



BODIN, O “LIVRE-SUJEITO” E A CIDADANIA MODERNA

DIOGO PIRES AURÉLIO¹

RESUMO: Bodin figura nas histórias do pensamento político, quase exclusivamente, como teorizador da soberania. Há, no entanto, um outro conceito, que faz igualmente parte da sua arquitetura teórica e que não tem menor projeção nos tempos modernos: o conceito de cidadão. Bodin define este último de modo algo insólito, apresentando-o como *franc-sujet*, isto é, como indivíduo a quem o poder atribui privilégios que o tornam simultaneamente livre e súbdito. Com esse estranho conceito, nascido no clima de guerra que alastrou a seguir à fragmentação religiosa da Europa, Bodin visa um compromisso entre, por um lado, a paz e a tolerância, que só a nova ordem política – o estado soberano – pode assegurar, e, por outro lado, a liberdade dos indivíduos e dos grupos, que ela pode fazer perigar. O presente artigo pretende analisar esse aparente paradoxo, evidenciando a originalidade e a fecundidade de uma definição como a que apresenta Bodin, em confronto com as que se conhecem de Aristóteles, Hobbes e Rousseau.

PALAVRAS-CHAVE: Bodin; cidadania; soberania.

ABSTRACT: Bodin appears in the histories of political thought, almost exclusively, as the theorist of sovereignty. There is, however, another concept that is also part of his theoretical architecture and that has no lesser projection in modern times: the concept of citizen. Bodin defines the last one in a somewhat unusual way, presenting it as *franc-subject*, that is, as an individual to whom power assigns privileges that make him simultaneously free and submitted. By this odd concept, born in the climate of war that spread after the religious fragmentation of Europe, Bodin aims at a compromise between, on the one hand, peace and toleration, which only the new political order – the sovereign state – can guarantee, and, on the other hand, the freedom of individuals and groups that it can endanger. This article aims to analyze the apparent paradox, highlighting the originality and the fruitfulness of a definition such as that presented by Bodin, in comparison with those presented by Aristotle, Hobbes and Rousseau.

KEYWORDS: Bodin; Citizenship; Sovereignty.

É conhecido o comentário de Rousseau, em nota de rodapé d’*O Contrato Social*, a propósito dos termos “cidade” e “cidadão”, e dos equívocos que lhes estão normalmente associados. Diz o autor:

O verdadeiro sentido desta palavra apagou-se quase por completo entre os modernos; a maior parte deles toma um burgo [ville] por uma cidade e um burguês por um cidadão. Não sabem que as casas fazem o burgo, mas os cidadãos fazem a cidade. Outrora, este mesmo erro custou caro aos Cartagineses. (...) Quando Bodin quis falar dos nossos cidadãos e burgueses, fez uma grave confusão, tomando uns pelos outros.²

¹ Professor do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Doutor em Filosofia Moderna pela Universidade Nova de Lisboa (UNL). E-mail: diogoaurelio@hotmail.com.

² Rousseau (1966), I, 6, p. 52.

Semelhante observação, assim como o tom manifestamente crítico em que ela vem expressa, causará decerto alguma perplexidade, se tivermos em conta que o tema da cidade e do cidadão havia sido tratado por Bodin em *Os Seis Livros da República*, I, 6, capítulo este que tem justamente por título “Do cidadão, e da diferença entre o sujeito, o cidadão, o estrangeiro, o burgo, a cidade e a República”.³ Nele se pode ver como o autor se preocupa com a definição minuciosa de cada um desses conceitos, a qual «não há nem grego nem latino, nem outro qualquer, que tenha visto»,⁴ usando por vezes termos e uma assertividade que antecipam já, sem sombra de dúvida, aquilo que lemos depois em Rousseau. Tal como este, Bodin lamentava a amálgama que os termos ocasionam habitualmente: «E mesmo aqueles de quem devíamos esperar verdadeiras soluções, estão muito longe disso, tomando a cidade pelo burgo, a República pela cidade, e os estrangeiros pelos cidadãos».⁵ Observa também, citando César, que «a república não está nas paredes» (*Non est in parietibus Respublica*).⁶ Acontece, inclusive, que a referência que Rousseau faz aos cartagineses corresponde exatamente a um episódio evocado por Bodin, entre muitos outros exemplos, para ilustrar a diferença de significado entre cidade e burgo: o senado romano, depois de ter garantido a uma embaixada de cartagineses que «a cidade continuaria a ser deles, com todos os direitos, privilégios e garantias», fez avançar os navios para Cartago e, uma vez ali chegados, os soldados intimaram a população a que pegasse tudo o que tinha e fosse viver para onde quisesse, desde que longe do porto; e quando os cartagineses, em desespero, invocaram as promessas que o senado lhes fizera, o centurião que comandava a operação respondeu-lhes que Roma mantinha a sua palavra «ponto por ponto, mas que a cidade não tinha a ver com o lugar, nem com as muralhas de Cartago».⁷ É difícil, portanto, imaginar que Rousseau não conhecesse o texto de Bodin, tantos são os indícios de que, no momento em que escrevia o citado comentário, ele o tinha em mente, se não mesmo à vista. Como se explica, então, a acrimônia com que o genebrino o associa à confusão generalizada que diz persistir entre os modernos a respeito da distinção entre cidadãos e burgueses, com a rara exceção de D’Alembert, mencionada logo a seguir?⁸

³ Bodin, (1986), I, 6, p. 111.

⁴ *Ibidem*, p. 118

⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁷ Bodin (1986), I, 6, pp. 121-122.

⁸ Rousseau alude ao célebre verbete “Genève”, da *Encyclopédie*, onde se lê o seguinte: “*On distingue dans Genève quatre ordres de personnes : les citoyens qui sont fils de bourgeois et nés dans la ville ; eux seuls peuvent parvenir à la magistrature : les bourgeois qui sont fils de bourgeois ou de citoyens, mais nés en pays étranger, ou qui étant étrangers ont acquis le droit de bourgeoisie que le magistrat peut conférer ; ils peuvent être du conseil général, et même du grand-conseil appelé des deux-cens. Les habitans sont des étrangers, qui ont permission du magistrat de demeurer dans la ville, et qui n’y sont rien autre chose. Enfin les natifs sont les fils des habitans ; ils ont quelques privilèges de plus que leurs peres, mais ils sont exclus du gouvernement*”. D’Alembert,

A questão da cidadania, em geral, tem sido secundarizada nos estudos sobre Bodin, maioritariamente focados na doutrina da soberania, a qual se associa, sem razão, ao absolutismo hobbesiano, com menosprezo quer pela teoria do cidadão que lhe está associada, quer até pelas *nuances* que fazem a originalidade do autor, inclusive, no que toca ao poder soberano. É nossa intenção fazer aqui o caminho inverso. Em vez da teorização pioneira de Bodin sobre a soberania,⁹ tomaremos por alvo principal o cidadão, um tópico sobre o qual o autor igualmente se demora e não reivindica menos originalidade do que faz em relação ao primeiro. Para começar, vejamos o significado que o termo assume em *Os Seis Livros da República* e que está longe daquele que lhe é atribuído hoje em dia, tanto na linguagem corrente como na Teoria Política.

A noção bodiniana de cidadão não corresponde, efetivamente, ao “sujeito de direitos”, o indivíduo que é *sui juris*, ou seja, que se governa e dá a si próprio as únicas leis a que obedece, conforme o cânon que viria a prevalecer na modernidade. O cidadão livre por nascimento e, conseqüentemente, soberano por direito, que vai surgir com Rousseau e as revoluções americana e francesa, está ainda ausente do horizonte de Bodin, como de qualquer um dos seus contemporâneos. Todavia, o cidadão que Bodin vai definir também não se confunde com o servo feudal, submetido por inteiro ao seu senhor, o qual incarna a figura do antigo déspota (*désportes*, dono de escravos) e possui a capacidade discricionária de determinar os movimentos de cada um dos súbditos. O cidadão é uma categoria antiga do direito público, que Bodin reformula e acomoda na sua doutrina, inteiramente nova, da soberania e do estado. Por um lado, ela conserva ainda as marcas, epistemológicas e políticas, tanto do *civis* romano, como do *subditus* medieval; por outro lado, devido à constelação semântica em que vai ser integrada, ela sobrepõe a noção antiga do *zoon politikon* quer ao *subditus*, quer ao *civis*, abrindo assim caminho para o que virá a ser, daí a dois séculos, o *citoyen* de Rousseau. Nem medieval, nem moderno, Bodin é na história do pensamento político um Janus bifronte: escancara as portas à modernidade, mas não chega a entrar, e a ambiguidade daí resultante separa-o tanto daqueles que continuam presos ao passado e nele veem um discípulo de Maquiavel, como dos próprios modernos, os quais, pensando embora a partir de um campo conceptual que foi aberto por ele, não podem concluir senão que ele é um estranho nesse mesmo campo e, conseqüentemente, o amalgamam com os pré-modernos. A acusação de Rousseau, que referimos a princípio, não pode entender-se senão como um sintoma dessa mesma ambiguidade.

Jean-Baptiste le Rond (1757) *Encyclopédie, ou Dictionnaire des Sciences, des Arts et des Métiers*, Tomme VII, p. 578.

⁹ Sobre a questão da soberania cf. Aurélio (2021), (2016) e (2010).

A cidade, “uma palavra do direito”

Antes de entrar propriamente no tema do cidadão, atente-se no que escreve Bodin a respeito da cidade, começando pela natureza eminentemente jurídica que lhe atribui. Ninguém, antes dele, o fizera com uma tal clareza, conforme o próprio sublinha, apontando inclusive os erros que nesta matéria são visíveis na *Política* de Aristóteles, autor do cânone que vigorou durante séculos na Europa. Em primeiro lugar, “Aristóteles definiu a cidade como um conjunto de cidadãos que possuem tudo o que lhes faz falta para viverem felizes, não vendo nenhuma diferença entre república e cidade.”¹⁰

A cidade, para o estagirita, é de fato uma comunidade autossuficiente, capaz de assegurar as condições para a realização individual. A sua marca distintiva, enquanto comunidade de iguais, é, de fato, o direito e até a obrigação que todos têm de participar nos julgamentos e nas magistraturas, cabendo a cada um, alternadamente, mandar ou obedecer, de modo a assegurar a ordem e a justiça, isto é, a rede de relações jurídico-políticas essenciais à perpetuação do coletivo. É claro que essa igualdade entre os cidadãos requer, antes de mais, a existência de desigualdades sociais (mulheres, filhos, escravos) e políticas (metecos), sem as quais não seria concebível para Aristóteles, como, durante milênios, para a maioria dos teóricos da política, a sobrevivência coletiva, muito menos a disponibilidade dos cidadãos para se ocuparem das tarefas políticas e intelectuais, cultivando a excelência e, desse modo, engrandecendo a cidade. É preciso o trabalho de muitos para criar as condições necessárias ao ócio dos poucos cuja função, a bem do conjunto, é exclusivamente pensar e governar. É assim que acontece, de acordo com Aristóteles e a cultura vigente até aos tempos modernos, tanto na sociedade, como em toda a natureza e em cada um dos homens: os astros determinam o ritmo dos acontecimentos no mundo sub-lunar, a alma comanda o corpo, a cabeça dá ordens aos braços e às pernas. Da colaboração entre as várias partes é que nasce a ordem e o funcionamento do conjunto. Seria, por isso, incompreensível se a diversidade dos indivíduos e das famílias não confluísse no espaço da *pólis*, assim transfigurada em corpo coletivo, politicamente autónomo, porque dotado não apenas dos meios de subsistência, mas também da capacidade de viver bem, dando a si próprio as leis necessárias à harmonização de cada um com o todo. «A cidade», escreve Pietro Costa, «é livre na medida em que é autónoma e imune, e é a liberdade da cidade que se reflete nos seus membros: a liberdade-imunidade dos singulares deriva da sua inclusão no corpo político».¹¹ Resumindo, não há qualquer razão para que Aristóteles, ao contrário de Bodin, veja na república algo distinto da cidade. Como assinala Castoriadis, «a ideia de um

¹⁰ Bodin (1986), I, 6, p.118.

¹¹ Costa (2005), p. 18.

Estado,¹² no sentido de uma instituição distinta, separada do corpo de cidadãos, seria absolutamente incompreensível para um grego».¹³

Todavia, além de confundir a república com a cidade, Aristóteles confunde também, na opinião de Bodin, a cidade com o burgo, a *urbs* romana, dois conceitos que este último faz questão de separar:

E diz mesmo que, se não habitarem todos os cidadãos no mesmo lugar, não será cidade, o que é uma incongruência em matéria de república, como Júlio César bem demonstrou nas suas memórias, ao dizer que a cidade dos suíços tinha, no total, quatro burgos, ou cantões, mostrando assim que a palavra cidade é uma palavra do direito, que não significa um lugar, nem uma praça. (...) O burgo pode estar bem construído, amuralhado e, mais ainda, cheio de povo e, no entanto, não é cidade se não houver leis e magistrados para aí estabelecer um recto governo.¹⁴

A cidade não consiste, pois, numa entidade geográfica, ou arquetónica, nem mesmo demográfica. A cidade é antes de mais uma entidade jurídica. Sob este aspeto, a novidade de Bodin é absoluta: a cidade não só não se confunde com o espaço amuralhado a que se chama burgo, como também não se confunde com a população, as famílias e a diversidade de relações que no seu interior se estabelecem espontaneamente, da mesma forma que um conjunto de casas interligadas por ruas não constitui uma cidade. Uma coisa é o conjunto de vínculos naturais, determinados por impulsos de atração ou repulsa – famílias, clãs -, outra bem diferente é a cidade, onde os critérios de inclusão e exclusão são determinados pela lei e pelos magistrados, ou seja, pelo direito. Em Aristóteles, porém, o perímetro do direito, na medida em que pressupõe costumes, deuses locais, ritos e valores partilhados pela totalidade da população, confunde-se com os muros da cidade. Além disso, as leis são para ele um resultado da livre deliberação dos naturais com direito de cidadania, iguais entre si, que se revezam no governo. Consequentemente, república, cidade e burgo, na perspetiva aristotélica, são entidades que não apenas se confundem entre si, como também cada uma delas se confunde com o espaço onde se desenvolve a rede de atividades em que se articula a população. Não quer dizer que para Bodin essa hipótese esteja completamente afastada: há, de fato, repúblicas que se identificam com uma só cidade, porquanto os seus habitantes comungam das mesmas crenças e dos mesmos costumes. Mas esse é apenas um caso específico, uma espécie dentro de um género mais vasto, onde cabem repúblicas com diversas cidades, diversas religiões e diversos costumes, unidas por um direito comum. É exatamente esse o novo tipo de organização política que Bodin identifica como república e que, a breve trecho, irá confundir-se com o estado. A sua essência reside na soberania.

¹² Usamos a grafia Estado, com maiúscula, apenas em citações de frases em que tal acontece na língua original.

¹³ Castoriadis (2008), p. 100.

¹⁴ Bodin (1986), I, 6, p. 119

A primeira consequência da reformulação da ideia de república é, pois, a sua distinção relativamente à ideia de cidade e a rutura com o paradigma da *polis*. A república não é a cidade; a cidade, por sua vez, não é o burgo:

A república é feita de vários cidadãos, sejam eles naturais, naturalizados ou escravos libertos (que são os três meios que a lei oferece para ser cidadão), quando são governados pela potência soberana de um ou vários senhores, ainda que tenham diversas leis, línguas, costumes, religiões e nações. Porque, se todos os cidadãos são governados pelas mesmas leis e costumes, então, não é só uma república, é também uma cidade, ainda que os cidadãos estejam divididos por vários burgos, aldeias ou províncias. Com efeito, e conforme escreveram vários autores, o burgo não faz a cidade, tal como a casa não faz a família.¹⁵

A cidade é um ordenamento político especial, cuja base é a sujeição às mesmas leis e costumes, e o usufruto dos mesmos direitos. Sob alguns aspetos, ela coincide com a ideia de nação, porquanto envolve, primeiro, a existência de uma comunidade organizada politicamente, isto é, como sujeito transindividual; segundo, um conjunto de direitos específicos dos seus habitantes; e, finalmente, uma identidade própria, que a autonomiza face ao exterior. A cidade não é, contudo, uma nação no sentido étnico, pois nesse caso não seria “uma palavra do direito”, como Bodin a classifica. A cidade configura simplesmente um coletivo em que todos estão sujeitos às mesmas leis e aos mesmos magistrados. No caso de estes serem soberanos, estaremos perante uma cidade que é também uma república. Caso contrário, se as suas leis dependem em última instância de uma entidade superior, que as pode abolir ou modificar livremente, então a cidade integra um conjunto mais vasto, o qual se subordina a um poder verdadeiramente soberano: o estado.

É verdade que, já na antiga Roma, a associação da comunidade a um determinado espaço foi desaparecendo, à medida que a República se expandia e a unidade política deixava de se identificar exclusivamente com a urbe fundada por Rómulo, designadamente a partir do édito de Caracala, que em 212 DC estendeu o título de cidadão romano a todos os indivíduos livres, do sexo masculino, que habitavam nas províncias, os chamados “peregrinos”. Apesar disso, a *polis* teorizada por Aristóteles continuou a ser o paradigma dominante na compreensão da política para os romanos. Na raiz e no horizonte da cidadania esteve sempre a cidade, que permanece como representação visível da “coisa pública”, polo aglutinador das virtudes e valores que são a essência da república, como é bem visível em Cícero:

Estes ajuntamentos foram instituídos pelo motivo que expus, e a sua primeira ação foi estabelecerem um lugar fixo por sua morada. E uma vez protegido este com fortificações naturais e artificiais, chamaram ao conjunto de edifícios uma fortaleza [*oppidum*], ou cidade [*urbem*], adornada com templos e espaços comuns. Portanto, todo o povo, que é o ajuntamento de uma multidão a que me referi, toda a cidade, que é a organização de um povo, toda a república, que, como disse, é o que diz respeito ao povo [*populi res*], deve ser regida

¹⁵ Bodin (1986), I, 6, pp. 116-117.

por um qualquer conselho para ser duradoira. Mas esse conselho deve sempre reportar, primeiro que tudo, àquela causa que originou a cidade.¹⁶

Não admira, por isso, que o paradigma aristotélico ressurgisse depois, na Europa do século XII, associado ao estoicismo romano, que considerava o direito uma tradução da ordem divina, ou cósmica, para as circunstâncias de cada cidade. As formas de organização do poder na Idade Média variam, obviamente, desde os restos de império que de tempos a tempos se reerguem até às cidades mais ou menos independentes, passando pelos reinos hereditários. Mas todas elas se articulam numa cadeia de autoridades, tutelada em última instância pelo Papa, representante de Deus, em cujo nome os governantes exercem um poder que é meramente judicial, ou arbitral, e não legislativo. A metáfora do corpo político ainda persiste, é certo, mas o seu significado tornou-se cada vez mais difuso, podendo até, no limite, abarcar a totalidade do povo cristão, corporizado na ‘cidade dos homens’ de que havia falado Agostinho de Hipona. E assim que o cristianismo se fragmentou, cindindo-se em várias confissões antagónicas, um tal universo implodiu e as várias constelações sociopolíticas que o povoavam desapareceram irremediavelmente. «Para resolver esta imensa crise», escreve Olivier Beaud, «as prerrogativas jurídicas de que dispõe o rei pós-feudal revelam-se insuficientes. *A República* de Bodin, publicada em 1576, quatro anos após o massacre de São Bartolomeu, é precisamente a resposta trazida por um legista a este problema existencial».¹⁷

Maquiavel, é verdade, já havia detetado nas repúblicas italianas a impotência das instituições herdadas da Idade Média para defender a liberdade, uma vez que tanto os principados, como as repúblicas, se convertiam habitualmente em meros peões no xadrez onde as grandes potências se confrontavam. O seu apelo desesperado à unidade de Itália, tendo por inspiração as “ordens” e a legislação da França, da Espanha e da Alemanha,¹⁸ mostra bem até que ponto tinha consciência do problema. Contudo, Maquiavel está focado apenas no plano empírico das relações de força e dos condicionalismos passionais, sem chegar a formular uma ordem jurídico-política alternativa ao modelo das instituições comunais, em que se inspira o republicanismo renascentista. Decerto, a sua reavaliação do político, autonomizando-o da moral e cingindo-o ao plano dos fatos e da interação, em grande medida aleatória, que se verifica entre estes – a *congiuntura* -, encontra-se na génese de novos modelos conceptuais, que se hão-de revelar teórica e praticamente eficazes na modernidade. Mas, entre os muitos dados da ‘longa

¹⁶ Cicero (2008), I, 41, p. 99 (tradução com algumas alterações).

¹⁷ Beaud (1994), p. 49.

¹⁸ Entre muitas outras passagens em que Maquiavel descreve as instituições destes países, veja-se a seguinte passagem d’ *O Príncipe*, cap. 25: “se ela [a Itália] estivesse amparada por conveniente virtude, como estão a França, a Espanha e a Alemanha, esta cheia ou nem teria feito as grandes modificações que fez, ou nem sequer teria vindo para aqui”.

experiência' que ele tanto invoca, não estava ainda essa realidade, inteiramente nova em política, a que Espinosa irá chamar o ódio teológico. E, sem ela, seria difícil, senão impossível entender que um reino como a França, cujas instituições Maquiavel considerara de uma solidez invejável, fosse dilacerado pela violência e o fanatismo das fações, a um ponto tal que os processos tradicionais de legitimação do poder e, inclusive, aqueles que Maquiavel apontava – “virtude” do líder, proximidade do povo, etc. – se revelaram insignificantes. O que divide agora a população é mais forte do que os laços – religiosos, sociais, culturais - que até aí respaldavam as suas leis. E a virtude do líder, por maior que ela seja, esbarra sempre na necessidade de optar por uma das várias religiões em presença e, desse modo, alimentar o conflito interno em vez de o conter. Em tais circunstâncias, que rapidamente irão alastrar por toda a Europa, como pensar a cidade, em que fundamento assentar as leis de que ela precisa? A ideia de soberania e a concomitante reformulação da ideia de república, transpondo-a para a moderna noção de estado, constituem a resposta mais consistente a esta questão, ou, pelo menos, aquela que vingará na Europa e, posteriormente, no mundo inteiro, até aos dias de hoje.

A república, «um recto governo de várias casas»

Por soberania, entende-se o operador conceptual que coloca todos os membros de uma comunidade politicamente organizada no papel de súbditos - *subjets* – da mesma autoridade, a qual é incarnada por uma mesma pessoa jurídica, em quem converge o monopólio do poder judicial e do poder legislativo. Falamos, obviamente, da soberania teorizada por Bodin. Na verdade, embora o termo já apareça em textos medievais, a compreensão que Bodin atribui ao conceito é inteiramente nova,¹⁹ como o próprio faz questão de sublinhar, e introduz uma alteração profunda não apenas no seio da instituição monárquica, mas também na forma de conceber o direito e a política.

Genericamente, a Idade Média tinha pensado as leis e os costumes como expressão da justiça, uma justiça imanente ao universo, em cuja ordem o ser humano se integra mediante a obediência aos princípios morais, que a razão percebe intuitivamente e os textos sagrados espelham sob a forma de lei divina. Era, portanto, um direito estático, fixado no interior das normas imutáveis que regem universalmente a natureza, cabendo à pessoa do rei, enquanto juiz supremo, arbitrar eventuais conflitos quanto à sua interpretação pelos juízes comuns. Aquilo que virá a representar na modernidade o poder legislativo, um poder em que a vontade do soberano emerge como verdadeira e legítima fonte do direito, está em boa medida ausente do

¹⁹ Cf. Quaglioni (2004), pp. 49-69.

mundo jurídico feudal. Em Bodin, pelo contrário, ela constitui a trave-mestra da nova arquitetura política: «a primeira marca do príncipe soberano é dar a lei a todos em geral e a cada um em particular (...) sem o consentimento de alguém maior, igual, ou menor do que ele».²⁰ Ralph Giesey sintetiza cristalinamente esta diferença: «o rei como juiz é medieval, o rei como legislador é moderno».²¹ E não se trata de uma simples mudança de perfil, ou de funções. Ao monopolizar o poder, a figura do rei sofre uma metamorfose substantiva, sendo colocada acima de qualquer autoridade e, dessa forma, rasurando a multiplicidade de centros de poder que estruturavam o reino, para, em seu lugar, instituir essa nova configuração da república que é o estado.²² O estado suprime a diversidade de fontes do direito no interior das suas fronteiras e, deste modo, reformula a ideia de espaço comum. Paralelamente, ao consagrar o caráter absoluto e a indivisibilidade da soberania, interrompe a cadeia de dependências em relação ao exterior e elimina qualquer vestígio de subordinação seja ao papa, seja ao imperador. É Bodin quem inventa esta ideia de uma comunidade suspensa de um mesmo polo aglutinante e, desse modo, emancipada de qualquer outra potência ou autoridade, na ordem interna como na ordem externa. Só assim, desvinculada de toda a subordinação religiosa, ou outra, a unidade do poder estará em condições de assegurar a coabitação de diferentes religiões e costumes. O triunfo da doutrina de Bodin atesta o ruir da *Respublica Christiana*, esse misto de império e igreja universal, que durante séculos havia tutelado os reinos cristãos. Como afirma Bodin, «República é um recto [*droit*] governo de várias casas e do que lhes é comum, com potência soberana».²³

A soberania, porém, não se limita a consagrar a plena autonomia do poder face a todo o tipo de príncipes estrangeiros, começando pelo Papa, e a conseqüente separação entre o temporal e o espiritual, antecipando assim a possibilidade da tolerância em relação à totalidade das confissões religiosas. A soberania consagra igualmente o poder de alterar livremente as

²⁰ Bodin (1986), I, 10, p. 306.

²¹ Cit, in Beaud (1994), p. 44.

²² Embora seja comum falar-se neste contexto em “estado moderno”, verdadeiramente, o estado não existiu senão a partir de finais da Idade Média, o que torna redundante a adjetivação (*espressione pleonastica*, no dizer de Quaglioni, p. 83). Em bom rigor, o estado é tão-só aquele que conhecemos nos tempos modernos. Antes disso, não existia sequer o conceito. Existia, sim, o significante, mas com vários significados, não correspondendo nenhum deles à noção que a modernidade viria a consagrar. Por isso, a utilização frequente do termo “estado” para designar todo e qualquer tipo de organização política autônoma, aplicando-se a realidades tão distintas como os impérios, os reinos, ou até as ditas “cidades-estados”, torna-o praticamente irrelevante. Na verdade, por muito importante que seja a pesquisa das raízes medievais da ideia de estado, de que obras como as de Onory (1951) e de Strayer (2016) são exemplos notáveis, convém não perder de vista a rutura que se deu entre o mundo medieval e o mundo moderno, mesmo se ela apenas se tornou perceptível a partir de categorias surgidas já na modernidade: Como escreveu Olivier Beaud, “*L’État est la forme moderne du pouvoir politique. Par conséquent, l’État se distingue conceptuellement du pouvoir. Il constitue une invention occidentale plutôt récente qui a permis à l’Europe, ou du moins à une partie d’entre elle, de quitter l’ère féodale pour entrer dans la modernité politique*”. Beaud (1994), p.36.

²³ Bodin (1986), I, 1, p. 27.

normas estabelecidas na ordem interna, sem necessidade do consentimento de ninguém, superior, igual ou inferior. Nessa medida, ao exponenciar o papel do soberano como fonte da legislação, ela põe em causa aquilo que eram os poderes dos juízes e o funcionamento dos tribunais, apressando a transformação, já então em curso, do direito num conjunto sistemático e progressivamente estabilizado de normas, que se interpõe entre a moral e a decisão do magistrado. Não por acaso, Carl Schmitt considerou *Os Seis Livros da República* «a primeira exposição do direito público moderno».²⁴ É, de fato, na obra de Bodin que assistimos ao emergir da ideia do direito como sistema de normas, racionalmente deduzidas a partir de princípios universais e claramente expostas, que lhe retiram o estatuto de arte que possuía até então e o aproximam de uma ciência de cariz moderno, apta a responder às exigências da economia de mercado e ao seu impacto na atividade dos tribunais. Como explica Olivier Beaud, «esta ciência nova do direito tem por característica ser lógica e dedutiva, enquanto que a ciência jurídica romana, na sua versão antiga como na sua versão medieval, era casuística. Sob a influência da lógica anti-aristotélica de Ramus, Bodin apresenta o direito como um sistema organizado a partir de um princípio primeiro e de uma classificação hierárquica e dual das diferentes noções. Esta sistematização racional, destinada a reordenar um direito romano que se apresenta desordenado, leva o direito mais para uma ciência que para uma arte».²⁵

Semelhante entendimento do direito não significa, porém, que a doutrina de Bodin equivalha, por assim dizer, a um primeiro ensaio do positivismo jurídico. Nem a autonomia do estado face ao poder religioso, nem o privilégio de alterar a lei estabelecida, são suficientes para tornar inócua a moldura de constrangimentos no interior da qual a ação legisladora do poder soberano se processa e que de modo algum se ajustariam a uma concepção positivista. Na verdade, o poder absoluto e indivisível não significa para Bodin um poder discricionário. A discricionariedade seria sintoma de despotismo, isto é, de um poder subjetivo, alheio à racionalidade e, por isso mesmo, baseado na violência, que gere a coisa pública como se fosse privada. Pelo contrário, a ideia de república, enquanto recto governo, não é pensável a não ser no horizonte da equidade e da justiça. Por definição, governar retamente o comum implica preservá-lo da ambição dos sujeitos singulares, indivíduos ou grupos, que pretendem apoderar-se dele em proveito próprio. Ora, semelhante preservação só é possível mediante uma potência soberana, a qual, monopolizando o direito, o furta ao capricho e à ambição de cada um dos núcleos de poder que constituíam antes o arquipélago de autoridades do mundo feudal.

²⁴ Schmitt (1993), p.182.

²⁵ Beaud (2009), p. 56. Sobre a natureza absolutamente moderna das duas instituições - estado e mercado - continua atual a análise feita por Polanyi (1977).

Conforme comenta Balibar, «a soberania não suprime os *status* e as crenças, mas encara-os como nulos relativamente à lei e, por conseguinte, sobrepõe-lhes uma outra pertença, pessoal e não corporativa, mais igualitária que equitativa, que é unicamente política».²⁶ Longe, pois, de remeter para o arbítrio de um monarca, ou mesmo de vários oligarcas, a «potência absoluta e perpétua de uma república» - como Bodin define a soberania²⁷ - está ancorada na finalidade intrínseca do estado, a qual se confunde com a preservação do que é comum e, por consequência, com a justiça. Jean-Fabien Spitz sublinha, apropriadamente, que «a ideia de que o soberano está acima das leis não significa que ele pode agir de maneira arbitrária, mas apenas que ele pode agir contra as leis existentes todas as vezes que estas são, elas mesmas, desprovidas de fundamento e arbitrárias. A soberania é, pois, um instrumento para lutar contra o arbitrário, e não para o promover».²⁸

Em abono da verdade, deve acrescentar-se que *Os Seis Livros da República* não estão isentos de ambiguidade a este respeito. Sem dúvida, o autor se demarca daqueles que pretendem fundamentar as repúblicas «na impiedade e na injustiça», entre os quais Maquiavel, explicitamente citado, assim como daqueles que, «a coberto de uma isenção de responsabilidades e da liberdade popular, revoltam os súbditos contra os seus príncipes naturais, abrindo a porta a uma licenciosa anarquia, que é pior do que a maior tirania do mundo».²⁹ Porém, o mesmo Bodin afirma que o príncipe soberano «não presta contas senão a Deus»,³⁰ nem está sujeito às leis dos seus antecessores, muito menos às que ele próprio promulgou, visto ser «impossível por natureza dar uma lei ou impor-se a si mesmo uma coisa que dependa da sua vontade».³¹ Precisamente para poder alterar a lei, tal como ela existe, o soberano é *legibus solutus*, não está de mãos atadas, está, pelo contrário, a montante de todas as leis, como sua fonte, e pode suspender qualquer uma «se a justiça desta cessar».³² Daí a conhecida interpretação de Schmitt, que associa a soberania ao estado de exceção, melhor dizendo, ao poder de determinar o momento em que cessa a vigência da lei. «Até que ponto», pergunta Schmitt, «o soberano é obrigado pelas leis e responsável perante os estamentos (*Stände*)? A esta questão, de importância capital, Bodin responde: as promessas obrigam, porque a força vinculante de uma promessa assenta no direito natural; porém, em caso de necessidade, a

²⁶ Balibar (2000), 'Prolégomènes à la Souveraineté', in *Les Temps Modernes*, nº 610, pp. 47-75 (cit. p. 62).

²⁷ Bodin (1986), I, 8, p. 179.

²⁸ Spitz (1998), p. 26.

²⁹ Bodin (1986), I, Prefácio, p. 14.

³⁰ Bodin (1986), I, 8, p. 182.

³¹ *Ibidem*, p. 192.

³² *Ibidem*, p. 194.

obrigação cessa, em virtude dos princípios universais da natureza».³³ O problema é que a doutrina sustentada por Bodin nunca se afasta das concepções medievais a ponto de corroborar por inteiro esta interpretação de Schmitt. Se, de fato, «as leis do príncipe soberano, mesmo que estejam fundadas em boas e vivas razões, não dependem senão da sua pura e livre (*franche*) vontade», não é menos certo que, «quanto às leis divinas e naturais, todos os príncipes da terra lhes estão submetidos, não estando em seu poder ir contra elas».³⁴ Em última análise, portanto, o que prevalece é o bem comum, o interesse coletivo, o qual justifica a derrogação da lei, quando ela deixa de corresponder a esse mesmo interesse, e por conseguinte a existência de um poder acima da lei, para proceder, se necessário, à referida derrogação. É a norma que justifica a exceção, e não o contrário. Bodin, conforme observa Balibar, «considera precisamente o estado de exceção como uma exceção, cujo estatuto e tratamento dependem da norma constituída. A soberania de que fala Bodin é indissociável de uma ordem política, em que se realiza uma certa “razão” interna».³⁵ Numa palavra, a soberania é um ‘recto governo’, ou seja, uma ‘potência absoluta’ vinculada à justiça pela sua própria *ratio essendi*. Toda a originalidade da teoria bodiniana do estado reside nessa espécie de ilimitação-limitação da soberania, que aos olhos de Hobbes se revelará totalmente contraditória. Não é possível entender a noção de cidadania apresentada por Bodin, sem ter em conta uma tal contradição, que nela se reflete como sua imagem virtual.

O *franc-subject*: um oxímoro?

O conceito de cidadania é frequentemente ignorado nos estudos sobre Bodin, em grande parte focados na soberania. Seja por considerarem que o tratamento desta última questão já tem implícita a primeira, seja porque o nome do autor aparece associado a um absolutismo de tipo hobbesiano, onde a cidadania surge como irrelevante, a verdade é que Bodin está normalmente arredado da extensa bibliografia dedicada ao tema nas últimas décadas. Acontece que a sua definição de cidadania surpreende não só pela originalidade, mas também e principalmente pela função que desempenha como verdadeira porta giratória entre o súbdito feudal e a condição do sujeito de direitos que as revoluções de 1776 e 1789 irão consagrar. Semelhante estatuto é visível em diversos momentos da obra, designadamente no cap. 6 do Livro I, o qual, como vimos, é especificamente dedicado à cidadania. Diz Bodin, num dos primeiros parágrafos desse capítulo:

³³ Schmitt (2005), p. 8.

³⁴ Bodin (1986), I, 8, pp. 192-193.

³⁵ Balibar (2000), p. 58

Quando o chefe de família sai de casa, onde manda, para negociar e tratar com os outros chefes de família do que respeita a todos em geral, despoja-se do título de dono, chefe, senhor, para se tornar companheiro, par, sócio, dos outros, deixando a sua família para entrar na cidade, e os assuntos domésticos para tratar dos públicos. E em vez de senhor chama-se cidadão, que em termos rigorosos não é outra coisa senão o livre-sujeito (franc- sujet) dependente da soberania de outrem.³⁶

O que antes de mais chama a atenção neste parágrafo são os ecos da conhecida distinção grega entre o espaço privado da família – *óikos* – e o espaço público, onde se discute o que é de interesse comum – *ágora*. De acordo com Aristóteles, a cidadania surge quando o chefe de família como que suspende temporariamente o lugar cimeiro que ocupa na relação vertical que tem com os “seus” – os que lhe pertencem, de quem é dono e em quem manda: mulher, filhos e escravos - para assumir a condição de cidadão, onde se associa numa relação horizontal com os que lhe são iguais. A semelhança entre Aristóteles e Bodin atenua-se, porém, quando este último esclarece o que pensa dessa outra condição que o chefe de família assume ao transitar para a *ágora*. Na verdade, em Aristóteles a condição do cidadão como indivíduo inteiramente livre permanece intacta quando ele passa do espaço privado ao espaço público: a ordem política não supõe nenhum tipo de subordinação do cidadão, uma vez que todos eles participam na discussão e aprovação das leis e têm rotativamente lugar nas magistraturas que as aplicam. Pelo contrário, em Bodin, o cidadão, que em sua casa é senhor, na república é simultaneamente livre e súbdito.

A antinomia visível na expressão usada por Bodin é dupla. Em primeiro lugar, *franchise* significa isenção, imunidade ou privilégio, o que implica que o indivíduo, povoação, ou corporação, de quem se diz que é *franc* (*free* em inglês, *frei* em alemão), foi libertado de uma obrigação que impende sobre outros. A *franchise*, contudo, implica também que aquele que foi declarado *franc* deve essa mercê ou regalia a alguém que possui a prerrogativa de a conceder. Em Inglaterra, como lembra Quentin Skinner, até princípios do século XVII «os defensores da prerrogativa real ainda insistiam que os súbditos do rei detinham a sua propriedade e a sua liberdade pessoal apenas graças à coroa», o que levava os críticos da dita prerrogativa a queixarem-se no Parlamento - fazendo-se eco do republicanismo renascentista e antecipando-se a Rousseau - de que, «enquanto a preservação das suas liberdades dependesse da boa vontade da coroa, estariam condenados a viver na condição, não de livres súbditos, mas de escravos».³⁷ Em segundo lugar, a palavra *sujet*, ou *subject*, como escreve Bodin, quer no francês, quer nas demais línguas latinas (e mesmo em inglês), é sinónimo de súbdito, mas é ao mesmo tempo sinónimo de substrato (*hypokeimenon*), sujeito (possuidor) de determinados atributos ou

³⁶ Bodin (1986), I, 6, pp. 111-112.

³⁷ Skinner (2003), p. 12

direitos. Quando, por exemplo, Rousseau afirma, logo na abertura do *Contrato Social*, que todo o homem nasce livre, tem em mente o homem como sujeito a quem a liberdade pertence por um direito de natureza, que só pela violência lhe poderá ser negado, reduzindo-o à condição de súbdito. Bodin, no entanto, associa na definição de cidadão os dois significados de *sujet*, afastando-se do dogmatismo de Rousseau, que não reconhece graus intermédios entre ser e não ser livre. Para o autor d’*Os Seis Livros da República*, a liberdade declina-se em vários registos, sociais e jurídicos. Um deles é precisamente o da cidadania: o cidadão «não é outra coisa senão o livre - sujeito, que depende da soberania de outrem».³⁸ Como compreender uma liberdade sujeita, e uma sujeição que não equivale à servidão?

Aquilo que em primeiro lugar caracteriza o cidadão é, de fato, sua liberdade. Porém, a liberdade só se realiza politicamente sob a alçada de um poder soberano, sem o qual não há cidadania. Aquilo que Rousseau, na sequência de La Boétie, considera um paradoxo alienante – a ‘servidão voluntária’, ou o ser cidadão e depender de alguém que lhe dá ordens –, em Bodin surge como um compromisso que a ordem natural das coisas torna necessário: nem a liberdade abstrata e sem condições, isto é, sem soberano, que equivale à anarquia e, conseqüentemente, à lei do mais forte, a hobbesiana guerra de todos contra todos; nem o despotismo caricaturado por Rousseau – «a espécie humana dividida em rebanhos de gado, cada um com o seu chefe a guardá-lo, para o devorar».³⁹ Entre ser soberano e ser escravo existem graduações, vários níveis de poder e vários níveis de limitação da liberdade:

É que embora o escravo seja tanto ou mais súbdito da república que o seu senhor, todos os povos concordaram sempre que o escravo não é cidadão e, em termos de direito, nunca contou para nada. O que não acontece com as mulheres e os filhos da família, que estão livres de toda a servidão, apesar de os seus direitos e liberdades, e o poder de dispor dos seus bens, lhes estarem de algum modo limitados pelo poder doméstico.⁴⁰

Tal como o cidadão, que é livre-sujeito em relação ao rei, assim também as mulheres e os filhos «estão livres de toda a servidão», embora estejam sujeitos ao dono da casa. Mas o conceito de cidadão, além dos escravos, exclui igualmente todos os moradores a quem não é concedido esse privilégio, embora sejam livres e participem em atividades que contribuem para o sustento e a prosperidade da república:

Todo o cidadão é súbdito, estando a sua liberdade um pouco diminuída pela majestade daquele a quem deve obediência, mas nem todo o súbdito é cidadão, como dissemos do escravo e pode também dizer-se de um estrangeiro, o qual, por depender da senhoria de outrem, não é tido por cidadão, nem participa dos direitos e privilégios da cidade, tal como não se inclui no número dos amigos e aliados, ou coligados, que não são nem estrangeiros, nem inimigos.⁴¹

³⁸ Bodin (1986), I, 6, p. 113.

³⁹ Rousseau (1966), I, 2, p. 42.

⁴⁰ Bodin (1986), I, 6, pp. 113-114.

⁴¹ *Ibidem*, p. 114.

Note-se que a cidadania não se confunde com «a capacidade de participar na administração da justiça e no governo», como defendia Aristóteles, excluindo não só as crianças, por serem «cidadãos incompletos», e os velhos, por serem «cidadãos eméritos»,⁴² mas também outras categorias de homens livres, como os operários e camponeses: «A verdade é que não podemos», escreve o estagirita, «considerar cidadãos todos aqueles que são indispensáveis à existência da cidade (...). A cidade mais perfeita não fará do trabalhador manual um cidadão». E o motivo invocado é que estes, não estando «isentos de trabalhos indispensáveis à sobrevivência», não dispõem do ócio necessário à «virtude cívica» que é própria do cidadão, a quem compete governar e ser governado, alternadamente.⁴³ Bodin critica semelhante visão, limitadora da cidadania, argumentando:

O erro é ainda maior quando se diz que não é cidadão quem não participa nas magistraturas, nem tem voto nas assembleias populares, seja para julgamentos, seja para assuntos de estado. (...) Aristóteles corrige-se depois, dizendo que esta definição só tem cabimento no estado popular. Ora, é ele mesmo que confessa, em outra passagem, que a definição não vale nada se não for geral.⁴⁴

Dito por outras palavras, a ideia aristotélica de cidadania representava um direito apenas dos bem-nascidos, daqueles a quem a origem familiar e a riqueza garantiam à nascença um conjunto de predisposições alegadamente naturais, em particular a disponibilidade para cultivar as virtudes necessárias ao exercício da política. Bodin, pelo contrário, inspira-se na noção romana do *civis*, o qual possui a cidadania porque esta lhe foi concedida pelo poder, como ficou patente quando esse privilégio, após o édito de Caracala, se estendeu a todos os habitantes do império que não vivessem, à data, na condição de escravos. Trata-se, portanto, de uma regalia, progressivamente alargada pelos soberanos aos moradores de certas povoações – as *villes*, ou burgos - construídas no exterior dos castelos feudais por famílias de antigos servos que, uma vez libertos da alçada dos nobres terratenentes, se dedicavam ou ao comércio, ou a ofícios os mais diversos, desde a tecelagem à medicina e à advocacia. Com o tempo, estas famílias hão-de

⁴² Aristóteles (1998), III, 1, 1275 a-b.

⁴³ *Ibidem*, III, 5, 1278 a.

⁴⁴ Bodin (1986), I, 6, p. 123.

separar-se, dando origem a dois grupos muito distintos: os burgueses propriamente ditos, que entretanto acumularam enormes fortunas, e os que trabalham para eles e a quem se chama de vilões. Porém, a distinção entre burgueses e vilões é de natureza socioeconómica, não tem a ver com aquilo que verdadeiramente institui o cidadão. Se assim fosse, «os estrangeiros e os aliados seriam cidadãos, visto que muitas vezes se dá aos estrangeiros e aos aliados o direito de burguesia»,⁴⁵ que é apenas um título honorífico, como também sublinha o autor. O que faz o cidadão é «a obrigação mútua entre o soberano e o súbdito, a quem, pela fidelidade e obediência que dele recebe, aquele deve justiça, conselho, conforto, ajuda e proteção, o que não acontece em relação aos estrangeiros».⁴⁶

A questão da cidadania em Bodin remete integralmente para o domínio jurídico, onde se estabelecem os termos da relação entre os súbditos que gozam de direitos especiais – os cidadãos - e o soberano. O que não quer dizer que ela seja sem consequências a nível político. Na verdade, como diz Bodin,

(...) A palavra cidadão tem para nós um não sei quê de mais especial que a palavra burguês. O cidadão é o súbdito natural, que tem direitos e alguns outros privilégios que não se transmitem ao burguês. Digo súbdito natural, porque o súbdito naturalizado, mesmo sendo habitante do burgo e gozando do direito de burguês, chama-se em vários lugares burguês, enquanto o outro é chamado de cidadão, o qual goza de um qualquer privilégio especial. Por exemplo, em Paris, só o cidadão natural e nascido ali pode ser preboste dos comerciantes; e em Genebra, o burguês não pode ser síndico da cidade, nem conselheiro do conselho privado dos 25, enquanto o cidadão pode.⁴⁷

O cidadão não se confunde, pois, com o simples burguês. Este último também tem direitos, enquanto residente na cidade ou no burgo. Mas há privilégios de que só os naturais, os descendentes daqueles a quem foi concedido o direito de cidadania, podem desfrutar. É essa hierarquia dos grupos sociais, protegida na ordem jurídica, que estrutura e preserva a coesão das várias partes da cidade – famílias, corporações, etc. –, assegurando em simultâneo a sua articulação e o bom funcionamento da república. Contrariamente à *commonwealth* hobbesiana, que é povoada de indivíduos atomizados, cuja vontade está como que capturada pelo sujeito-soberano, a república bodiniana não é um “corpo sem órgãos”, mas uma comunidade de comunidades. Contrariamente também à ideologia dominante no século XVIII, que promoverá a liberdade a um direito universal, negando que possa haver um meio termo entre a soberania

⁴⁵ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 117.

popular e o despotismo, Bodin tenta moldar de forma realista o estatuto do cidadão, resgatando-o da servidão sem o converter, como Rousseau, num átomo do coletivo soberano. Tal como a “liberdade solta” do soberano se encontra sujeita à lei divina e às leis da natureza, assim também a “liberdade sujeita” do cidadão está dependente das leis do soberano. Uma não poderá existir sem a outra: sem sujeição não há soberania; sem soberania não há leis que assegurem a liberdade do livre-sujeito: “É, portanto, o reconhecimento e a obediência do franco-sujeito ao príncipe soberano, assim como a tutela, a justiça e a defesa dos súbditos pelo soberano, que fazem o cidadão.”⁴⁸

Mas há ainda uma outra diferença que coloca o *franc-sujet* muito longe daquilo que virá a ser o *citoyen* plasmado em Rousseau e nas várias declarações dos Direitos do Homem. Na verdade, além de ser súbdito, o cidadão bodiniano não pode sequer pensar-se como sujeito intrinsecamente livre - o sujeito rousseauiano, que não reconhece nenhuma lei a não ser as consentidas por ele próprio – pela mesma razão que o povo, constituindo «um corpo só», «não pode obrigar-se a si mesmo».⁴⁹ A existência do livre-sujeito pressupõe um soberano que o transcende, e este, para realmente ser eficaz e ter uma justificação, não pode ser senão uno e indivisível:

Assim como o grande Deus soberano não pode fazer um deus igual a ele, posto que é infinito e seria impossível fazer com que houvesse duas coisas infinitas, podemos também, por demonstração necessária, dizer que o príncipe, que nós instituímos como imagem de Deus, não pode fazer um súbdito igual a ele sem que a sua potência seja aniquilada.⁵⁰

Apesar disso, apesar destes assomos retóricos, a fazer lembrar a doutrina da monarquia de direito divino, a soberania não se afirma em Bodin como predação da liberdade dos súbditos. Pelo contrário, é a própria exterioridade do poder soberano em relação ao corpo dos cidadãos, ignorada pela democracia dos Antigos e vigorosamente recusada por Rousseau, que torna possível pensar a cidadania como condição política distinta não apenas da vontade soberana, mas também da vontade particular das famílias, clãs, seitas religiosas ou qualquer outro tipo de comunidade habitando no estado. A cidadania constitui, para o autor de *Os Seis Livros da República*, aquilo a que poderíamos chamar uma sociedade civil não-burguesa, cujas marcas de identidade estão no usufruto de certos direitos. Entre estes, contam-se, por exemplo, a justiça e a equidade – fundamento da república – mas não a igualdade. Como diz Bodin, “Não houve nunca uma república, verdadeira ou imaginária, nem mesmo a mais popular que se possa

⁴⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁹ Bodin (1986), I, 8, p. 205.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 299.

pensar, onde os cidadãos fossem iguais em todos os direitos e prerrogativas: sempre uns tiveram mais e outros menos.”⁵¹

Conclusão

As teorias do estado surgidas na modernidade, sob a inspiração da obra de Bodin, tendem quase sempre ou para um recalçamento da cidadania, concentrando a política no poder absoluto do estado, ou para um recalçamento da soberania, esvaziando a questão política daquilo que é a sua essência. Se Hobbes vê no cidadão apenas o súbdito, cuja vontade não tem expressão política a não ser metamorfoseada na vontade absolutamente livre do representante soberano, Rousseau verá nele apenas o indivíduo livre por nascimento, cuja vontade não pode ser delegada, pois sendo a vontade a essência do homem, sua delegação equivale a uma alienação. Acontece que tanto a cidadania, como a soberania, apesar de inerentemente conflituais, são ambas imprescindíveis a uma concepção do político emancipada do teológico. Conforme observa Olivier Beaud, «existe uma tensão muito nítida entre a ideia do Estado, potência irresistível de comando sobre os indivíduos, e a ideia de soberania do povo, que se governaria sozinho e que fixaria a si mesmo as normas a que deveria dar o seu consentimento».⁵² Tanto Hobbes quanto Rousseau tentam ultrapassar essa tensão, o primeiro suprimindo o polo da liberdade – a *franchise* -, o segundo suprimindo o polo da sujeição – o *subject*. Ambos, se bem que por razões diferentes, ignoram essa entidade híbrida em que Bodin fazia incarnar a cidadania – o *franc-subject* – e que, supondo embora a sujeição à lei ditada pelo soberano, nem por isso deixava de ser eminentemente política, como parte do corpo regido pelo ‘recto governo’ de que a soberania era *ultima ratio*.

Escusado será dizer que entre os direitos do cidadão bodiniano não consta o de rebelião, o qual, a existir, faria desabar todo o edifício teórico que é o estado soberano. O “recto governo” exclui tanto a discricionariedade do príncipe, como a desobediência por parte do súbdito, duas atitudes que põem em causa a justiça. Sob esse aspeto, Bodin reflete a herança medieval, não vendo contradição na existência de um sujeito que não é absolutamente senhor de si próprio e está obrigado a leis dadas por outrem. Contraditório, para ele, seria um sujeito – individual ou coletivo – que desse ordens a si próprio. Efetivamente, a lei requer uma entidade acima dos particulares, que a possa abolir, alterar ou criar em conformidade com as exigências da ordem e do interesse comum.⁵³ É por isso que Bodin se opõe à rebelião, seja dos huguenotes, seja de

⁵¹ Bodin (1986), I, 6, p. 150.

⁵² Beaud (2009)..

⁵³ Cf. Grimm (2015), pp. 17-23.

quem quer que pretenda colocar-se no lugar reservado ao soberano. Longe, porém, de aderir ao princípio consagrado em Augsburg do *cuius regio eius religio*, que reitera o modelo feudal e neutraliza a capacidade do estado para garantir a tolerância entre confissões diferentes, Bodin concebe a república como estrutura política plural, fundada no direito e capaz de prevenir o caos prometido pela fragmentação religiosa e a recomposição socioeconômica da Europa. Não é ainda, evidentemente, o estado de direito, mas é, com certeza, o estado sem o qual não seria possível pensar o estado de direito. As rebeliões que dois séculos mais tarde vão começar a alastrar, em nome da liberdade e da soberania popular, não seriam pensáveis sem esse lastro conceptual que é herança de Bodin.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1998), *Política*, ed. bilingue, trad. por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega

Aurélio, Diogo Pires (2021), *Sovereignty, People and Popular Sovereignty*, in André Santos Campos & Susana Cadilha, *Sovereignty as Value*. New York: Rowman & Littlefield, pp. 3-19.

----- (2016), A soberania como “localização do infinito na existência individual”, *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*. II Série, Vol. 35 (15-29).

----- (2010), La souveraineté comme volonté et comme représentation, Rue Descartes. *Revue du Collège International de Philosophie*, n° 68 (pp. 6-17).

Balibar, Étienne (2011), *Citoyen Sujet et Autres Éssais d'Anthropologie Philosophique*. Paris: PUF.

----- (2000), Prolégomènes à la Souveraineté: la Frontière, l'État, le Peuple, in *Les Temps Modernes*, n° 610, pp. 47-75.

Beaud, Olivier (2009), L'Histoire du Concept de Constitution en France. De la Constitution Politique à la Constitution comme Statut Juridique de l'État, in *Jus Publicum*, n° 3. [<http://juspublicum.com/article/L-histoire-du-concept-de-constitution-en-France-De-la-constitution-politique-a-la-constitution-comme-statut-juridique-de-l-Etat-140.html>]

----- (1994), *La Puissance de l'État*. Paris: PUF

Bodin, Jean 1986, *Les Six Livres de la République*. Paris: Fayard.

Catoriadis, Cornelius (2008), *La cité et les lois*. Paris: Seuil.

Cícero, Marco Túlio (2008), *Tratado da República [De Re Publica]*, trad. por Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores.

Costa, Pietro 2005, *Cittadinanza*. Roma-Bari: Laterza.

Grimm, Dieter (2015), *Sovereignty. The Origin and Future of a Political and Legal Concept [Souveränität, 2009]*, trans. by Belinda Cooper. New York: Columbia University Press.

Maquiavel, Nicolau (2017), *O Príncipe/Il Principe* (ed.bilingue), trad. por Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.

Onory, Sergio Mochi (1951), *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato: imperium spirituale, jurisdictio divisa, sovranità*. Milano: Vita e Pensiero.

Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man*, ed. by Harry W. Pearson. Cambridge (Ma): Academic Press.

Quaglioni, Diego (2004), *La Sovranità*. Roma-Bari: Laterza.

Rousseau, Jean-Jacques (1966), *Du Contrat Social*. Paris: Flammarion.

Skinner, Quentin (2003), 'States and the Freedom of Citizens', in Quentin Skinner & Bo Strath, eds. (2003), *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, Carl (2005), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität, 1922*], trans. by George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.

----- (1993) *Théorie de la Constitution* [*Verfassungslehre, 1928*], trad. par Lilyane Deroche. Paris: PUF.

Spitz, Jean-Fabien (1998), *Bodin et la souveraineté*. Paris: PUF.

Strayer, Joseph R. (2016), *On the Medieval Origins of the Modern State*, revised edition. Princeton: Princeton University Press.