

ARTIGOS

ARTIGOS



ASPECTOS FILOSÓFICOS E TEOLÓGICOS NO PENSAMENTO DE JOHANNES ALTHUSIUS

Gerson Leite de Moraes

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor Adjunto I da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). *E-mail:* gerson.moraes@mackenzie.br

RESUMO

O objetivo deste trabalho é lançar luzes sobre uma temática que envolve aspectos filosóficos e teológicos e que acabam numa teoria política de resistência ao poder despótico. Isso é feito a partir de uma análise de alguns aspectos da obra do jurista alemão Johannes Althusius. Ele foi um autor calvinista que atuou acadêmica e politicamente entre o final do século XVI e início do XVII, deixando um legado enorme nos campos jurídico e político. Sua teoria dos direitos pensou a sociedade de forma orgânica e trabalhou a dependência dos homens entre si e destes para com Deus. Sem esses princípios, não seria possível uma sociedade justa na visão de Althusius. Esses pressupostos althusianos foram construídos com base em um acervo cultural que pode ser denominado sistema calvinista de pensamento, em que o autor em questão figura como um dos grandes expoentes no início da modernidade. No entanto, para que isso fosse uma realidade, Althusius serviu-se de uma série de pressupostos calvinistas, do pensamento ramista claramente calvinista em debate com os expoentes do escolasticismo daquele momento até uma releitura da Teologia da Aliança, que está na base das formas representativas e federalistas de governo.

PALAVRAS-CHAVE

Governo representativo. Filosofia. Teologia. Estado. Sociedade.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DO PENSAMENTO DE JOHANNES ALTHUSIUS

Num primeiro momento, antes de trabalhar especificamente o pensamento de Johannes Althusius, é de suma importância analisar os desdobramentos e a radicalização das reformas protestantes no contexto das chamadas guerras de religião do início da modernidade, especialmente no ambiente francês. O episódio conhecido como Noite de São Bartolomeu (24 de agosto de 1572) acirrou ainda mais os ânimos entre protestantes e católicos, e, nesse contexto, entre os calvinistas, apareceram vários defensores do direito de resistência ao magistrado e a possibilidade da prática do tiranicídio. Três obras são importantes nesse contexto. Essas obras podem ser definidas como verdadeiros tratados que remontam à história geral da teoria da resistência. Esses tratados são: *Francogallia*, de François Hotman (jurista, historiador e teólogo), *Du droit des magistrats*, de Théodore de Bèze (teólogo e sucessor de Calvino em Genebra), e *Vindiciae contra tyrannos*, atribuído mais comumente a Philippe du Plessis-Mornay.

A partir de uma análise filosófica e política, percebe-se que os tratados mencionados podem ser definidos como verdadeiros pilares, mesmo que ainda de maneira incipiente, de uma nova ordem política. Constata-se também que os tratados têm uma fonte comum, que é o pensamento polissêmico de João Calvino. Vale ressaltar que este é visto por alguns como um sólido fundamento de teorias democráticas de governo, bem como por outros como um tirano inescrupuloso que agia com mão de ferro em Genebra.

De qualquer forma, não há dúvida de que a possibilidade de resistência ao magistrado e a noção contratualista do governo são inovações importantes para o cenário político europeu dos séculos XVI e XVII. Também não há dúvida de que esses ativistas, chamados monarcômacos, pautaram o debate da construção das relações políticas no início da modernidade. O caso francês é só um exemplo de como o pensamento de Calvino e dos calvinistas floresceu na Europa e depois na América. O puritanismo inglês e o pensamento republicano

norte-americano são bons exemplos da força do pensamento calvinista no mundo ocidental.

Fixando a atenção especificamente no contexto das guerras de religião que estraçalharam a França no século XVI e causaram inúmeras mortes de ambos os lados, as três obras mencionadas pretendiam justificar a resistência dos huguenotes (calvinistas franceses) aos detentores do poder. Os monarcômacos foram radicais defensores da possibilidade do tiranicídio.

Três de seus melhores espíritos assumiram o compromisso de expandir e ampliar os argumentos huguenotes de resistência. Esses esforços culminaram, nos anos 1570, na redação de três tratados que remontam à história geral da teoria da resistência. Esses tratados são: *Francogallia*, de François Hotman, *Du droit des magistrats*, de Théodore de Bèze, e *Vindiciae contra tyrannos* [*Revide ou protesto contra os tiranos*], atribuído mais comumente a Philippe du Plessis-Mornay (KINGDON, 1970, p. XXVI).

François Hotman chegou a Genebra em outubro de 1572 e começou a rascunhar a *Francogallia* e, em junho de 1573, obteve licença das autoridades da cidade suíça para publicar a obra. Nessa mesma época, Théodore de Bèze começava a escrever *Du droit des magistrats* e provavelmente consultou Hotman sobre alguns elementos presentes em sua obra. No caso da *Francogallia*, pode-se dizer o seguinte:

O livro foi tanto uma tentativa de descrever “constituição antiga” (*Vetus Galliae institutum*) quanto um apelo para restaurá-la, cujos partidários na França, os *politiques* (*politici*), defendiam até então a convocação dos Estados gerais (KELLEY, 1970, p. 206-207).

A *Francogallia* é uma obra de sólida erudição histórica. Nela, Hotman (1972) procurou estudar a constituição antiga da França e definir ainda os poderes legitimamente atribuídos ao soberano e reservados aos súditos. Na terceira edição da obra, são apresentados mais seis capítulos, e a parte mais antiabsolutista é desenvolvida:

[Ela] se consagra a precisar a diferença entre o que é do rei e o que é do reino. A doutrina do domínio real (*dominium regium*) distinta dos bens da coroa (*patrimonium regium*) é muito delicada e interessante (MESNARD, 1951, p. 333-334).

Especificamente no capítulo IX, intitulado “O domínio do rei e o apanágio de seus irmãos”, Hotman (1972, p. 255-257) escreve o seguinte:

Nesta definição há uma grande diferença entre o patrimônio e o domínio real. O patrimônio pertence ao próprio rei, mas o domínio pertence ao reino ou, como é comumente colocado, pertence à própria coroa. [...] O rei tem a posse da comunidade como usufruto e, por essa razão, como já dissemos, não tem qualquer poder de aliená-la. Em seu domínio, o rei tem a mesma ação e o mesmo direito que um marido tem sobre o dote da esposa.

Segundo Hotman (1972), o rei é a cabeça; o reino, formado pelas pessoas reunidas em assembleia, é o corpo da República. Esse corpo pode mudar a cabeça a seu critério, pelo simples fato de que o rei é mortal como todo e qualquer indivíduo; já o reino, como universal (*universitas*), beneficia-se da perenidade das formas sociais.

Como se pode perceber, Hotman (1972) não vê na figura do rei nenhuma qualidade especial no âmbito transcendente, como que recebendo seu cargo diretamente das mãos de Deus, e isso coloca o rei num patamar de comando, mas que é fruto de um poder delegado pelo corpo de pessoas reunidas em assembleia. O rei só é o detentor legítimo da soberania quando sua vontade está em consonância com a do reino; suas decisões devem ser tomadas e delimitadas pela lei. O rei deve aceitar os princípios fundamentais da instituição monárquica, o que implica conservar a ordem de sucessão estabelecida, manter a integridade do domínio, respeitar a posse e mudança dos funcionários do reino e nada alterar no que tange às moedas. Além disso, o rei deveria ainda considerar os Estados Gerais como uma assembleia que expressa a vontade do povo e, portanto, lembrar que não pode fazer nada sem seu expresso consentimento. A obra de Hotman (1972) é um ataque frontal ao absolutismo real que vigorava no início da modernidade.

Pouco tempo depois, em 1574, o libelo *O direito dos magistrados* sobre seus súditos foi publicado em francês e em “latim em 1576, e guarda uma certa semelhança com a *Franco-gallia*” (SKINNER, 1996, p. 575).

Em *Du droit des magistrats*, de Bèze, aparece a questão da resistência ao tirano sob uma forma mais analítica e mais esquemática que em Hotman (KINGDON, 1970, p. XXXIX). Essa é uma obra que expõe, de maneira clara e convincente, a teoria que justificaria a resistência armada dos huguenotes franceses ao magistrado francês. O autor é Théodore de Bèze, amigo e braço direito de Calvino.

Na obra *O direito dos magistrados*, é preciso ressaltar que Bèze, ao tratar da resistência aos tiranos, faz questão de qualificá-los de duas maneiras:

[...] [São] duas [as] espécies de tirano: aquele que provém da usurpação do poder e cuja origem é, portanto, suspeita e injusta; o tirano de origem provoca, por sua iniquidade, uma justa resistência nacional estendida a todos os cidadãos. Já o tirano manifesto possui títulos em boa posição: rei legítimo em teoria, a oposição de seus súditos não poderia ter outro propósito senão o de torná-lo tão prático e não de destroná-lo; e tudo estaria em ordem e o Estado retornaria ao seu equilíbrio original (MESNARD, 1951, p. 317).

Bèze (1970, p. 4) insere-se numa tradição cristã que reconhece que o magistrado recebe seu poder diretamente de Deus, e, portanto, seu limite de atuação seriam os princípios expostos na Bíblia:

Digo de modo que a autoridade dos magistrados, alguns grandes e poderosos, é limitada a dois terminais que o próprio Deus plantou neles próprios, a saber, a piedade e a caridade, e mesmo que eles possam ir para o exterior, devem se lembrar das palavras dos apóstolos: “É melhor obedecer a Deus do que aos homens”.

Se é melhor obedecer a Deus do que aos homens, estes, quando são magistrados e desobedecem aos mandamentos divinos, devem ser desobedecidos:

“O *métro*n da ordem política só pode ser o divino, jamais humano, porque ‘nenhuma vontade a não ser a divina é perpétua e imutável, regra de toda justiça’” (ROMANO, 2008, p. 5). O escrito de Bèze pretendia ser uma resposta calvinista

aos episódios que envolveram especificamente a Noite de São Bartolomeu, mas acabou indo além e sancionou entre os grupos calvinistas a possibilidade do tiranicídio. Além de criticar o poder absoluto dos reis, Bèze ainda trabalha com a possibilidade não só de resistir ao tirano, mas também de executá-lo: “Ele autoriza o particular à execução do governante tirânico e inimigo das ordens divinas, caso os magistrados deixem de cumprir seu dever” (ROMANO, 2008, p. 5).

E isso só foi possível porque Bèze, ainda no século XVI, já tinha em mente o princípio contratualista. Pode-se dizer que a doutrina política de Bèze é democrática, ou, como prefere Robert Kingdon (apud WITTE JR., 2007, p. 105), ela seria mais bem qualificada como “uma justificativa embrionária para a revolução democrática”. De qualquer forma, pode-se afirmar que essa teoria tem uma base democrática, pois o poder é originado no povo.

Outro livro de suma importância para o debate aqui proposto é publicado em 1579, sob o título, a um tempo sonoro e tenebroso, bem comum para a época, de *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis im populum, populique im principem legitima potestate*, Sthephano Junio Bruto Celta auctore, Edimburgi.

Como bem registrou Philippe du Plessis-Mornay (apud LASKI, 1924, p. 22), após a Noite de São Bartolomeu:

O Estado fendeu-se e abalou-se depois da jornada da *Saint-Barthélemy*, depois, digo, que a confiança do príncipe nos súditos e dos súditos no príncipe, que é o único cimento que sustenta os Estados em vida, foi tão afrontosamente enfraquecida.

A expressão *vindiciae contra tyrannos* pode ser traduzida por “protesto ou revide contra os tiranos”. O livro é composto por quatro partes ou, como a própria obra diz, quatro “questões”. São elas:

- Se os súditos são obrigados e devem obedecer aos príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus.
- Se é lícito resistir a um príncipe que infringe a lei de Deus ou que arruína a Igreja. Idem a quem, como e até onde isso é lícito.

- Se é lícito resistir a um príncipe que oprime ou arruína o Estado, e até onde se estende essa resistência. Idem a quem, como e de que maneira é isso lícito.
- Se os príncipes vizinhos podem socorrer os súditos de outros príncipes afligidos por causa da verdadeira religião ou por tirania manifesta ou são obrigados, de direito, a isso.

A obra é um ataque veemente a Nicolau Maquiavel.

Mostra, então, que ela se dirige contra as “más práticas, conselhos perniciosos, falsas e pestíferas máximas de Nicolau Maquiavel, florentino”, que é apontado como o principal causador dos males que conturbavam a época. Mencionado várias vezes, Maquiavel é acusado duramente, “pois, em seus livros, não apenas estimulou o espírito de muitos a encontrar os meios de agitar o Estado, favorecendo-se da autoridade dos que governam”, como também “estabeleceu os fundamentos da tirania [...], como está evidenciado pelos preceitos e ensinamentos detestáveis neles contidos aqui e ali” (CASTRO, 1960, p. 84).

Os massacres cometidos contra os huguenotes foram entendidos por estes como um conjunto ímpio e maquiavélico de políticas que foram colocadas em prática por Catarina de Médici e seu governo composto de “italianos odiosos”. Não se pode esquecer que Catarina é filha do homem a quem Maquiavel dedicou *O príncipe* (Lorenzo II ou Lorenzo de Médici). A rainha Catarina é vista como aquela que se instruiu aos pés do ateu Maquiavel e transmitiu esses valores para seus filhos, que estavam sedentos de destruir a verdadeira religião, na ótica dos huguenotes.

Voltando ao livro *Vindiciae contra tyrannos*, pode-se afirmar que a primeira questão levantada – “Se os súditos são obrigados e devem obedecer aos príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus” – é que norteia todo o primeiro capítulo.

O autor traz a lume a questão do duplo contrato. Ao usar essa expressão, tinha em mente a noção de contrato *verbis* do direito romano. Vale ressaltar também que aparecem indistintamente na obra como sinônimos de contrato os termos: aliança, pacto e convênio. Após reforçar a ideia de que os reis

são instituídos por Deus, o autor trabalha com a noção de que essa relação se assemelha àquela que foi estabelecida entre senhor e vassalo no contexto feudal.

O vassalo obriga-se por juramento ao seu senhor e jura que lhe será fiel e obediente. Da mesma forma, o rei promete solenemente governar segundo o contido na lei de Deus. O vassalo perde o feudo se comete felonía, perdendo ainda, de acordo com o direito, todos os seus privilégios. Assim, também o rei perde de direito e, às vezes, também de fato o seu reino se despreza a Deus, se compactua com seus inimigos e se comete felonía contra Deus. Isso parecerá mais claro ao considerarmos a aliança que se contrata entre Deus e o rei, porque Deus concedeu aos seus servidores a honra de chamá-los seus associados. Ora, sabemos que existem duas espécies de aliança na sagração dos reis: a primeira entre Deus, o rei e o povo, por meio da qual o povo se torna povo de Deus; a segunda entre o rei e o povo, a saber, o povo obedecerá fielmente ao rei que governar com justiça (*VINDICIAE CONTRA TYRANNOS*, 1689, p. 7-8).

A noção de duplo contrato aparece de forma muito explícita nesse excerto. No primeiro, de caráter religioso, é firmada uma aliança entre Deus, rei e povo, e o resultado disso cria obrigações e privilégios para todas as partes envolvidas. Deus promete cuidar desse povo, usando para tal seu representante, que é o rei, e o povo automaticamente torna-se propriedade de Deus. No segundo contrato, de caráter temporal, constitucional, há uma relação entre o rei e o povo, em que este promete obedecer ao rei constituído por Deus – mas essa relação baseia-se numa reciprocidade de fidelidade, pois ambos são devedores solidários, mutuamente obrigados ao cumprimento da promessa feita ao credo comum, isto é, Deus.

Procurando elementos no Antigo Testamento, o autor mostra que essa aliança entre Deus, o rei e o povo é algo muito antigo e que é extraída da Bíblia. O autor reforça a noção de que o povo é um elemento ativo na aliança, pois, apesar de ficar claro o dever de obediência ao rei, isso só subsiste enquanto este for fiel a Deus. Se porventura o rei deixar de seguir a Deus e descumprir sua parte na aliança, é dever do povo, pautado na aliança estabelecida, resistir ao tirano.

Cabe, portanto, aos magistrados, como representantes do povo e controladores dos reis, o dever de resistir aos tiranos e não ao povo como um todo. Parece ficar claro na mente do autor que a experiência dos anabatistas no contexto da Reforma Luterana, contra a qual Calvino escreveu com muita propriedade, jamais deveria ser repetida. Resistência ao tirano sim, mas levada a cabo por uma aristocracia escolhida para representar o povo, afinal ela é a lúdima representante do povo, como oficiais do reino ou da coroa, não do rei. Os membros dessa aristocracia receberam autoridade do povo por meio de assembleias dos Estados, não podem ser depostos senão por elas. Os oficiais do reino não podem ser confundidos com os oficiais do rei, pois estes geralmente não têm isenção alguma e são adulares do rei, e aqueles devem agir com isenção e lisura sempre pensando no bem comum, como guardiões do contrato vigente. O povo comum, os particulares, sem as qualificações nobilísticas não tem o direito à resistência.

Fica claro que o direito à resistência e o tiranicídio representam uma realidade no calvinismo francês. Se tudo começa com uma afronta à religião, em que o contrato é quebrado, culmina com a defesa da propriedade dos nobres, pois ao homem comum é vedada a possibilidade de resistência. As experiências com a massa ensandecida e fora de controle estão nas mentes tanto de Calvino quanto dos calvinistas franceses, e a melhor maneira de evitar isso é colocar nas mãos dos representantes do povo o direito à resistência.

Sem dúvida, as três obras mencionadas representam uma grande inovação no campo da política no início da modernidade, e os pensadores calvinistas foram os grandes protagonistas desse momento porque estavam criando uma verdadeira cosmovisão. Alguns dizem que os calvinistas só conseguiram realizar essas transformações no campo da política porque nunca foram maioria populacional (exceto em Genebra) em nenhum lugar do mundo. Mesmo que isso seja verdade, pode-se dizer que o calvinismo fincou suas raízes na história política. Com uma capacidade enorme de se metamorfosear, o calvinismo teve que se adaptar aos mais variados lugares em que esteve presente, adaptando pensamentos filosóficos e políticos a partir de seus pressupostos teológicos. A marca distintiva do calvinista nesse momento da história é ser um peregrino.

Foi o caso da Revolta Holandesa, da Revolução Puritana e da Revolução Americana, eventos em que o pensamento calvinista teve influência e auxiliou na formatação política do mundo ocidental contemporâneo.

Althusius é um desses calvinistas que deixaram um legado enorme para pensar a organização do Estado, a partir de princípios filosóficos e teológicos.

De acordo com Althusius (2003), a sociedade humana é articulada em uma série de grupos fundados em compromissos mútuos (*consociatio*), sendo o Estado uma estrutura federal resultante do acordo das comunidades políticas locais (aldeias e províncias), onde sua autoridade soberana depende das comunidades associadas. É possível perceber desde o início as bases da democracia representativa e o poder da soberania popular.

Althusius foi eleito em 1604 para o cargo de administrador (prefeito) da cidade de Emden em East Friesland, um importante centro de refugiados calvinistas europeus e também um lugar de destaque como uma referência de alta produção intelectual. Lá, Althusius também teve a oportunidade de encontrar em seus vizinhos holandeses e correligionários um ambiente favorável à aplicação de suas ideias, bem como uma situação real em que ele poderia colocar em prática sua incessante luta pela autonomia municipal e contra a interferência dos poderes superiores e tirânicos. Seus escritos sobre a Revolta Holandesa não eram apenas de tom apologético, mas também uma receita de como construir uma boa sociedade; não eram apenas tratados reivindicando o direito de resistência, mas também a plena validação dos direitos das pessoas e dos povos. Ele era um autor polissêmico e seminal. Geralmente usando o método dialético do calvinismo francês baseado na lógica de Pedro Ramus, Althusius falou e lutou contra os autores contemporâneos da tradição católica, como Jean Bodin, Pedro Gregório Tolosano, Fernando Vazquez e outros importantes pensadores, principalmente do neoescolástico de Salamanca.

Pode-se dizer que o trabalho de Althusius oferece: 1. uma “teoria demonstrativa” da lei natural que enfatizava a concordância entre o cristianismo e os clássicos, e entre o pensamento bíblico e os ensinamentos racionais sobre o direito e a autoridade; 2. uma “teoria simbiótica da natureza humana”, que focalizou a dependência natural e necessária do homem em Deus, transpondo essa noção relacional para uma estrutura social, em que, de um modo indutivo, isto é, do particular

para o universal, havia uma série de laços que ligaram a minoria à maior parte, o que demonstrou o entrelaçamento, por exemplo, dos vizinhos entre si até uma relação com os poderes constituídos, organizando assim a sociedade em geral. Na sequência será dado um destaque especial aos aspectos filosóficos e teológicos do pensamento althusiano.

2. ASPECTOS FILOSÓFICOS DA OBRA DE ALTHUSIUS

Há muitos aspectos filosóficos na obra de Althusius, mas, por uma questão de espaço e propósito, será dado destaque somente a um pensador, Peter de la Ramée.

Antes de mais nada, é necessário falar sobre o pensador que influencia Althusius na organização lógica da sua obra intitulada *Política*. A lógica em questão é ramista, ou seja, é derivada de Pierre de la Ramée (ou Peter/Pedro Ramus – 1515-1572), um lógico francês, de orientação calvinista, bastante renomado no século XVI, mas também muito controverso e que foi morto na já mencionada trágica Noite de São Bartolomeu.

O ramismo era uma mistura de escolasticismo e humanismo que se espalhou nos séculos XVI e XVII através do norte da Europa e das colônias britânicas na América do Norte. Avidamente antiaristotélico, impulsionou a simplificação de todos os conhecimentos por meio de uma espécie de registro noético, anti-iconográfico em forma diagramática, implementado pela nova arte da tipografia. Seu racionalismo confiante aliou o ramismo, o cartesianismo e o enciclopedismo que se seguiu (*DICTIONARY OF THE HISTORY OF IDEAS*, 2017).

A expressão complementar do título – *Política* “metodicamente apresentada” – da obra de Althusius (2003) é uma influência direta do pensamento ramista. Pierre de la Ramée pode ser visto como um pensador que tentou promover uma reforma do currículo das artes liberais e da metodologia do aprender, em que valorizava a dialética, que até então era vista como extremamente proveitosa para a retórica, mas não para as ciências demonstrativas.

Ramus afirmava que a dialética possuía, no todo, três componentes, a saber, natureza, arte e prática: Deus teria dotado todos os seres humanos com o dom da “dialética natural”, uma capacidade inata do saber; arte ou “dialética artificial” era o ensino dos procedimentos que refletiam a atividade dessa razão natural; e prática era o exercitar com o auxílio de exemplos (KUSUKAWA, 2007, p. 175).

Como se pode observar, Pierre de la Ramée pode ser definido como um pensador inatista em termos epistemológicos, daí sua crítica ao pensamento aristotélico, tanto em sua forma original por meio do Estagirita como em sua forma cristianizada pela Escolástica Medieval. Aristóteles e seus comentaristas antigos e modernos eram alvos de críticas por parte de Pierre de la Ramée, em função de não terem ancorado os seus métodos na *práxis* e em exemplos que facilitassem a aprendizagem, pois, como o tempo se encarregará de demonstrar, a importância do lógico calvinista estará centrada quase que exclusivamente nos aspectos pedagógicos.

Já que existe uma dialética natural, Pierre de la Ramée dedicou-se a organizar e demonstrar as possibilidades da dialética artificial.

Seguindo a subdivisão que Agrícola fez da dialética ciceroniana, Ramus desmembra sua dialética (artificial) em *inventio* (busca dos argumentos) e *judicium* (organização dos argumentos). Há dois tipos de organização de argumentos: o silogismo é utilizado para constatar a verdade ou a falsidade de cada um dos argumentos, ao passo que o método trabalha com muitos argumentos e ordena o material mediante subdivisão. Ramus presume que este último seria o método platônico da *definitio* e *divisio* e o único método para apresentar o material saindo do mais geral e da natureza e da natureza para o anterior e avançando para o mais concreto. Para assegurar a inclusão de todo material relevante, Ramus aplica três regras que empresta das *Analytica Posteriora* de Aristóteles: as sentenças devem ser universalmente verdadeiras (*katà pantós*), essencialmente verdadeiras (*kat' autô*) e tão gerais quanto possível (*kat' hólou próton*). Ele recomenda aos seus alunos, ademais, que exercitem essa dialética mediante a análise (exame de disputas já realizadas) e a gênese (composição de novas disputas). Ramus encara essa dialética como uma

lógica, aplicável a todas as áreas do conhecimento, da poesia até a matemática (KUSUKAWA, 2007, p. 175).

Todas as vezes que Althusius usa em seus textos expressões como “lei do método” e “preceitos dos lógicos”, há uma referência direta ao pensamento de Pierre de la Ramée.

A característica mais inconfundível da interpretação ramista da disposição é sua ênfase sobre o método. E disso Althusius claramente se apropriou. Ramus escreveu que aqueles que pensam sábia e metodicamente “descem da ideia mais geral para as várias divisões dela e daí para os casos particulares que abarca” (CARNEY, 2003, p. 17).

É ainda da *Analytica Posteriora* que Pierre de la Ramée fez uso para construir leis: *lex justitiae*, *lex veritatis* e *lex sapientiae*. Na primeira lei, por exemplo, a noção de lei ou justiça indica que cada arte ou ciência tem o seu próprio objetivo, e este serve como princípio para a determinação do que é adequado a uma dada arte.

O emprego que Althusius fez da lei ramista de justiça é inicialmente introduzido no Prefácio da primeira edição, onde ele diz que “é necessário manter sempre em vista os objetivos e a forma, naturais e verdadeiros, de cada arte, e atentar cuidadosamente para eles, a fim de que não excedamos os limites estabelecidos pela justiça para cada arte e assim colhamos os frutos de outra safra” (CARNEY, 2003, p. 15).

Na visão de Althusius (2003, p. 103), o objetivo da política é a manutenção da vida social entre os seres humanos, e é necessário que se retire dessa arte um material legal, teológico e ético: “A política é a arte de reunir os homens para estabelecer vida social comum, cultivá-la e conservá-la”.

É com essas palavras que Althusius (2003) inicia a sua grande obra. Ao contrário do que a frase pode sugerir numa leitura rápida, não estamos diante de um contratualista ou, como querem alguns, de um jusnaturalista. É possível definir Althusius como um naturalista.

Os seres humanos, na visão de Althusius (2003), são compelidos à união, são instigados a associar-se por causa do estado de fraqueza e carência em que se encontram. Aqui fica

evidente a dependência de Althusius (2003) em relação à antropologia pessimista do calvinismo, que via no homem um ser “morto em seus delitos e pecados”, incapaz de responder à graça de Deus e totalmente afetado pelo pecado de Adão. O estado de fraqueza e carência é fruto dessa condição antropológica que encontra suas raízes mais profundas nas teologias do apóstolo Paulo e em Santo Agostinho.

Para viver essa vida, nenhum homem é autossuficiente (αὐτάρκης) ou bastante provido pela natureza. Pois o homem nasce privado de toda a assistência, desnudo e inermes, como se tivesse perdido todos os bens num naufrágio, fosse lançado nas desgraças dessa vida e não se sentisse capaz de, por seus próprios meios, alcançar o seio da mãe, suportar a inclemência do tempo, nem mover-se do lugar aonde foi arremessado. Sozinho nesse começo de vida terrível, com tanto pranto e lágrimas, seu futuro se afigura uma ingente e miserável infelicidade. Carente de conselho e auxílio de que, não obstante, ele não tem como ajudar a si próprio senão com a intervenção e o socorro de outros. Mesmo que seu corpo seja bem desenvolvido, ele não se vale da luz da alma; nem na idade adulta, é capaz de encontrar, em si mesmo e diante de si, aqueles bens externos de que necessita para levar uma vida cômoda e santa (ALTHUSIUS, 2003, p.103-104).

Como se pode observar, os pressupostos filosóficos de Althusius são reais, mas eles são filtrados por uma cosmovisão calvinista que reinterpreta todo material analisado e construído, segundo os seus referenciais. A intenção de apresentar Pierre de la Ramée neste trabalho é mostrar que há inúmeros pressupostos filosóficos em Althusius, mas todos eles herdados de uma releitura eminentemente religiosa.

3. ASPECTOS TEOLÓGICOS DA OBRA DE ALTHUSIUS

A exemplo do que ocorreu com os aspectos filosóficos, também daremos destaque para um autor e sua influência no pensamento de Johannes Althusius. É possível perceber que

há muitos aspectos teológicos em Althusius, mas o que interessa aqui são os seus referenciais teológicos que deram suporte à sua teoria jurídica.

Para o protestantismo os limites da sociedade são estabelecidos em relação à nação ou à propriedade territorial, enquanto sua natureza é mais a de um Estado do que uma Igreja. Ou, para repeti-lo de maneira diferente, a mente medieval concebeu seu Estado-Igreja universal, com o poder finalmente fixado na cabeça espiritual, delimitada por nenhuma fronteira territorial; a mente protestante coloca toda autoridade eclesiástica abaixo da jurisdição e sujeita ao controle do “príncipe piedoso”, que é onipotente em seu próprio domínio. Assim foi até que as exigências da situação obrigaram os presbiterianos a reivindicar direitos independentes do Estado. [...] Na primeira fase da Reforma, foi o poder civil que colheu todos ou quase todos os seus frutos. A secularização da propriedade monástica significava, por um lado, um aumento de riqueza para o príncipe, por outro, restaurava uma grande massa de habitantes à jurisdição da autoridade ordinária (FIGGS, 1999, p. 45-46).

Em Althusius (2003), a teoria da resistência e revolta contra os tiranos segue a lógica de toda tradição calvinista. Como Calvino, Althusius (2003) chama de “moderada”, “estruturada” e “ordeira” a resistência ao tirano, sem insurreição popular ou regicídio privado que poderia desembocar numa anarquia. Como Bèze, ele define tiranos como magistrados que violaram os seus pactos políticos ou alianças com Deus e o povo – particularmente os fundamentos das leis de Deus e da natureza e os direitos fundamentais das pessoas e dos povos. Como muitos escritores calvinistas que trabalharam a teoria da resistência, Althusius (2003) distinguia entre tiranos usurpadores do poder e governantes legítimos que se tornaram tiranos. Usurpadores são apenas pessoas privadas que podem ser resistidas por qualquer um no exercício do direito de autodefesa. Governantes legítimos que se tornaram tiranos, no entanto, podem ser resistidos somente por meio de esforços organizados de representantes (éforos) que foram chamados a remover tiranos por meios tão ordenados quanto possível – mas com todo esforço de guerra se necessário, como no caso exemplar da Revolta Holandesa contra a Espanha tirânica.

Pensando na lei natural, Althusius (2003) sabia que ela tinha muitos nomes que foram dados durante a construção da tradição cristã. Poderia ser chamado de lei piedosa, lei divina, lei moral, justiça natural, equidade natural, lei da consciência, lei comum e outras, todas as quais funcionam como sinônimos e são intercambiáveis. Althusius (2003) sabia que a fórmula tradicional do pensamento escolástico tradicional e o neoescolasticismo de sua época baseavam-se na ideia de que a lei natural é dada a todas as pessoas de um modo inato ou um conhecimento natural do bem e do mal (chamado *synderesis*). Por meio do exercício piedoso, as pessoas podiam entender essa lei natural e aplicá-la em casos concretos.

Mas Althusius também reconheceu que, ao longo da história, pessoas e povos alcançaram diferentes formulações e aplicações da lei natural. Mesmo em reconhecidas sociedades cristãs hoje em dia, as pessoas têm “graus diferentes desse conhecimento e inclinação naturais. Essa lei não está evidentemente inscrita igualmente nos corações de todos. O conhecimento disso é comunicado mais abundantemente a alguns e mais moderadamente a outros, de acordo com a vontade e julgamento de Deus”. [...] As comunidades têm “costumes, naturezas, atitudes e pontos de vista” amplamente variados que são afetados pela “idade, pela condição”, pelas circunstâncias e pela educação “de seus membros”. Não há código universal de lei natural escrita para consultar. Então, como podemos ter certeza das normas e dos conteúdos da lei natural? Poderemos conhecer as normas do natural se estudarmos as Escrituras e a tradição, a revelação e a razão com muito cuidado, argumentou Althusius (WITTE JR., 2007, p. 158-159).

Como pode ser visto nessa citação, Althusius desconfiava da lei natural, pois, embora ela fosse inata, poderia ou não ser aplicada. E na busca de um princípio sólido para ancorar suas ideias, Althusius recorreu ao antigo princípio protestante da *Sola Scriptura*. Os princípios de sua construção intelectual estavam relacionados com os Dez Mandamentos, os ensinamentos de Moisés e dos Profetas, além, é claro, dos ensinamentos de Cristo e do apóstolo Paulo.

A chamada Teologia da Aliança, tão cara para os círculos calvinistas, tanto no Antigo Testamento primordialmente

como no Novo Testamento, refigurada na pessoa e obra de Jesus Cristo, é de fundamental importância para entender o pensamento jurídico e político de Althusius.

A Teologia da Aliança é uma estrutura para a compreensão do enredo abrangente da Bíblia, que enfatiza o plano redentor de Deus e as suas relações com a humanidade, sem exceção, elaborados de acordo com os pactos que Ele soberanamente estabeleceu. Embora a importância dos pactos divinos tenha sido realizada desde o tempo dos primeiros pais da Igreja, a Teologia do Pacto não foi articulada como um sistema completamente desenvolvido, levando em conta toda a extensão da revelação bíblica, até os dias dos reformadores dos séculos XVI e XVII, como o influente Johannes Cocceius e Herman Witsius. A *Confissão de fé* de Westminster é um documento histórico do século XVII que apresenta uma Teologia do Pacto robusta e totalmente desenvolvida por toda parte. Basicamente, a Teologia da Aliança organiza a revelação bíblica em torno de três alianças unificadas mas distintas: a Aliança da Redenção, entre as pessoas da Trindade na eternidade passada, na qual o Pai promete dar um povo ao Filho como sua herança, e o Filho se compromete a resgatá-lo; a Aliança de Obras, que Deus impôs a Adão no Jardim, prometendo-lhe solenemente a vida eterna se ele passasse no teste probatório no Jardim do Éden (também, muitos teólogos da aliança veem a aliança dada no Monte Sinai como, em certo sentido, uma republicação do Pacto de Obras); e finalmente, o Pacto da Graça, que Deus primeiro iniciou com Adão imediatamente após a Queda, quando prometeu enviar uma Semente da mulher, que derrotaria a tentadora serpente (Gn 3:15). No Pacto da Graça, Deus prometeu um campeão para cumprir o Pacto de Obras quebrado como representante federal de seu povo e, assim, ganhar suas bênçãos em favor deles. Todos os pactos posteriores da Bíblia, tais como aqueles que Deus confirmou a Noé, Abraão, Davi e a Nova Aliança, que prometem cumprir esses convênios anteriores nas profecias de Jeremias e Ezequiel, estão todos organicamente conectados, essencialmente sendo diferentes administrações do único pacto eterno de Graça, que edifica um sobre o outro e são concluídos na Nova Aliança que Cristo inaugurou com o seu sangue derramado (“WHAT IS COVENANT THEOLOGY?”, 2017).

A teologia de Althusius é amalgamada em princípios bíblicos e naturalmente leva à organização política da sociedade. A quebra da aliança, que no caso de Althusius é a aliança bíblica, oferece a oportunidade de resistência ao tirano. É, portanto, uma teologia politicamente engajada.

Vale lembrar que, para Althusius (2003), a sociedade é simbiótica e construída do menor patamar (família) para o maior (Estado), por meio da representação e em uma relação de piedade e obediência do magistrado em relação à vontade de Deus expressa nas Escrituras, portanto, quando há uma quebra do pacto por parte do governante, o povo tem o direito de resistência. É claro que o direito de resistir às obras malignas produzidas por um governo despótico é um remédio amargo, mas certamente efetivo, para combater quem está causando danos ao corpo social.

A natureza da administração justa e correta deve ter sido suficientemente clara de tudo o que foi dito. Vamos agora esclarecer o oposto, que é a tirania, e acrescentaremos os remédios com os quais a comunidade pode libertar-se deste grande mal e proteger-se contra ele. A tirania é o oposto da administração justa e correta. O tirano é aquele que, violando tanto a palavra quanto o juramento, começa a abalar as fundações e afrouxar os laços do corpo associado da comunidade (ALTHUSIUS, 2003, p. 349).

Como se pode perceber, os aspectos teológicos em Althusius (2003) refletem uma posição consolidada pelos calvinistas que o antecederam, mas é interessante notar que todos têm um tesouro em comum, as Escrituras. É dali que são extraídas interpretações que possibilitarão a construção das teorias de resistência ao poder tirânico. É interessante notar como essa cosmovisão política se espalha por toda a Europa deixando sua marca no campo da teoria política.

Na tentativa de praticar uma teologia politicamente engajada e fiel aos seus pressupostos teológicos, três escolas ou universidades tornam-se muito importantes nesse contexto para os calvinistas, são elas: a *Universidade de Heidelberg*, o *Casimirianum* e a *Academia de Herborn*. Nesses locais, a Teologia da Aliança (*foedus* – federal) com implicações políticas

encontrou aceitação e espaço para o desenvolvimento no século XVI e, especialmente, no XVII.

A Universidade de Heidelberg tornou-se uma escola reformada de teologia entre 1559 e 1561. A escola estava sob controle do Estado, e assim, quando o eleitor Otto Heinrich morreu em 1559, as nomeações da faculdade ficaram sob o controle do sucessor, o Eleitor Friedrich III, o Piedoso. Friedrich desejava fazer da universidade uma escola que fosse distintamente calvinista, e assim nos anos seguintes ele conseguiu atrair homens como Ursinus, Olevianus, Zanchius, Tremelius, Tossanus e Junius para a faculdade. [...] Johann Casimir, manteve a fé reformada e convidou os estudantes e professores do Collegium Sapientiae em Heidelberg e os membros reformados e estudantes da Faculdade de Teologia da Universidade de Heidelberg a juntaram-se a ele na fundação de uma nova escola, a Casimirianum, localizada em *Neustadt an der Hardt*, uma das pequenas cidades do Palatinado controlada por Casimir. [...] Em 1583, outra escola foi fundada pela Casa de Orange, que continuaria com alguns dos ensinamentos que haviam saído de Heidelberg. *A Academia Herborn* foi patrocinada pela Casa de Nassau, especificamente pelo Conde Johann von Nassau, ou Johann der Ältere. A escola ensinou teologia e jurisprudência, entre outros assuntos. Seu primeiro professor de teologia foi Olevianus e Johannes Piscator, que anteriormente estudara em Heidelberg. E o primeiro professor de jurisprudência foi Johannes Althusius (1557-1638). A escola era fortemente marcada por uma doutrina reformada e adotava técnicas metodológicas das mais modernas, uma das quais era a Filosofia Ramista, que teria influência importante no desenvolvimento da teologia federal. [...] A teologia federal surgiu dessas três escolas, de onde se espalhou por toda a Europa (WEIR, 2004, p. 123-125).

É interessante notar como a visão de mundo reformada do início da modernidade procurou ocupar alguns espaços privilegiados para a propagação de seus valores. O ambiente acadêmico era um desses espaços, e as universidades serviam como verdadeiros laboratórios para a aplicação de lições teológicas extraídas de um tipo de leitura bíblica, que por sua vez moldava os outros campos do conhecimento. Para esses calvinistas, a revelação ocupava todos os espaços da vida, dando-lhes um

tom de sacralidade que deveria se submeter à regra geral da Revelação. Althusius é um produto dessa mentalidade, pois ele era alguém que procurava pensar os dilemas de seu tempo a partir de uma visão de mundo eminentemente teológica. Talvez por isso seu papel tenha sido tão negligenciado pelos autores contemporâneos, o que, sem dúvida, é uma grande injustiça. Althusius, quando lido em seu contexto e compreendido a partir de suas suposições, ainda pode ser de grande relevância para a sociedade contemporânea.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem dúvida, Althusius foi um dos grandes pensadores da articulação e organização do Estado moderno. Seu trabalho ainda ecoa e auxilia na compreensão de alguns problemas contemporâneos. Neste trabalho, tentou-se mostrar como o pensamento e o trabalho de Althusius representam a convergência de várias tradições. As obras dos monarcômacos do século XVI exerceram forte influência sobre o pensamento do jurista alemão, que, por sua vez, deixou fortes contribuições para a recém-independente República dos Países Baixos. É importante salientar também que o pensamento de Althusius expressa de uma maneira muito peculiar uma forte influência da cosmovisão calvinista no começo da modernidade, seja pela influência ramista (no campo filosófico) que é visível em todo seu trabalho, ou pela força das interpretações da Teologia da Aliança ou Teologia Federal. São esses referenciais que possibilitaram a Althusius pensar e propor soluções políticas, sociais e legais para o seu tempo. É interessante notar que sua maior força cognitiva tornou-se sua maior fraqueza, pois, à medida que a modernidade avançava e deixava para trás todo legado religioso, o pensamento de Althusius foi considerado ultrapassado e ingenuamente articulado. O objetivo deste trabalho foi apontar as influências destacadas da filosofia e da teologia no pensamento e trabalho de Johannes Althusius, a fim de mostrar que, apesar de algumas limitações óbvias impostas pelo tempo e pelas circunstâncias, seu trabalho continua tendo validade para contemporaneidade porque se presta a múltiplas camadas de leitura e interpretação.

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF JOHANNES ALTHUSIUS'S THOUGHT

ABSTRACT

The objective of this work is to shed light on a thematic that involves philosophical and theological aspects and that end up in a political theory of resistance to despotic power. This is done from an analysis of some aspects of the work of the German jurist, Johannes Althusius. He was a Calvinist author who acted academically and politically between the late sixteenth and early seventeenth centuries, leaving a huge legacy in the legal and political field. His theory of Rights thought society in an organic way and worked the dependence of men to each other and these to God. Without these principles, a just society would not be possible, in the view of Althusius. These Althusian's assumptions were constructed from a cultural collection that may be termed the Calvinist system of thought, where the author in question figures as one of the great exponents of early modernity. However, for this to be a reality, Althusius used a series of Calvinistic presuppositions, from the clearly Calvinist ramistic thought in debate with the exponents of the scholasticism of that moment until a re-reading of the Theology of the Alliance that is at the base of the representative forms and federal government.

KEYWORDS

Representative government. Philosophy. Theology. State. Society.

REFERÊNCIAS

ALTHUSIUS, J. *Política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

BÈZE, T. *Du Droit des Magistrats*. Genève: Libraire Droz, 1970.

CARNEY, F. S. Introdução do tradutor da edição americana. In: ALTHUSIUS, J. *Política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

CASTRO, J. O. R. de. *O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos*. 1930. Tese (Livre-docência em História Política)–Universidade de Minas Geais, Belo Horizonte, 1960.

DICTIONARY OF THE HISTORY OF IDEAS. Ramism. Disponível em: <<http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml;chunk.id=dv4-06>>. Acesso em: 29 maio 2017.

FIGGS, J. N. *Political thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: seven studies*. 1999. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/figgis/PoliticalTheory.pdf>>. Acesso em: 29 maio 2017.

HOTMAN, F. *Francogallia*. (Latin text by Ralph E. Giesey Translated by J. H. M. Salmon). Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

KELLEY, D. R. *Foundations of modern historical scholarship – language, law, and history in the French renaissance*. London; New York: Columbia University Press, 1970.

KINGDON, R. M. Introduction. In: BÈZE, T. *Du Droit des Magistrats*. Genève: Libraire Droz, 1970.

KUSUKAWA, S. Pedro Ramo: reforma e método. In: BLUM, P. R. (Org.). *Filósofos da Renascença*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

LASKI, H. J. *The position of parties and the right of dissolution*. Washington: Fabian Society, 1924.

MESNARD, P. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1951.

ROMANO, R. Os monarcômacos. 2008. Disponível em: <<http://robertoromanosilva.wordpress.com/2010/03/11/os-monarcomacos/>>. Acesso em: 26 jun. 2013.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político ocidental moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VINDICIAE CONTRA TYRANNOS: a defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince. London: Printed for Richard Baldwin, in the year, 1689.

WHAT IS COVENANT THEOLOGY? Disponível em: <<https://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/qna/covenant.html>>. Acesso em: 30 maio 2017.

WEIR, D. A. *The Origins of the Federal Theology in sixteenth-century reformation thought*. New York: Oxford University Press, 2004.

WITTE JR., J. *The reformation of rights: law, religion, and human rights in early modern Calvinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Recebido em março de 2018.
Aprovado em junho de 2018.