como autora dá sua autoridade ao ator para governar. Estas etapas são concomitantes e revelam o momento em que o Leviatã ganha vida — a criação da representação é aquele *Fiat* de que Hobbes fala em sua introdução.

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão (L XVI, 98).

Quando esta multidão transfere seus direitos obtém unidade na figura do representante escolhido, pois qualquer coisa que esta “*pessoa fictícia*” fizer será uma ação em nome de todos e de cada um dos representados. A transferência é completa, irrevogável, absoluta. Assim, a princípio, não poderá ser exigida qualquer contrapartida no contrato, quer dizer, a ninguém caberá alegar que os atos do soberano são impróprios ou injustos, visto que tudo que o soberano faz representa a vontade de cada um — *volenti non fit injuria*<sup>79</sup>. É claro que isto não resolve o problema da omissão, daquilo que cada um tem direito de

---

<sup>79</sup> “[Cada] indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível” (L XVIII, 109). O dito latino, ausente no Leviatã, consta em *Do Cidadão* (HOBBS 2002, 58). O uso ‘dissimulado’ de máximas antigas como esta é comentado por Skinner (SKINNER 1999, 408).

esperar do governante e que este não realiza. *Não faz sentido dizer que alguém é autor do que não foi feito*. Isto é um óbice nada desprezível. Pois a instituição do soberano almeja além da *salus populi* a conquista de “todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio”.

Não se está querendo uma função social do Estado. O problema é que a inépcia ou a inação do soberano podem inviabilizar os objetivos complementares à “*segurança do povo*”. Hobbes enumera deveres do governante (L XXX, 200), mas não discorre sobre o que fazer quando o soberano é relapso em suas obrigações.

Mas este assunto fica para outro entreato<sup>80</sup>. A etapa inicial findou com a revelação dos caracteres do soberano. Agora é necessário subir o pano para a segunda parte da apresentação de Hobbes. Aqui se efetiva a geração do Leviatã, com o público contracenando com o protagonista do Estado. Tenha-se em mente que a sequência é apenas narrativa, pois os eventos são simultâneos.

## 10. A INSTITUIÇÃO DO ESTADO

O Estado é necessário como força capaz de garantir a paz entre os homens: “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (L XVII, 103). Embora os homens percebam que a paz é do interesse de todos, só são capazes de perseverar neste objetivo impondo-se uma coação externa. Este poder exterior tem que ser tal que ninguém ouse enfrentá-lo. Em suma, tem que despertar um temor muito maior do que o medo recíproco que os levou a desejar a paz. Pois o receio mútuo que os homens sentiam impelia-os a agir uns contra os outros — por “antecipação”, como disse Hobbes (L XIII, 75). Naturalmente, este medo não cessa, nem depois de uma deliberação conjunta. “Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros [...]” (L XVII, 104).

---

<sup>80</sup> Pitkin, por exemplo, não concorda que isto seja um problema: “o soberano não pode faltar ao dever em qualquer obrigação com seus súditos, porque o simples ato de ignorar a obrigação libera-o dela, uma vez que os súditos concordaram que seu querer é o deles. [...] Assim, ele nunca pode ser culpado de negligenciar uma obrigação com seus súditos” (PITKIN 1967, 32). Na parte final discutirei as diferenças entre *autorização* e *responsabilização*.

De fato, mesmo após o surgimento do Estado o medo será apenas mitigado, tanto que os homens continuarão trancando suas casas e prevenindo-se de outras formas. Mas a certeza de que haverá punição caso o acordo seja desrespeitado dá aos homens alguma confiança de que não serão agredidos pelos outros, ao garantir que o ataque preventivo não será tolerado. Inibindo a tática belicosa da antecipação o Estado propiciará a convivência social, na medida em que demonstrar ser “um poder capaz de manter a todos em respeito” (L XIII, 75).

Por assim dizer, o que o Estado faz é promover uma inversão na expectativa original da condição natural: a instituição de “um poder comum” (L XVII, 105) cria em cada um a certeza de que sempre haverá “outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” (L XIII, 75). Um poder inescapável, cuja função é *coagi-lo* a conter-se, visto que a nova força será aplicada “no sentido do benefício comum” (L XVII, 105).

Por isso, os homens decidem “conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”. Deste modo Hobbes estabelece a necessidade da representação política ilimitada, “todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão”. Como acima foi assinalado, todos serão autores responsabilizáveis pela conduta do ator escolhido para representá-los, “como se cada homem dissesse a cada homem” (L XVII, 105):

*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações* (L XVII, 105).

Chama a atenção nesta cena final que ao recapitular no “que consiste a essência do Estado”, ou o poder do soberano, Hobbes diga que este foi criado “*para assegurar a paz e a defesa comum*” (L XVII, 106). Deste modo, efetua uma redução em relação ao que afirmara pouco antes, a saber, que o “poder comum” constituído pelos homens deveria “[dirigir] suas ações no sentido do benefício comum”. Claro, sempre se pode argumentar que não deixar os homens se engalfinharem é modo suficiente de agir em seu proveito<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Neste sentido, diz Brum Torres: “[...] o bem comum não era algo a ser fomentado ou desenvolvido mas, antes, uma consequência necessária da preservação da ordem social preexistente [...]” (BRUM TORRES 1989, 137).

11. *INTER NOLENTES*: AUTORIZAÇÃO MAJORITÁRIA

Ficou pendente de esclarecimento a questão primacial da correspondência estabelecida por Hobbes entre representante e ator político. Como acima foi dito, os que serão representados equiparam-se a autores que constituem um ator com poderes ilimitados para agir em seu nome. Isto é feito por meio de uma autorização, noção indispensável à teoria hobbesiana. A autorização é a ponte utilizada para cruzar o abismo que o individualismo metodológico abriu entre o estado de natureza e o Estado de direito. Na natureza prevalecem o isolamento, o medo e a desconfiança. A autorização dá-se num ato conjunto, agregador, de recongraçamento. Hobbes só pode dizer que “tudo quanto o representante faz, como ator, cada um dos súditos faz também, como autor” (L XIX, 119), devido à autorização.

De momento essa explanação é suficiente para que se possa acompanhar Hobbes na formação do Estado. Deixarei para analisar em pormenor o conceito de representação por autorização na parte final deste ensaio, seguindo o plano que me propus. Contudo, dado o conteúdo do presente tópico ele será também uma interface para a posterior análise conceitual. Representação e Estado unem-se tão fortemente em Hobbes que o exame do surgimento deste obriga a investigar aspectos daquela.

Ambos supostamente dependeriam do consentimento dos súditos representados, isto é, da autorização. De fato, as coisas não se passam bem assim, ou melhor, raramente ocorrem deste modo. O comum é a vontade do conquistador valer pela do vencido.

Os subterfúgios em Hobbes parecem inesgotáveis. Falta espaço para esmiuçar todos, mesmo sabendo do perigo que seu acúmulo representa à correção das conclusões. Mais acima disse que retomaria a falha na afirmação de que “uma *pessoa* é o mesmo que um ator”.

Uma pessoa em Hobbes é também um autor evanescente, um ser tão ficcional quanto à figura jurídica do soberano<sup>82</sup>. Mas enquanto “[uma] multidão de homens é transformada em *uma* pessoa” efêmera na existência fugaz do povo, seu representante ou “portador”<sup>83</sup> terá a “eternidade artificial da vida” (L XIX, 119).

<sup>82</sup> “O soberano é uma ficção jurídica, um sujeito artificial [...]” (PINZANI 2009, 71).

<sup>83</sup> “Mas se por *todos juntos* os entendem como uma pessoa (pessoa da qual o soberano é portador) [...]” (L XVIII, 112). A sentença anterior à inserção desta nota foi referida algumas páginas atrás: está em (L XVI, 98).

Antes que o ator troque o palco pelo trono ocorre a derradeira pantomima do espetáculo — uma encenação falsa na oficina teatral. Hobbes distribui os papéis com definições precisas do que entende por autor, ator, autoridade; e define “*feito por autoridade*” como “feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito” (L XVI, 96). Ou seja, daquele que tem o direito<sup>84</sup>. Tudo aparenta perfeita clareza. Então, um pouco à frente, surpreende:

Quando o ator faz qualquer coisa contra a lei de natureza *por ordem* (*by command*) do autor, se pelo pacto anterior for obrigado a obedecer-lhe, não é ele e sim o autor que viola a lei de natureza. Pois a ação, embora seja contra a lei de natureza, não é sua; pelo contrário, recusar-se a praticá-la é contra a lei de natureza, que obriga a cumprir os contratos (L XVI, 97). [O grifo é meu.]

É nítida a intenção de assegurar de todas as formas a inimputabilidade do ator antes que este ascenda à soberania. Entretanto, o ardil apoia-se em três abusos dissimulados.

Em primeiro lugar, *command* pode significar tanto ordem quanto autoridade (o que se perde em parte na tradução). O uso do duplo sentido é hábil, permite não fugir aos termos definidos de início, ainda que antes Hobbes tivesse usado precisamente *authority*, valendo-se da raiz comum com *author* e *authorization*, numa relação direta que nem sempre se dá. Obviamente, o súdito nada ordena ao soberano<sup>85</sup>. O autor não obriga o ator, apenas o autoriza<sup>86</sup>.

O segundo ponto é ainda mais capcioso. Pois, pela definição oferecida, o que o ator faz “*por autoridade*” do autor é aquilo que o autor *tem o direito* de fazer. Logo, ninguém pode autorizar nada que seja contra a lei — autorizar sem *ter direito*. Um soberano que alegasse satisfazer seu súdito sem saber que contrariava leis elementares confessaria sua desrazão e a necessidade de ser tutelado ou removido.

---

<sup>84</sup> Repare-se que Hobbes define *autoridade* como “o direito de fazer qualquer ação” (L XVI, 96). Por sua vez, o “direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir”. E a “*liberdade* [...] é a ausência de impedimentos externos” (L XIV, 78). Considere-se ainda que tais conceitos hipoteticamente referem-se às leis naturais, anteriores ao Estado de direito. Desse modo, liberdade e autoridade são equivalentes. O problema é que a autoridade é muitas vezes a negação da liberdade. Daí a necessidade de distinguir autoridade e autorização.

<sup>85</sup> É certo que o soberano aqui oculta-se na máscara do ator. Só depois mostrará seu rosto para colher os frutos cultivados no palco.

<sup>86</sup> Se obrigasse, o ator deveria prestar contas, e em vez de *authorization* haveria *accountability*. Estes termos serão debatidos no capítulo final.

Por último, mas não menos importante, não há contrato entre o ator e os autores — entre o soberano e os súditos — mas tão-somente entre os autores. É justamente para fugir a qualquer obrigação com os autores que o ator soberano é ungido pela autorização.

## 12. INSTITUIÇÃO POR AQUISIÇÃO

Pode-se agora sair do teatro e descobrir que mesmo fora dele a soberania tem duas faces. A de melhor aparência expressa vontade. Resulta de um acordo espontâneo dos autores, através do qual o *Estado é instituído* e o representante soberano empossado.

[Todos] sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens (L XVIII, 107).

De modo geral, quase toda a antecedente argumentação hobbesiana está voltada à consecução deste modelo. Serve de preparação para este ato criador e para o que vem depois.

É desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido (L XVIII, 107)<sup>87</sup>.

Infelizmente, tal gênese é um tanto incomum. De fato, até onde eu sei só holandeses revoltados desejaram um dia isso. Ainda por cima, tentaram duas vezes, antes de mudar de ideia<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Na continuação do trecho aqui transcrito há um pequeno lapso, e Hobbes esquece de usar o termo geral soberania: “Portanto, aqueles que estão submetidos a um *monarca* não podem sem licença deste renunciar à *monarquia*, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua *pessoa* daquele que dela é portador para outro homem, ou outra assembleia de homens” (L XVIII, 107). Em seguida, tentarei mostrar que a ficção de Hobbes só teria mesmo coerência numa monarquia. Repare-se, novamente, que aqui *pessoa* refere-se ao *autor*, confirmando ser inadequado afirmar que “uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*”. [Os grifos são meus, exceto os do último fragmento.]

<sup>88</sup> Episódio descrito no tópico *Revisando pactos com espadas*. Hobbes revela estar informado sobre a *Dutch Revolt*, pois além dos fatos criticados no *Behemoth* (ver nota em *O triunfo da rebeldia e a ascensão de Emden*), diz no *Leviatã*: “E não duvido que muitos homens tenham ficado contentes com as recentes perturbações nos Países Baixos, supondo que nada mais precisavam para se tornarem ricos do que mudar, como tinham feito, a forma do seu governo, pois a constituição da natureza humana está em si sujeita ao desejo de novidade” (L XXIX, 195).

A soberania surge primeiro vestida para o desejo, unicamente para seduzir, de maneira que os homens troquem a liberdade do isolamento com medo recíproco pela companhia mútua de aparência atraente.

A outra face da soberania é mais sombria. Despida de seus ornamentos ninguém a quer. Aceita-a. As alternativas são a morte ou a escravidão. Este é o tipo real, de que existem tantos exemplos na história do mundo: o “*Estado por aquisição*”. A vida do homem deixa de ser solitária. Porém, para a maioria, continuará “pobre, sórdida, embrutecida e curta”.

Hobbes vê pouca diferença entre esta forma de dominação sem disfarces e a anterior. Como se a *possibilidade* de ser atacado e morto por um vizinho fosse semelhante à *certeza* da morte iminente para quem tem sobre o pescoço a espada inimiga.

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem escolhem, e neste caso submetem-se àquele de quem têm medo. Em ambos os casos fazem-no por medo [...] (L XX, 122).

Contudo, esta redução das distinções existentes entre os modelos de geração do Estado a *apenas um aspecto* torna uma banalidade<sup>89</sup> a ficção proposta por Hobbes. Equivale a um “convencimento fraudulentamente conseguido” (L XXVII, 184), e mostra que há boas razões para acreditar que o filósofo está persuadindo, e não ensinando.

Como diz Pinzani, “a ideia originária da teoria contratualista (a de justificar o poder soberano com base no livre consenso que os súditos concedem com o propósito de garantir seus direitos) é completamente esvaziada” (PINZANI 2009, 73). Pinzani resume o que sobra quando se observa com cuidado o Estado por aquisição:

Permanece a estrutura externa do esquema consenso-contrato-criação do poder soberano, mas é um esquema no qual o consenso é dado por medo, o contrato não é necessário (pode ser substituído pela simples submissão à força

---

<sup>89</sup> Se pouco acima acusei Hobbes de jogar com o duplo sentido de *command*, aqui assumo que faço intencionalmente o mesmo com *banalidade*. A palavra pode significar *aquilo que pertenciam ao senhor feudal e era de uso custoso para os vassallos*; ou, como é mais comumente empregada, algo *insignificante ou trivial*.

superior do conquistador) e o poder soberano é livre de qualquer obrigação formal para com os súditos (PINZANI 2009, 73).

### 13. REVENDO RENÚNCIA E TRANSFERÊNCIA - O PODER EM LUTA

Por fim, o tipo de representação derivado do contrato hobbesiano parece aplicar-se exclusivamente ao governo de um só, se bem o entendo. Faço a ressalva quanto a um erro da minha compreensão visto que Hobbes sustenta sua validade também para a aristocracia e a democracia. Ribeiro salienta ser “uma imagem ainda demasiado corrente” a de Hobbes como “defensor da causa monárquica”, e alega que esta forma “é apenas uma dentre as que podem portar a soberania” (HOBBS 2002, XXIX). Penso que de acordo com os requisitos especificados por Hobbes, para que muitos ou todos pudessem participar da representação o experimento mental que a embasa teria que sofrer séria reformulação num ponto preciso.

Refiro-me à ideia de que os representados devem “*renunciar a seu direito a todas as coisas*”, mas que com isto ninguém “dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza”. A interpretação usual destas passagens é que o soberano não recebe nenhum direito adicional, apenas preserva integralmente os que já possuía, pois não participa da renúncia coletiva. Cada súdito “apenas se afasta do caminho do outro, [o soberano,] para que ele possa gozar de seu direito original” (L XIV, 79). “[O] soberano permanece fora do contrato e, portanto, não renuncia ao seu direito natural” (PINZANI 2009, 74).

No caso da aristocracia haveria então um conjunto de não renunciantes, ou seja, um grupo que conservaria todos os direitos naturais. Ainda que detivessem coletivamente o poder, por princípio este seria fruto da ausência de renúncia de cada um deles, não lhes sendo dado por ninguém. Ora, isto equivaleria à continuidade *da guerra de alguns contra alguns* — tanto pior por ser uma guerra entre os detentores do poder. Imagine-se agora o que a pressuposição de que o soberano não renuncia causaria à democracia — onde o povo é o



soberano e “todos têm o direito de participar” (L XIX, 114). Ninguém abriria mão de seus direitos e a guerra permaneceria generalizada<sup>90</sup>.

Insisti anteriormente sobre algumas inconsistências no uso dos termos renúncia e transferência. Penso que aquelas dificuldades somadas a estas, da maneira como a hipótese é planteada, produzem consequências indesejáveis à teoria hobbesiana. Inopinadamente, a distinção posterior de Hobbes teria significado extremo: “[a] diferença entre essas três espécies de governo não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo [...]” (L XIX, 115).

Neste sentido, a solução da ambiguidade entre renúncia e transferência não solveria a fragilidade detectada sem criar uma nova. Se todos, sem exceções, renunciassem aos direitos naturais, para depois devolver o poder ao soberano coletivo — no caso da aristocracia e da democracia — os membros individualmente estariam ‘pacificados’, e a força seria prerrogativa apenas do grupo. Mas, neste caso, o soberano ficaria devendo o poder aos seus súditos, os quais, quando insatisfeitos, não se enganariam sobre a verdadeira origem da força dos governantes.

A crítica que se faz não é quanto à inexistência do suposto estado de natureza. Tampouco se esperaria encontrar um modo real de cruzar o que chamei de abismo entre os indivíduos isolados e o Estado de direito. O problema está no que é postulado como fundamento do poder no caso do Estado por instituição. Em relação às formas não monárquicas de governo parece haver uma deficiência nas conjecturas que visam garantir a estabilidade. No tocante à soberania por aquisição a questão é que grande parte da construção hipotética voltada à instituição do poder torna-se desnecessária, e a força substitui as razões.

---

<sup>90</sup> Repare-se que enquanto a lei de natureza manda buscar a paz, renunciando a tudo querer, o poder do soberano decorre de ele *não ter feito um esforço pela paz*, isto é, não ter renunciado.



## IV. FORMAS DE REPRESENTAÇÃO EM ALTHUSIUS E HOBBS

### 1. NOÇÕES PRELIMINARES

Nas observações introdutórias indiquei que as semelhanças entre Althusius e Hobbes cingiam-se basicamente aos problemas de reorganização da sociedade. Foram descritas algumas causas da desestruturação do poder na Europa ao final do período medieval. Ambos os pensadores tentaram solver as dificuldades provocadas pelas mudanças sociais por meio da representação política. O exame das propostas teóricas da *Política* e do *Leviatã* evidencia os caminhos divergentes que os autores trilharam.

Não irei refazer este percurso. Conforme exposto no início, meu objetivo nesta parte final é ver como se situam os modelos destes filósofos numa análise mais conceitual da representação. Para tanto irei valer-me do conhecido trabalho de Hanna Pitkin — *The Concept of Representation*, embora ela tome Hobbes como ponto de partida para o estudo da representação política moderna.

Althusius é ignorado<sup>91</sup>, mesmo no apêndice sobre a etimologia do termo representação. É verdade que nomeia Gierke ao mostrar que os teóricos da *Organschaft* atêm-se a uma perspectiva formal e parcial da representação. Mas vai pouco além da afirmação de que neste tipo de teoria política organicista “começa-se do grupo e não de indivíduos isolados”, e que “o representante torna-se um órgão do grupo” (PITKIN 1967, 39).

Ainda assim é possível enquadrar a obra do síndico de Emden na classificação proposta por Pitkin, ressaltando algumas discrepâncias. Estes desencontros quanto à disposição geral talvez decorram justamente do caráter único do pensamento althusiano. De qualquer modo, o exame efetuado por Pitkin é bastante útil à comparação das duas soluções aqui debatidas. Por isto, seguirei a ordem dos seus passos, revendo primeiro a teoria de Hobbes, para depois volver a Althusius.

Uma ideia preliminarmente apresentada pela autora merece ser referida, porquanto esteja apenas implícita em toda a minha argumentação anterior. “Questões acerca do que é representação, ou

---

<sup>91</sup> Contudo, a obra de Gierke sobre Althusius consta da bibliografia do livro de Pitkin, além de ser citada na segunda parte do seu *Hobbes's Concept of Representation*, um artigo publicado em duas partes que me foi igualmente útil, conforme indicado em nota adiante.

como ela é, não são completamente separáveis da questão sobre o que significa ‘representação’”. (PITKIN 1967, 2). Esbocei tal pensamento ao questionar a efetiva presença de atos representativos na obra de Althusius, mas em Pitkin esta reflexão assume um caráter bem mais amplo. Vincula-se a uma tese central em sua obra: a noção de que a representação é multifacetada. Conforme o ângulo a partir do qual se tenta defini-la alguns aspectos são ressaltados, enquanto outros deixam de receber o devido destaque. Em função disto, os conceitos propostos tendem à parcialidade, logo, à incompletude. Isto permite que ela sustente a existência de diversos usos para o mesmo termo e, às vezes, distintas exposições ou justificações para igual procedimento dito representativo.

Podemos pensar o conceito como uma estrutura tridimensional um tanto complexa, intrincada, no meio de um espaço escuro. Teóricos políticos nos dão, por assim dizer, fotografias com *flash* da estrutura tomadas de diferentes ângulos. Mas cada um age tratando sua visão parcial como a estrutura completa. Não admira, então, que as várias fotografias não coincidam, e que as extrapolações teóricas destas imagens estejam em conflito (PITKIN 1967, 10).

A questão parece depender de a qual aspecto particular da ação atribui-se o nome de representação. Mas pode-se concluir também que o correto seria denominar o conjunto das múltiplas imagens como representação, na suposição de que as diferentes análises ocupam-se de idêntico objeto, e de que pelo seu somatório obter-se-ia a definição plena. Isto, contudo, para persistir na metáfora, seria supor que no “espaço escuro” há somente *uma* coisa, e que esta permanece inalterada enquanto os fotógrafos se sucedem. Designar-se-ia tal coisa com o nome de representação. Além de esta extensão da hipótese ser improvável, é bom recordar que Pitkin em nenhum momento esboça uma teoria unificada — um holograma da representação. Ademais, a incompatibilidade de certas características das várias interpretações da representação sugere que este nome não aponta sempre para a mesma coisa. Restringindo-me ao exemplo dos casos em estudo, autorização ilimitada soa inconciliável com responsabilização.

Das quatro visões de representação apresentadas por Pitkin — formalista, simbólica, descritiva e substantiva — a primeira é a efetivamente relevante à crítica do pensamento althusiano e hobbesiano.

Não me deterei no exame das demais. Com as imperfeições inerentes à excessiva brevidade, pode-se sumariá-las dizendo que tanto na forma simbólica quanto na descritiva o importante é que o representante ‘expressa’, ‘significa’ o representado. Ele está ali não tendo em vista o seu agir em nome dos outros, mas em consequência de alguma identificação. Esta pode basear-se quer na capacidade do representante em fazer-se por algum meio um símbolo para os demais e ser aceito como tal, quer na efetiva semelhança original com seus constituintes. Na forma substantiva o foco está na ação do representante, na atuação deste tendo em vista aqueles que são representados.

A representação dita formalista é definida em termos dos “arranjos formais que a precedem e a iniciam” (PITKIN 1967, 11). Ela é dividida em duas correntes principais de pensamento: os teóricos da autorização, como é o caso de Hobbes, e os da responsabilização (*accountability*), onde penso que melhor se enquadra Althusius. Estritamente falando, o sistema representativo althusiano poderia ser classificado como uma forma descritiva, uma vez que há identidade quase total entre representantes e representados. Mais à frente defenderei minha opção. Contudo, reconheço desde já certa arbitrariedade na escolha. A alternativa seria fugir ao quadro geral de Pitkin. A influência, os reconhecidos méritos e a utilidade da sua obra não recomendam isto. Usar o esquema permitirá evidenciar que estes elementos não são incompatíveis ou mutuamente excludentes, como exposto pela autora: “na visão descritiva não há espaço para a representação como responsabilização” (PITKIN 1967, 89).

## 2. HOBBS E A AUTORIZAÇÃO

O mecanismo formal e o artifício da autorização são tão evidentes no *Leviatã* que dispensam observações complementares àquelas efetuadas no capítulo anterior. Fiel à sua noção de que as conceituações tentadas são fragmentárias, Pitkin afirma: “a definição de Hobbes é incompleta e, portanto, errada, um relato inadequado e enganoso do significado da representação” (PITKIN 1964a, 328)<sup>92</sup>. Após dissecar os

---

<sup>92</sup> Este artigo e sua continuação são menos difundidos e anteriores ao conhecido livro. Neles há um exame mais extenso dos componentes da representação apresentados no *Leviatã*. A própria autora os cita mais de uma vez, por exemplo, no capítulo 2, nota 11 (PITKIN 1967, 256). Segundo ela, os artigos baseiam-se em dois capítulos da sua tese de doutorado.

exemplos oferecidos por Hobbes — os quais “requerem mais do que ele diz explicitamente” (PITKIN 1967, 26) — ela afirma:

Estes exemplos ao menos sugerem a inadequação da definição hobbesiana, e apontam para a natureza desta inadequação. Representar não significa, de fato, meramente agir com autoridade de outro (PITKIN 1964a, 336).

O problema para Pitkin não está centrado nesta crítica a Hobbes, porém em discernir o que há de inadequado na ideia de que a autorização é suficiente para criar a representação. Além disto, ela também chama a atenção para os ‘truques’<sup>93</sup> de Hobbes, que em “pontos cruciais da sua argumentação tira partido destes aspectos da representação que a definição omite” (PITKIN 1967, 29). Entre estes é justo listar o jogo duplo que Hobbes faz em relação aos compromissos associados à representação, bem sintetizados na ideia de que “um soberano tem deveres que nenhum homem pode cobrar dele” (PITKIN 1967, 32).

Hobbes quer enfatizar os deveres do soberano porque eles demonstram a deseabilidade e o proveito geral do seu governo; ao mesmo tempo, a segurança básica do seu sistema seria sacudida se os súditos ousassem julgar ou mesmo questionar os atos do soberano (PITKIN 1967, 33).

O ‘truque’ é incluir na representação algo inexigível em função da concomitante delegação ilimitada de autoridade, da submissão absoluta, naquilo que Pitkin chamou de “um representante total” (PITKIN 1967, 20). Para que isto aconteça, como mais acima insisti, faz-se necessário que a renúncia prescrita pela segunda lei de natureza seja plena. “Assim, partindo da sua definição, não há nada que um representante deva fazer ou abster-se de fazer, enquanto representante” (PITKIN 1964a, 338). Pitkin salienta que “[o] próprio conceito [de representação] contém a ideia de que o soberano tem deveres”. Mas não hesita em concluir que “dentro da estrutura da definição explícita de Hobbes não há algo como não representar uma pessoa como se deveria” (PITKIN 1967, 33).

E a representação fica reduzida à suposição formal de uma autorização. A permissão dada ao representante é apenas uma parte do

---

<sup>93</sup> O parágrafo supracitado aparece de modo quase idêntico no livro. Mas neste a frase final, não transcrita acima, é mais enfática: “Embora Hobbes a defina deste modo, seu próprio uso da palavra nem sempre se amolda à definição” (PITKIN 1967, 28).

conceito de representação. Como diz Pitkin, moderando<sup>94</sup> o juízo antes feito, a “definição [de Hobbes] não é tanto falsa quanto incompleta” (PITKIN 1967, 35).

Por trás do problema formal jaz a necessidade real de angariar a capacidade dos cidadãos para uma ação política concreta, o problema da participação, o problema de gerar motivos para a obediência e a cooperação com o governo (PITKIN 1967, 35).

No estudo da autorização em Hobbes é interessante notar que a mesma surge a partir de uma deliberação coletiva imaginária, como uma escolha da maioria. Neste sentido, poderia ser equiparada a uma eleição. Entretanto, mesmo sendo fictício, o gesto fundador do contrato necessita embasamento, caso seu objetivo seja unir e pacificar. “Dizia Aristides aos atenienses reunidos em praça pública que a própria salvação deles seria comprada cara demais, se o fosse por uma resolução injusta ou pérfida” (CONSTANT 2005, 33). Por mais que o princípio da maioria pareça autoevidente, quando há diversas facções em luta ele pode ser um instrumento inaceitável para as partes. “Uma minoria bem unida<sup>95</sup> [...] mais cedo ou mais tarde domina a maioria” (CONSTANT 2005, 34).

Ao tratar do estado de natureza eu chamei a atenção para o fato de que o argumento de Hobbes sobre os mais fracos<sup>96</sup> encontrarem um jeito de atacar os mais fortes não perderia sua força após a instituição do Estado, sendo uma prática usual dos descontentes. A assembleia popular que firma o contrato social e estabelece a representação carrega possibilidade similar. Hobbes afirma que a atribuição do “*direito de representar*” (L XVIII, 107) por decisão da maioria efetiva a criação do Estado. “[Os] que tiverem discordado devem passar a consentir [...] ou então serem justamente destruídos pelos restantes” (L XVIII, 108). A prescrição de Hobbes é simples, se a minoria for insignificante — e única. Na medida em que a quantidade de vencidos e sua força relativa

---

<sup>94</sup> Não há, realmente, uma retificação. Assim como afirmara no artigo de 1964, no livro ela sustenta a incorreção: “A perspectiva da autorização é uma das várias maneiras diferentes de ver a representação, cada uma atraente porque é parcialmente correta, mas errada porque toma uma parte do conceito pelo todo” (PITKIN 1967, 38).

<sup>95</sup> “Quem já consultou as atas autênticas do parlamento da Inglaterra, de 1640 à sua dispersão pelo coronel Pride, antes da morte de Carlos I, deve estar convencido de que dois terços dos seus membros desejavam ardentemente a paz, que seus votos repeliam sem cessar, e viam como funesta uma guerra cuja necessidade proclamavam unanimemente todos os dias” (CONSTANT 2005, 34).

<sup>96</sup> No tópico *A cisão entre a desordem natural e a ordem política*: Hobbes fala daqueles “que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (L XIII, 74).

passam a ser consideráveis, a própria ideia de que estes podem ser “justamente destruídos” acarretará o fratricídio. A solução seria causa de conflito. “[Numa] assembleia isso é possível, e em tal grau que pode chegar a provocar uma guerra civil” (L XIX, 116).

A suposição de que cada um “tacitamente fez um pacto”<sup>97</sup> ao ingressar “na congregação dos que constituíam a assembleia” (L XVIII, 109) não é só imprescindível. É o verdadeiro artifício que propicia a representação — a passagem do estado de natureza ou de guerra generalizada para o domínio das leis. De fato, surge quase como um passe de mágica, uma evasão ilusória, como se bastasse contar os combatentes no campo de batalha para declarar o vencedor e convencer os que estão em menor número a baixarem as armas. Não é possível transformar espadas em votos, e menos ainda evitar ou pôr fim à guerra civil supondo que os votos majoritários serão espadas vencedoras. Ainda que seja um pacto tácito, para que haja paz a vontade da maioria na assembleia de fundação precisa estar baseada na força das palavras, e não das armas. Só assim haverá verdadeira representação. Porém, sustentar-se no convencimento mútuo — traduzir a vontade da maioria em palavras persuasivas — não é o mesmo que supor a anuência geral.

“É o ato de designar o soberano, e não o pacto, que realmente dá vida à sociedade civil”. Isto não significa que o contrato seja supérfluo. “A obrigação dos súditos obedecerem é ainda, em última análise, uma obrigação contratual; somente porque o contrato obriga a autorização obriga”. Mas, diz Pitkin, o acordo mútuo acaba reduzido ao “mero comparecimento à assembleia”, sendo “substituído por um ato de autorização” (PITKIN 1964b, 908). Vejam-se os termos do pacto, sublinha a autora: “Eu autorizo [...] desde que...” você autorize” (HOBBS 1839, 98)<sup>98</sup>.

Tendo imaginado o hipotético estado de natureza, por meio do qual é até viável defender que um mau governo ainda é melhor que governo nenhum, Hobbes precisa passar do caos à soberania absoluta

---

<sup>97</sup> Não se encontra em Hobbes uma teoria do consentimento tácito, observa Kavka. A parte principal dessa contestação é voltada aos problemas do Estado por aquisição, mas penso que a deficiência acompanha também a autorização (KAVKA 1986, 392). Kavka recorda que em Locke existe a diferenciação entre “consentimento expresso e tácito”. É verdade que o simples gozo de propriedade vale como consentimento tácito. Seria possível defender Hobbes trocando propriedade por paz. Mas enquanto em Locke aquela já existe, em Hobbes a paz ainda é apenas uma promessa. Ver o Segundo Tratado sobre o Governo, seções 119-122 (LOCKE 1978, 79).

<sup>98</sup> A tradução brasileira não tem a mesma força, por isto recorri à versão de Molesworth.



recorrendo apenas aos elementos que originalmente postulou<sup>99</sup>. Para Pitkin, a representação é o traço inovador do *Leviatã* que deverá cumprir esta função. Como ela lembra, na formulação hobbesiana do estado natural “só há duas fontes de obrigação: as leis de natureza e as obrigações assumidas pelos próprios indivíduos” (PITKIN 1964b, 908), isto é, os contratos. Daí Pitkin afirmar:

A representação [...] ajuda Hobbes a sair das dificuldades que ele criou para si próprio postulando os contratos como a única fonte de novas obrigações no estado de natureza. O que era necessário era uma obrigação indissolúvel com o soberano, unilateralmente assumida. O contrato nunca poderia preencher este requisito, uma vez que o contrato é bilateral; mas a autorização poderia (PITKIN 1964b, 916).

Hobbes sustenta que “age injustamente” (L XVIII, 109) quem resiste à maioria. É incongruente, por dois motivos. Primeiro, se o propósito de tal ‘votação’ é a instituição do Estado, este ainda não existe. “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (L XIII, 77). Sinceramente disposta a um contrato social pacificador, a minoria pode ter boas razões para opor-se à maioria na escolha do representante. Nisto, exatamente, encontra-se a segunda inconsistência de Hobbes. Pois, diz ele, em “consultas da paz e da guerra” um “grande assembleia” está “na mesma situação de um governo pertencente a uma criança” (L XIX, 117). E continua, afirmando a incapacidade da assembleia em momentos difíceis:

Porque do mesmo modo que à criança falta julgamento para discordar dos conselhos que lhe dão [...], assim também a uma assembleia falta liberdade para discordar do conselho da maioria, seja ele bom ou mau (L XIX, 117).

Ora, se a vontade da maioria não é garantia de ser a melhor escolha, o momento em que se decide a criação do Estado é a última oportunidade que a minoria tem de lutar sem impedimentos legais pela representação que lhe interessa. “[O] entendimento, submetido à chama das paixões, jamais é iluminado, mas sempre ofuscado”. Os membros de

---

<sup>99</sup> É uma necessidade da construção teórica, para fundamentar a essencialidade das características por ele atribuídas ao Estado e ao representante. Não se deve supor a realidade nem de um estado prévio nem de qualquer assembleia intermediadora, como já foi sublinhado. A permissão hipotética tem também a função de incluir as futuras gerações no contrato (KAVKA 1986, 391). Os procedimentos imaginários, contudo, precisam guardar coerência.

uma assembleia podem ser “seduzidos por oradores” que, “embora possuam grande poder para prejudicar, pouco têm para ajudar” (L XIX, 116). “[Alguns] homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem” (L XVII, 105).

Há enormes dificuldades na postulação do princípio da maioria. A maneira como o mesmo venha a ser deduzido, como “aproximação relativamente maior da ideia de liberdade”, em vez de valer-se da fórmula tradicional, derivando-o “da ideia de igualdade” (KELSEN 2000, 31) pode reformular o problema, mas não o soluciona.

Sabe-se que os homens seriam levados à suposta assembleia fundadora devido à ideia consensual de que ‘a paz é do interesse de todos’, um ditame da razão, como anteriormente foi exposto<sup>100</sup>. Cada um deve almejar a paz, diz Hobbes. Mas, “*caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (L XIV, 78).

Considerando que todos ainda são autores e atores do seu próprio destino, não se deveria descartar facilmente o direito de recorrer à máxima ‘*quod omnes tangit ab omnibus approbetur*’<sup>101</sup>. Como esclarece Brum Torres em relação às convocações do Parlamento inglês, seu uso não decorre propriamente da “necessidade óbvia do assentimento [...]”.

---

<sup>100</sup> Conforme discutido mais acima nos tópicos *O palco da representação política e a fundamentação do contrato social em leis naturais*.

<sup>101</sup> A máxima é referida no *Códex Justiniano* (V,59,5,2). Sua aplicação “é muitas vezes simples ficção”, como diz Ribeiro ao debater o significado da representação no Parlamento inglês (RIBEIRO 1984, 192). Brum Torres, analisando “o surgimento e a consolidação do Parlamento nos reinados de Henrique III e Eduardo I”, também investiga a aplicação do princípio romano, discordando “da reticência de alguns” que pensam ser seu primeiro uso numa convocação apenas “um expediente retórico de um escrivão” (BRUM TORRES 1989, 247). Não tratei da “representação geral” no Parlamento inglês porque para Hobbes só o soberano é um representante. Os parlamentares serviriam apenas para conhecer as “opiniões e desejos” do povo, “caso o rei o permitisse”. Note-se aí a irritação de Hobbes e o emprego de argumentos *de facto*: “uma descendência de seiscentos anos” (L XIX, 115). Ao apelar para o costume o filósofo deveria lembrar que também a Magna Carta tinha mais de quatro séculos. Ou então, *de jure*, e contra a reivindicação do soberano como *legibus solutus*, “o princípio de que a propriedade deve ser transferida com suas obrigações” (HOLMES 1988, 212). Provavelmente, quanto ao valor do primeiro documento constitucional inglês, Hobbes redarguiria que “a outorga é nula” (L XXI, 135). Neste caso, o direito à coroa também tem uma falha de origem, dada “a inexistência de uma regra sucessória clara” na “monarquia anglo-normanda” (BRUM TORRES 1989, 177). O reino esteve “na dependência de uma nova escolha”, com “o Estado [...] dissolvido” (L XIX, 119). Parece difícil resolver a controvérsia somente com base no direito. Mas a seletividade no recurso aos fatos é tendenciosa. Para um relato dos precedentes históricos, ver também em Brum Torres o tópico *A revolta baronial de 1215 e a Magna Carta* (BRUM TORRES 1989, 195). Por fim, vale recordar que a aplicação desta máxima é amplamente preconizada por Althusius em *Política*, conforme foi antes exposto.

Ela é a expressão da “necessidade de alargar o espectro dos *assentidores*” (BRUM TORRES 1989, 249). Dado o caráter irreversível da assembleia constitutiva há bons motivos para exigir uma forma de assentimento inclusiva — que se aproxime do *‘omnibus approbetur’*.

Em outras palavras, há algo de essencial na deliberação majoritária, que talvez se situe entre o contrato e a autorização. “[Atrás] deste jogo verbal reside o problema real da criação do consenso político, a solução pacífica de disputas, o desenvolvimento da comunidade” (PITKIN 1967, 35). Pode-se é claro aceitar e julgar as etapas de constituição do soberano como uma ficção para demonstrar que a paz só é possível com o estabelecimento de um governo forte. Mas com isto o mandato representativo absoluto e sua irrevocabilidade não são propriamente deduzidos, mas pressupostos desde o início.

Se a hipótese do estado de natureza — como guerra de todos contra todos — deve servir também como uma parábola educativa para apaziguar os ânimos, seria bom não exigir que o simples ingresso numa reunião deliberativa equivalha a “se conformar ao que a maioria decidir” (L XVIII, 109). Seria indispensável um mecanismo de conciliação das vontades mais efetivo do que a pura afirmação de que a paz é boa. Se isto não é um truísmo, nunca foi suficiente para impedir guerras. O fim dos conflitos pode requerer a consideração da vontade de grupos minoritários. “O interesse geral é, sem dúvida, distinto dos interesses particulares, mas não é contrário a eles”. O que Constant aponta é que o interesse geral não é previamente dado, mas deve emergir da interação das diversas vontades. “Esse interesse público nada mais é que os interesses individuais postos na impossibilidade de se prejudicarem reciprocamente” (CONSTANT 2005, 45). Não parece adequado supor uma vontade estabelecida de antemão, ou matematicamente definível, sem que o uso de tal regra tenha sido pactuado de modo expreso.

Uma vontade racional é sinônimo de uma vontade formada argumentativamente, onde não haja *nenhuma coação* a não ser aquela do melhor argumento e tenha como única motivação a busca cooperativa da verdade. [...] As normas não preexistem às vontades que interagem [...] (DUTRA 2005, 153). [O grifo é meu.]

Hobbes principiou supondo indivíduos livres e iguais, e com isto revolucionou o modo de conceber a origem do Estado. Querer que ele desnudasse a conquista do consenso talvez seja impor-lhe uma exigência excessiva e indevida. A controvérsia entre Cohen e Christiano quanto à

“coerência na concepção justificatória”, para ficar num exemplo, denota quão vasto é o problema (CHRISTIANO 2007, 102). Os “mecanismos de agregação de preferências” ainda estão sendo investigados. A noção de “vontade geral” passou a ser questionada, sendo substituída pela ideia de “um processo de formação da vontade” (WERLE 2007, 7).

Todos estes comentários apenas tocam muito superficialmente nas enormes dificuldades ocultas na simplicidade aparente de uma deliberação baseada na vontade da maioria. A provisional democracia hobbesiana surge e desaparece junto com a transitória pessoa do povo. Existe apenas para garantir uma autorização absoluta, deixando o soberano livre de quaisquer vínculos contratuais. De qualquer forma, a legitimidade não é realmente uma preocupação hobbesiana. “[O] leitor é obrigado a reconhecer legitimação a qualquer poder e a qualquer governo (monárquico ou republicano) capaz de impor-se” (PINZANI 2009, 73)<sup>102</sup>. O modelo de representação de Hobbes não é o único a enfrentar problemas. A *Política* de Althusius também os têm. É disso que tratarei a seguir, investigando os fundamentos da representação althusiana.

### 3. ALTHUSIUS E A RESPONSABILIZAÇÃO

Como critiquei o uso das noções de maioria e consenso no *Leviatã* julgo interessante contrapor a Hobbes as manifestações de Althusius a este respeito. São ideias já expostas no capítulo próprio, que retomo para contraste conceitual, por isto serei sucinto. O primeiro ponto é que “naqueles assuntos comuns a todos [...] a maioria não prevalece. Nesse caso, ‘o que é de interesse de todos também deve ser aprovado por todos’”. Mas Althusius vai muito além. “Até mesmo uma pessoa tem capacidade de objeção”, porque nas “matérias que são simplesmente *voluntárias*, nada deve ser feito, a menos que todos consintam” (IV,20)<sup>103</sup>. Isto não quer dizer que não haja votações majoritárias. Mas o procedimento é direcionado à obtenção do consenso, e não da mera maioria: “o presidente pode determinar que a maioria examine e pondere sobre os votos da minoria dissidente, e discuta de novo os fatos” (V,64). A primeira citação refere-se aos *collegia*

<sup>102</sup> Isto também é salientado por Ribeiro: “A própria noção de legitimidade, aliás, perde parte do seu sentido: desde que um governo cumpra o seu papel, ele é legal, mas dizer isso é quase uma redundância” (HOBBS 2002, XXIX).

<sup>103</sup> Lembro que esta indicação refere-se ao [capítulo, parágrafo] de *Política*. O grifo é meu.

profissionais; esta, ao senado das cidades. A regra repete-se com poucas variações sem perder a intenção manifesta.

Além do papel do consenso nas deliberações, a própria maneira como é concebida a sociedade althusiana ajuda a obter a participação política ativa. Esta é uma deficiência diagnosticada no modelo autorizador do *Leviatã*, “a diferença prática entre ser governado por seu(s) próprio(s) representante(s) e ser governado por alguma outra autoridade” (PITKIN 1967, 36). Pois quanto a esta condição a simbiose althusiana é o oposto da representação hobbesiana, ela parte da ideia de governo por cooperação, e não submissão. É claro que há outra oposição mais fundamental. Em Hobbes a soberania vincula-se irrevogavelmente ao representante. Em Althusius jamais se dissocia do representado. Neste sentido, tendo em vista a divisão das teorias *formalistas* proposta por Pitkin, pode-se dizer que no modelo da autorização a autoridade pertence ao representante, enquanto no da responsabilização esta cabe ao representado. Isto talvez seja acentuar em demasia a dicotomia original, um exagero derivado da confrontação de Hobbes com Althusius.

De qualquer modo, antes de prosseguir devo justificar minha escolha no tocante ao enquadramento da representação althusiana, visto que deixei esta questão pendente. Por que não classificar Althusius no tipo ‘substitutivo’ (*stand for*), na subdivisão chamada de *representação descritiva*? Pitkin define tal modelo como “a visão de que um corpo representativo distingue-se por uma correspondência ou semelhança acurada com aquilo que representa, refletindo sem distorção” (PITKIN 1967, 60). Esta pretensão de tomar uma parte como um arquétipo genérico serviria também à defesa da representação proporcional, como “uma ‘condensação’ do todo” (PITKIN 1967, 62). A ideia foi advogada inclusive pelos Pais da Revolução Americana, ainda que porventura houvesse a esperança adicional de obter a seleção dos melhores exemplares de cada segmento. Dando voz às múltiplas vontades tal assembleia enseja igualmente o risco de alimentar facções, o que Hobbes queria evitar muito antes de Madison expressar seus temores. Ao caracterizar o tipo descritivo Pitkin faz uma referência indireta, breve e única à teoria de Althusius, por meio dos monarcômacos (PITKIN 1967, 73). Todavia, não parece haver dúvida de que o sistema segundo o qual cada *collegium* escolhe entre os seus pares um representante baseia-se na indicação por semelhança. No limite, isto

continuaría valendo para a representación pelos estamentos, trocando-se a inserção profissional pela classe social.

Alguns comentários restritivos de Pitkin sobre o modelo serviriam mesmo para reforçar a disposição de incluir Althusius no paradigma descritivo. Refiro-me, por exemplo, à justificação típica da “ideologia democrática radical, segundo a qual a democracia direta é o sistema de governo ideal e a representação uma simples melhor aproximação secundária” (PITKIN 1967, 84). É verdade que discordo da existência de democracia direta na sociedade simbiótica<sup>104</sup>. Contudo, quanto mais próximos os representantes estão de suas bases, isto é, quanto maior a identidade, maiores são os poderes que Althusius concede a tais instâncias. A representação seria apenas uma forma aceitável de simplificar o governo, uma vez que os pais de família não poderiam estar o tempo todo se reunindo. De modo similar, ao discorrer sobre a máxima *‘quod omnes tangit ab omnibus approbetur’* Pitkin recorda que os representantes enviados ao Parlamento da Inglaterra não eram eleitos, e que não havia nisto qualquer processo democrático. Os representantes estavam ali para substituir os ausentes, como se todos estivessem “presentes lá, ou pessoalmente ou ‘por procuração’” (PITKIN 1967, 85). Ora, mesmo sabendo que não era eletiva a função de páter-famílias, a representação althusiana buscava refletir a constituição social, a partir das associações primárias familiares. E os representantes enviados às assembleias locais eram, sim, eleitos.

Entretanto, além da similitude com os representados havia outro componente básico na representação althusiana: a noção de procuração estrita, de que o representante deveria prestar contas da sua atuação. Quer dizer, o representante poderia ser responsabilizado caso não cumprisse corretamente a tarefa que lhe fora delegada. Ao deixar a instância inicial do âmbito cidadão há grande omissão sobre os processos de eleição de representantes. Talvez continue sendo buscado o espelhamento das bases. Mas o que se pode dizer com certeza é que em qualquer nível o representante sempre tem que prestar contas de seus atos. Além do mais, no que concerne ao magistrado supremo e ao comando das províncias não se cogita nenhuma parença. Mas a responsabilização é mantida. Daí eu considerar que este é o fator preponderante na tipificação da estrutura representativa simbiótica.

---

<sup>104</sup> No tópico sobre a *Hierarquia da Representação*, ao expor minha divergência quanto à existência de uma “dupla representação”, nos moldes propostos por Hofmann e Duso.

Retomando o já dito no princípio deste capítulo, similaridade e responsabilidade podem coexistir, notavelmente no caso de Althusius, em que o representante tem menor autoridade que os representados unidos. Por isso, julgo equivocado sustentar que “quando muito um representante descritivo poderia ser considerado responsável quanto a ter dado informação acurada acerca dos constituintes”, no sentido que Pitkin dá a isto: ser um bom retrato destes. Porém, se o termo vontade fosse acrescentado antes da última palavra — acerca *da vontade* dos constituintes — a frase tornar-se-ia condizente com a representação althusiana. Por outro lado, afirmar que neste modelo “não é para o representante dar novas opiniões aos seus constituintes, mas para refletir aquelas que eles já têm” (PITKIN 1967, 90) está de acordo com o enunciado em *Política*.

Parece que ao explicar as razões para situar Althusius de um lado evidenciei como sua teoria encaixa-se bem do outro. Talvez tais divisões sejam impróprias no caso de *Política*. Ou, quem sabe, sejam só “fotografias [...] da estrutura tomadas de diferentes ângulos”. Resta, é claro, reforçar o argumento em prol de sua inclusão entre os teóricos da *accountability view*. Pitkin considera que esta também é uma percepção formalista da representação, que se define “não em termos de autoridade, mas de responsabilidade” (PITKIN 1967, 55). Logo em seguida, aparenta mesmo não ter lido Althusius, pois afirma sobre a representação vista como responsabilização:

[Até] onde eu sei nenhum autor discutiu-a extensamente ou desenvolveu-a num sistema teórico, como Hobbes faz com a autorização. A concepção surge aqui e ali, frequentemente articulada sem muita atenção ou reflexão, lançada ao acaso enquanto o autor investiga algum outro ponto (PITKIN 1967, 55).

Espero ter conseguido deixar claro no capítulo sobre Althusius que ele dedicou-se com afinco a tudo isto que ela diz desconhecer. Seria fastidioso repisar as inúmeras passagens que contradizem Pitkin. Julgo suficiente recordar que os representantes agem “de acordo com o mandato e a comissão que receberam dos superiores, aos quais têm que prestar contas dos assuntos tratados quando retornam às suas sedes” (VIII,66)<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> O fragmento foi citado quando discordei da afirmação de Hofmann quanto a uma transferência irrevogável da soberania, no tópico sobre a *Efetividade da representação*.

Alguém poderia arguir que a submissão a um ‘superior’ descaracteriza o papel de representante, fazendo dele menos que um procurador — um simples empregado. Conclusão que talvez derive do costume atual de pôr o eleitor muito abaixo do deputado ou senador. Mas alegações deste tipo conduziriam a um desvio excessivo. Resposta melhor e mais direta permeia o texto de Althusius:

Daí, por maior que seja o poder concedido a alguém, ele é sempre menor do que o de quem fez a concessão e, nessa concessão, estão reservadas a preeminência e a superioridade de quem fez a concessão (IX,23).

Relembre-se que o povo associado é o soberano, quer dizer, aquele que não reconhece *ninguém superior* a ele. Logo, os representantes prestam contas aos representados, seus superiores, em qualquer nível associativo. Por isto o governante que persistir em atitudes inadequadas poderá ser deposto. Ainda que soe improvável a aplicação da regra ao imperador, a verdadeira inconsistência da norma passa despercebida. Situa-se no outro extremo e, por ser basilar, numa crítica severa serviria a quem buscasse depreciar o sistema althusiano. Reside no fato já salientado de que para os que não gozam da condição de páter-famílias, de representantes da associação natural, *não existe outro modo de vir a ser representante*. Mas o chefe do *domus* — o que exerce o *dominium* natural — não é eleito e não presta contas dos seus atos aos representados. É impensável que os familiares e outros dependentes venham a removê-lo de suas funções.

Afora esta incoerência há outras desconformidades. Entre os traços gerais da representação presentes em *Política* e a tipificação das teorias da responsabilização afluam assimetrias em praticamente cada ponto. Em primeiro lugar, o representante althusiano pode ter que prestar contas a qualquer momento, sem que sua avaliação vincule-se a processos eleitorais. Além disso, a tarefa dos representados, ao contrário do citado por Pitkin, é exatamente fornecer “diretrizes específicas” (PITKIN 1967, 56), as quais servirão à apreciação permanente do desempenho do representante. Ademais, dada a precedência no tempo, é trivialmente falso supor que Althusius ligue representatividade e responsabilidade como um “corretivo à visão da autorização” de Hobbes, e que “nesta objeção [ele] encontre [sua] definição” (PITKIN 1967, 57). Tampouco faz sentido distinguir a teoria hobbesiana da althusiana considerando que enquanto “um vê a representação como iniciada de certo modo, o outro a vê como terminada de certo modo”.



Nem sustentar que Althusius nada diz “acerca do que ocorre *durante* a representação, como o representante deve agir ou o que é esperado dele, como dizer se ele representou bem ou mal”. Embora ele trate pouco de métodos eletivos, estende-se satisfatoriamente quanto aos procedimentos deliberativos e a atitude esperada dos representantes. Por fim, em decorrência do acima exposto, é obviamente falso pretender que “um representante que atuasse de maneira completamente egoísta e irresponsável não poderia ser criticado” (PITKIN 1967, 58).

Então, por que insistir que Althusius pertence à corrente dos teóricos da responsabilização, quando tal visão da representação é descrita de forma tão imprópria para contê-lo? Do mesmo modo que não fiz uso da distinção de Bobbio entre aristotélicos e contratualistas (jusnaturalistas) só para poder me opor a tal dicotomia, também aqui não invoco a análise conceitual de Pitkin apenas para recusá-la. Althusius é que num e noutro caso não se ajusta bem às generalizações. Contudo, assim como antes a contraposição pontual permitiu desfazer equívocos, não há motivos para que ele agora permaneça como um ‘desajustado’. Penso que há três boas razões para adaptar a formulação de Pitkin aos dispositivos representativos althusianos.

Primeiramente, porque as objeções que enumerei de antemão tinham o intuito de delimitar o alcance de afinidades bastante nítidas. Há na caracterização feita por Pitkin vários elementos comuns a Althusius.

Para o teórico da responsabilização, um representante é alguém que é levado a prestar contas, que terá que responder a outro pelo que faz. [...] Num sentido, então, esta visão é diametralmente oposta àquela do teórico da autorização. [...] Ao passo que teóricos da autorização veem o representante como livre, e o representado como compelido, os teóricos da responsabilização veem precisamente o inverso (PITKIN 1967, 55).

Portanto, apesar de não poder ser na origem uma contraproposta à construção hobbesiana, é correto afirmar que na sociedade simbiótica “representação genuína só existe onde há tais controles — responsabilidade para com os representados”, embora sustentar que a representação “é idêntica a tais controles” seja exagerado (PITKIN 1967, 57). Quanto a isto não há polêmica, Pitkin reconhece que o direito de fiscalizar e responsabilizar é “meramente um dispositivo, um expediente para o propósito derradeiro, o qual é certo tipo de

comportamento por parte do representante” (PITKIN 1967, 57). E nisto ela atinge a essência da concepção de Althusius:

O objetivo de levá-lo a prestar contas depois de agir é fazê-lo agir de certo modo — cuidando de seus constituintes, ou fazendo o que eles querem. [... O] representante deve consequentemente ser levado a prestar contas de modo que ele venha a corresponder às necessidades e apelos dos seus constituintes, às obrigações implícitas na sua posição (PITKIN 1967, 57).

A segunda razão para enquadrar Althusius na *accountability view* é imanente ao conceito althusiano de representação. A vinculação do autor com a ideia de responsabilização alcança até o grau mais alto da administração secular. De fato, é o traço principal do projeto representativo althusiano, verificando-se em todas as circunstâncias. Mesmo o magistrado supremo estaria sujeito a um processo equivalente ao instituto atual do *impeachment*, caso deixasse de cumprir os compromissos assumidos com seus constituintes. Como foi previamente exposto, havia o colegiado dos éforos (príncipes eleitores) com competência para julgar o governante (imperador). Nas demais instâncias aplicavam-se regras similares. No que toca às assembleias locais e provinciais o representante deveria relatar sua conduta constantemente, ou seja, cada vez que retornasse das reuniões deliberativas. Isto fazia dele um procurador do grupo, portador de um mandato imperativo. Nem por isso seus votos e manifestações deixavam de ser representativos. Considero que tais aspectos dos cargos deliberativos e executivos da sociedade simbiótica foram amplamente ilustrados na apresentação de *Política*, sendo desnecessário repisá-los.

Por fim, há um terceiro motivo cuja plena justificação demandaria talvez uma nova pesquisa. Penso que ao tentar incluir Althusius na categoria da representação como responsabilização — como imagino ser mais apropriado — rompe-se o limite do conceito sem abandoná-lo. Para ainda uma vez retornar à metáfora da autora, outros ângulos do tema são então fotografados. É certo que Pitkin trata genericamente a questão, quando debate as teorias organicistas da política. Mas ao sublinhar o comum descartando o peculiar perde-se a riqueza conceitual da teoria althusiana. Simplifica-se Althusius em demasia interpretando-o apenas como um adepto do mandato imperativo ou identitário, isto é, como um autor típico da representação estamental que antecedeu o Estado moderno.

Então, muito resumidamente, as três razões para que se tente adaptar a *accountability view* de Pitkin são: primeira, a definição de Pitkin combina em partes importantes com as noções althusianas; segunda, Althusius põe na responsabilização a segurança da soberania; terceira, para repensar o conceito.

#### 4. REVISÃO

O propósito central desta pesquisa era verificar de que maneira a noção de representação política como instrumento da soberania foi defendida por Althusius e Hobbes no advento dos Estados nacionais. Pelas teorias apresentadas evidenciaram-se os usos opostos que podem ser dados ao mesmo conceito. Seguindo a análise de Pitkin viu-se ainda a multiplicidade interpretativa que o próprio conceito permite, dependendo de como este é expresso e de onde recai a ênfase. Não se deve pensar a representação política nem como uma ideia unívoca, nem como procedimento postulado visando um fim único. Foi, em ambos os casos estudados, um instrumento a serviço de soluções singulares.

Constataram-se igualmente as diferenças no modo como se dá a escolha de representantes e a amplitude de ação concedida a estes, bem como a extrema variação naquilo que se supõe necessário à delegação de poderes. Foram contrapostas as teses defendidas por Althusius e por Hobbes, visto que os dois, cujos trabalhos filosóficos e vidas compartilharam problemas teóricos de uma época de grandes mudanças para o pensamento político, encontraram soluções praticamente opostas para a modelagem do Estado.

A utilidade destes autores para trabalhar as questões concernentes à representação residiu justamente no antipodismo de suas posições em relação aos direitos e deveres das partes, isto é, dos representados e do(s) representante(s) — do povo e do(s) governante(s). As opiniões de Althusius e Hobbes podem ser vistas como exemplares extremos na circunscrição de duas características fundamentais envolvidas na representação política, quais sejam, o quanto de poder que é delegado e a extensão da liberdade de ação concedida com o mandato. Mostrou-se que em Althusius preveem-se modos para a retomada periódica ou extemporânea dos poderes delegados, enquanto em Hobbes há uma ação irrevogável.

Althusius, sustentando o direito do povo de ser o soberano, importou inúmeros elementos do Sacro Império Romano-Germânico, e descreveu uma forma não fantasiosa pela qual tal fim poderia ser atingido. Hobbes, de modo oposto, quis convencer o povo inglês de que para garantir a paz este tinha o dever de se submeter resoluto e incondicionalmente a um poder absoluto, a um soberano que corporificava todas as vontades e detinha todos os direitos. Para isso concebeu na origem um estado natural fictício como imagem realística do caos resultante do poder dividido.

Enquanto para o jurista alemão a autoridade soberana residiria no povo, sendo apenas exercida por seus representantes, para o filósofo inglês o governante seria o soberano, dotado de autoridade ilimitada e inquestionável. A esta divergência essencial relacionam-se os conceitos de mandato imperativo e de responsabilidade perante os constituintes, no discurso de Althusius, e de mandato livre ou ilimitado, com a respectiva inimputabilidade, na obra de Hobbes.

Definiu-se a *responsabilidade* (*'accountability'*) como algum tipo de fiscalização ou de prestação de contas dos atos praticados no desempenho da representação pública. Contrariamente, associou-se a *inimputabilidade* à autorização, com ausência de controle no exercício da função representativa. Foi possível perceber ainda que atribuindo a soberania ao povo Althusius tornou-o imortal, enquanto Hobbes, de modo paradoxal, reserva ao *"Deus Mortal"* a "eternidade artificial da vida".

Por fim, apesar das discordâncias teóricas, na obra de ambos está presente a ideia de que o Estado é resultado de um contrato social. O assunto foi aqui debatido na medida em que isto era relevante para o tema central da representação política, não sendo o foco do estudo. Quanto ao contrato, Althusius tomou os grupos como unidades para a composição do Estado. Pessoas isoladas ficariam fora da representação. Ele partiu dos núcleos familiares estendidos — as associações familiares — e por agregações gradativamente mais amplas e complexas construiu uma comunidade federativa, com uma autoridade central, prenunciadora do Estado nacional. Hobbes, novamente usando metodologia contrária, partiu de indivíduos considerados como livres e iguais, numa condição que antecedia a formalização da sociedade. Tal pressuposição é um marco distintivo do pensamento político moderno, talvez o principal. O Estado não mais foi pensado da forma tradicional, como um crescimento

natural do mando familiar. Passou a ser a criação voluntária de indivíduos que decidiam unir-se para proveito mútuo.

Após perseguir conexões históricas para expor o percurso inicial da noção moderna de representação política, espero ter mostrado que é justo que nela se reserve um local de destaque para Althusius. Retoricamente, vou invocar pela vez derradeira a metáfora de Pitkin, para sugerir que muitos *flashes* deveriam iluminar a teoria althusiana. Para Hobbes a luz auxiliar é desnecessária. Houve sempre tanta gente revirando sua obra que o pó do esquecimento não pôde encobrir-lhe o brilho, com o qual merecidamente aparece em todos os retratos da filosofia política moderna.



## REFERÊNCIAS

ALTHUSIUS, Johannes. *Politica[1603]: methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*. Herbornae Nassoviorum: Christophori Corvini, 1603. Disponível em [http://bvbm1.bib-bvb.de/webclient/DeliveryManager?custom\\_att\\_2=simple\\_viewer&pid=182502](http://bvbm1.bib-bvb.de/webclient/DeliveryManager?custom_att_2=simple_viewer&pid=182502). Acesso em 10/06/2012, 18:04.

\_\_\_\_\_. *Politica[1610]: methodicè digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*. Arnhemii: Johannis Ianssonij, 1610. Disponível em [http://www.prdl.org/pub\\_place.php?place=Herbornae+Nassoviorum](http://www.prdl.org/pub_place.php?place=Herbornae+Nassoviorum). Acesso em 11/06/2012, 15:50.

\_\_\_\_\_. *Politica[1614]: methodicè digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*. Herbornae Nassoviorum: (Corvinus), 1614. Disponível em [http://www.prdl.org/pub\\_place.php?place=Herbornae+Nassoviorum](http://www.prdl.org/pub_place.php?place=Herbornae+Nassoviorum). Acesso em 11/06/2012, 15:32.

\_\_\_\_\_. *Politica[1614]: an abridged translation of politics methodically set forth and illustrated with sacred and profane examples*. Translated by CARNEY, Frederick S. Indianapolis: Liberty Fund, 1995. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/title/692>. Acesso em 31/08/2011, 10:00.

\_\_\_\_\_. *Política[1614]: uma tradução reduzida de política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*. Tradução de Joubert de O. Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ARISTÓTELES. *Politics. (The politics of Aristotle)*. Translated into English by B. Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1885. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/title/579>. Acesso em 08/06/2012, 11:12.

BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*. 5ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Bath, 9ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BODIN, Jean. *Les six livres de la république*. Paris: Librairie générale française, 1993. (Classiques de la philosophie) Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/bodin\\_jean/six\\_livres\\_republique/bo\\_din\\_six\\_livres\\_republique.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bodin_jean/six_livres_republique/bo_din_six_livres_republique.pdf). Acesso em 22/05/2012, 22:50.

BRUM TORRES, João Carlos. *Figuras do Estado moderno: elementos para um estudo histórico-conceitual das formas fundamentais de representação política no ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CHRISTIANO, Thomas. *A importância da deliberação pública*. In: Denilson L. Werle; Rúrion S. Melo (Orgs.), ***Democracia deliberativa***. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. pp. 81-113.

CONSTANT, Benjamin. *Escritos de política*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Justiça e Direito)

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.



DUSO, Giuseppe. *Genesi e logica della rappresentanza politica moderna*. In: Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milano: FrancoAngeli, 2003. Trad. espanhola disponível em <http://www.unioviado.es/html>. Acesso em 09.06.2012, 09:36.

\_\_\_\_\_. *O governo e a ordem das associações: a política de Althusius*. In: Giuseppe Duso (org.), *O poder: história da filosofia política moderna*. Tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, 76-93.

\_\_\_\_\_. *Historia conceptual como filosofía política*. Traducción José L. Villacañas. Murcia [Espanha]: Ed. Universidad de Murcia, 1998. Res Publica, 1, 1998, pp. 35-71. Disponível em <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/metodologia/03%20HISTORIA%2035-71.pdf>. Acesso em 10/06/2012, 10:56.

DUTRA, Delamar J. Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005. (Série Ethica)

FIGGIS, John Neville. *Political thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: seven studies*. Disponível em <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/figgis/PoliticalTheory.pdf>. Acesso em 22/05/2012, 12:40.

GIERKE, Otto von. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche: contributo alla storia della sistematica del diritto*. Torino: Giulio Einaudi, 1974.

GUEDES, Armando M. Marques. *Direito internacional público. Negócios Estrangeiros*, 9.1, março/2006. Disponível em <http://ftp.infoeuropa.euroid.pt/database/000036001-000037000/000036340.pdf>. Acesso em 16/05/2012, 20:25.

HECK, José N.; LEANDRO, Wanisse Araújo. *Hobbes e a modernidade filosófica: um estudo do 'more geometrico' hobbesiano*. **Philosophos**, v.3, n°.1, 1998. Disponível em <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/10992/7265>. Acesso em 17/11/2011, 15:55.

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (Humanitas)

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos)

\_\_\_\_\_. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. In: MOLESWORTH, William. *The english works, vol. III*. Londres: Bohn, 1839.

\_\_\_\_\_. *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Tradução de François Tricaud. Paris: Éditions Sirey, 1983. (Philosophie Politique)

\_\_\_\_\_. *Objections to Descartes' Meditations with Descartes' replies*. Tradução de George MacDonald Ross. [S.l.: s.n.], [1975?]. Disponível em <http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/hmp/texts/modern/hobbes/objections/objects.html>. Acesso em 13/08/2012, 10:06.

HOBBS, Thomas. *The elements of law natural and politic*. [S.l.: s.n.], 1640. Disponível em <http://www.constitution.org/th/elements.txt>. Acesso em 03/07/2012, 10:28.

HOFMANN, Hasso. *La representación en la teoría del estado premoderna sobre el principio de representación en la "Política" de Johannes Althusius*. Traducción de Leonardo Álvarez Álvarez. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias, 2004. Disponível em <http://www.unioviedo.es/constitucional/fundamentos/tercero/index.html>. Acesso em 10/06/2012, 07:59.

HOLMES, Stephen. *Precommitment and the paradox of democracy*. In: J. Elster / R. Slagstad (Orgs.), *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 195-240.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUEGLIN, Thomas. *Johannes Althusius: medieval constitutionalist or modern federalist?* **Publius**. Oxford University Press, vol. 9, nº.4, aut. 1979, pp. 9-41. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3329866>. Acesso em 27/08/2011, 16:53.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian moral and political theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti *et alii*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe; Escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

MORE, Thomas. *A utopia*. Tradução de Luís de Andrade. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

PERNOUD, Règine. *O mito da idade média*. Tradução de Maria do Carmo Santos. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978. (Saber)

PINZANI, Alessandro. *Filosofia política II*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel & o príncipe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. (Filosofia Passo a Passo)

PITKIN, Hanna Fenichel. *Hobbes's Concept of Representation — I. The American Political Science Review* (American Political Science Association), vol. 58, n°. 2, Jun. 1964, pp. 328-340. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1952865>. Acesso em 30/08/2011, 09:18.

\_\_\_\_\_. *Hobbes's Concept of Representation — II. The American Political Science Review* (American Political Science Association), vol. 58, n°. 4, Dec. 1964, pp. 902-918. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1953289>. Acesso em 30/08/2011, 10:16.

\_\_\_\_\_. *The concept of representation*. Berkeley: University of California, 1967.

PENNINGTON, Kenneth. Politics in western jurisprudence, in *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Dordrecht: Springer, 2007. Disponível em <http://faculty.cua.edu/pennington/Law508/PoliticsWesternLaw.htm>. Acesso em 14/02/2012, 15:03.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaios)

\_\_\_\_\_. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. Oliveira. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

SCATTOLA, Merio. *Ordem da justiça e doutrina da soberania em Jean Bodin*. In: Giuseppe Duso (org.), ***O poder: história da filosofia política moderna***. Tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. pp. 61-75.

SILVER, Victoria. *The fiction of self-evidence in Hobbes's Leviathan*. **ELH**, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1988), pp. 351-379. (The Johns Hopkins University Press) Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2873209?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em 30/08/2011, 10:34.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. (UNESP/Cambridge)

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Translated from German by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

VAN DER HEIDE, Albert. *Emden safe haven for 16th-century Dutch refugees: German town benefited greatly*. **The Windmill Herald**. [S.l]: Vanderheide Publishing, 07/01/2000. Disponível em <http://www.godutch.com/newspaper/index.php?id=269>. Acesso em 30/07/2012, 13:42.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *O filósofo ignorante*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúrion S. (Orgs.) *Democracia deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

WOOLF, Cecil Nathan Sidney. *Bartolus of Sassoferrato: his position in the history of medieval political thought*. Cambridge: University Press, 1913. Disponível em <http://archive.org/details/bartolusofsassof00wooluoft>. Acesso em 23/05/2012, 10:50.

ZANFARINO, Antonio. *Il pensiero politico dall'umanesimo all'illuminismo*. Pádua: CEDAM, 1998.