

O ESTADO E A LIBERDADE NO SÉCULO XIX: EUROPA E CASO PORTUGUÊS (I)

Isabel Banond[†]

Sumário: 1. Objetivos. 2. Delimitação de questões fundamentais. 2. 1. Os Conceitos Políticos. 3. O Estado, geralmente considerado. 3. 1. O Estado e a Sociedade Civil. 3. 2. O Estado como entidade política. 3. 2. 1. A Idade Média ou o Humanismo Cristão. 3. 2. 2. O Príncipe-Estado ou o Jusracionalismo nas suas várias facetas.



1. OBJETIVOS[‡]

Questão prévia que se coloca na exposição que se segue prende-se com uma hipotética demarcação de campos de ação entre a Filosofia Política e a História das Ideias Políticas. A averiguação vincula a legitimidade da distinção entre planos de análise, sendo certo que o tema é recorrente em termos de *theoria e praxis*.

A pretendida elaboração de um qualquer discurso prático acerca das questões candentes, em qualquer período da nossa História a que está subjacente o plano de elaboração do “político”, deve ter omnipresente a subjetivação ponderada das mesmas. O que significa dizer da extrema penosidade em

[†] Professora Associada do Grupo de Ciências Histórico-Jurídicas da Faculdade de Direito de Lisboa. isabelbanond@fd.ul.pt

[‡] As referências bibliográficas utilizadas neste texto podem ser encontradas em rodapé.

descartar a Filosofia Política, como base especulativa decisiva das Ideias, sem a qual a concretização objetiva das mesmas se ressentirá forçosamente.¹

Ao contrário, um plano em que o predomínio seja o meramente abstrato da origem e evolução dos conceitos, e em que se busque essencialmente a sua paternidade histórica e descendência em linha reta ou colateral, pouco ou nada terá de se importar com o impacto que os mesmos podem ter – e terão, certamente, – no quotidiano do Ser Humano.

Neste domínio, outro escolha surge, qual seja a distinção entre a História da Filosofia, da especulação em ordem a um fim, para o que os mais diversos instrumentos são usados, e a aplicação real da mesma ao nível da História das Ideias. Como consequência, é lícito afirmar que, quer no plano diacrónico, que no sincrónico, a encruzilhada é a mesma e o porto de destino, (in)seguro, se confundem.

Partindo destas premissas, fará sentido gastar algum tempo na tentativa de clarificar, algo mais, algumas das precedentes considerações. Numa exposição deste tipo – em qualquer exposição – assiste o direito de balizar os termos onde se joga o discurso, na prévia convicção que isso servirá para operar mais esclarecidamente os efeitos pretendidos a final. Tão mais evidente isto se torna, quanto o objeto de trabalho que temos em mãos passa por ser, se não o é efetivamente, um dos mais debatidos e alvo de maiores paixões ao longo de milénios. “Ser Livre” pode reduzir-se a um ideal meramente

¹ Não significa isto que não se tenha presente que a conceção que existia na filosofia clássica no plano da distinção entre *theoria* e *praxis* são menos sensíveis na filosofia moderna. Na filosofia moderna o seu carácter essencialmente distintivo é o artificialismo, isto é, o princípio segundo o qual se pode aplicar a teoria *in toto*, ou, noutra perspetiva, o princípio segundo o qual se pode “dominar o destino”. No monismo da filosofia moderna, distinguem-se diversos matizes filosóficos, mas de certa forma sem preocupações em os hierarquizar, enquanto na filosofia clássica a prática estava claramente subordinada à teoria. Os Modernos subordinam a prática à teoria, mas de tal forma que o destino ou azar podem ser dominados e, até, descartados, de modo que a irredutibilidade da prática à teoria também é descartada.

especulativo, que se tenta alcançar mas nunca se consegue, quando tal acontece, deixará de fazer sentido; “Ser Livre” é uma constatação do Homem nos dias de hoje e que se manifesta por varias formas, mais ou menos evidentes. Donde, “Ser Livre” deixa de interessar à Filosofia, no plano estritamente político que nos ocupa, ou tem de encontra outra configuração, outra forma de interrogação pertinente com os tempos que correm? Aquilo que o Homem atual é, sendo livre, consistirá na sua verdadeira liberdade? As exteriorizações manifestadas são o transporte evidente da sua essência suprema de “Ser Livre”? Quando se fala numa “Sociedade de Homens livres” isso não implicará, a existência de suas contrárias?

O debate está, quanto a nós em aberto; sempre estará em aberto, em qualquer momento da nossa História. Sucede, porém, que “o nosso momento de interrogação” é o século XIX português, nos limites temporais conhecidos e objeto já de demarcação. É aí que as perguntas que deixamos em aberto fazem sentido, maior ou menos, consoante o tipo de atitude mental que se perfilhe. Há quem critique por criticar; há quem assuma uma posição acomodatória aos acontecimentos, sejam eles quais forem; há quem intervenha sem se querer comprometer, há quem entenda que é preciso agir mudar algo, seja lá o que for esse “algo”.

São, sobretudo estes dois últimos grupos que irão ser alvo da nossa atenção acerca do debate sobre a liberdade. São os mais interessantes e que, felizmente, maior diálogo promoveram, permitindo ao historiador debruçar-se, com algum grau de segurança, na compreensão precavida da sua *mens*. Contudo, o que disseram, o que advogaram ou repudiaram busca a sua essência em conhecimentos anteriores, bastas vezes por eles invocados, sobre o Homem e a Sociedade. Esse é o sentido deste capítulo do vertente trabalho, isto é, averiguar o percurso histórico desenvolvido e motivante das conceções do liberalismo português, com especial preocupação

no escavar da “Ideia de Liberdade” e do “Ser Livre”.

Referências impossíveis de olvidar são as que se ligam ao desenvolvimento espacial da liberdade, que precisa de um local para se materializar, devidamente decorrente da ação dos indivíduos que “são feitos” por ela e que “a fazem”. Em qualquer momento histórico os conceitos, as ideias, têm de encontrar uma zona de projeção, exterior às meras percepções cognoscitivas e sensoriais do indivíduo e onde este pode manifestar as suas potencialidades se ser racional.

A necessidade de enquadrar esse espaço leva-nos a ter de tecer considerações acerca do Estado e, atentando ao referencial temporal em análise, ao Estado-Nação. A liberdade do indivíduo patenteia-se na comunidade social onde se insere, seja numa perspetiva mais redutora ou mais cosmopolita. Por sua vez, o indivíduo só tem possibilidade de realizar a sua vocação de “Ser Livre” na sociedade política de que é parte do todo. Donde, pensarmos fazer todo o sentido tentar enquadrar a forma *mentis* da concreta liberdade dos portugueses nos primeiros decénios do século XIX, por recurso direto a extrapolações basilares do seu campo de ação englobante.²

Ponto conhecido mas que convém deixar aqui marcado, por constatação óbvia e importância indiscutível – tanto mais num tema deste género – é a crónica impossibilidade em separar mecanicamente, ainda que fosse propósito deliberado, os binómios Estado-Indivíduo, Estado-Sociedade Civil, Sociedade Política-Homem, Liberdade-Poder, Constituição-Autoridade. E, talvez a mais importante de todas e que é fulcro de especial atenção no liberalismo, seja contraposição Liberdade-Poder.

2. DELIMITAÇÃO DE QUESTÕES FUNDAMENTAIS

² Convém frisar que a abordagem a fazer será meramente delimitadora dos principais aspetos inerentes à teoria do Estado, isto é, do que representa o Estado e dos seu recorte, em termos gerais, ainda que com preocupações vincadas inerentes à sua conformação.

A primeira dificuldade consiste em conciliar, sempre que possível, a abordagem que irá ser feita num duplo nível, qual seja o da Filosofia Política e o da História das Ideias Políticas, até porque pressupõe um prévio e complexo esclarecimento acerca dos “nomes” com que nos confrontamos mais frontalmente nesta nossa tarefa. De facto, este trabalho não, nem pode ser apenas uma “coisa específica”, qual seja simplesmente uma investigação no plano histórico, filosófico, jurídico, sociológico... Será tudo isso, umas vezes com mais ênfase nuns pontos que em outros, mas não pode deixar de ter em conta todas as outras variáveis.

A afirmação que uma tal empresa não pode ser levada a bom porto se não compulsar os materiais da sociologia, da antropologia, da sociologia política, da geopolítica, da economia política, do direito, da filosofia política e da teologia, a fim de proceder a uma coordenação geral de tão importantes como conflituantes perspectivas, para assim nos podermos aproximar dessa “realidade” que é a liberdade, enquanto facto histórico, direito e ideia. Querer teorizar a liberdade implica um despojamento de algumas ideias pré-concebidas, mais caras aos filósofos, porque dão mais realce à visão epistemológica especulativa, mais caras aos historiadores, que vêm no processo histórico a explicação de todas as coisas, mais caras aos políticos, mesmo aqueles que assumem o todo da política e não apenas alguns dos seus aspetos parcelares, balizados por alguma ciência política ou por qualquer um método de ciência política.

Querer teorizar a liberdade implica um despojamento de algumas ideias pré-concebidas, mais caras aos filósofos, porque dão mais realce à visão epistemológica especulativa, mais caras aos historiadores, que vêm no processo histórico a explicação de todas as coisas, mais caras aos políticos, mesmo aqueles que assumem o todo da política e não apenas alguns

dos seus aspetos parcelares.

A pluralidade de aproximações neste domínio terá de ser ponto de honra. Não merece a pena envolvermo-nos na polémica acerca da precedência ou da predominância dos campos de investigação. Para nós, eles simplesmente se completam e não é pensável elaborar um trabalho deste tipo sem as suas respetivas contribuições.

É por isso que entendemos clarificar aqui algumas questões introdutórias, muito embora reconheçamos que a tarefa poderá ser, claramente, votada apenas a um sucesso parcial, porque nem é fácil fazer concordar os autores nem o tema é teoricamente suscetível de grandes certezas. E, porque julgamos dever de ofício engajar todas as matérias essencialmente no plano do liberalismo, por ser “aquilo” – seja lá o que ele for – a que temos de nos reportar temporalmente mais atentamente usaremos o seu circunstancialismo para ilustrar algumas das ideias que se vão seguir.

O pensamento jurídico e político têm uma história, a sua história, a sua história particular no seio do que chamamos história geral. Esta ideia deve estar presente em qualquer estudo sobre as conceções do Poder e do Direito. O reconhecimento do papel da história do pensamento na elaboração sistemática do próprio pensamento, não deve levar-nos ao extremo de reduzir a filosofia à sua história, como pretendem Hegel e o historicismo.

O valor doutrinal da filosofia já aparece expresso em Aristóteles, que defende que o espírito deve presidir ao estudo do pensamento jurídico. Não deverá ser uma atitude puramente erudita, nem permanecerá desligado de preocupações sistemáticas.

Tratar do tema do Poder significa atentar numa série de questões altamente problemáticas e de difícil solução.

Assim as interrogações vão desde saber o que justifica a diferenciação fundamental entre governantes e governados, a

qual caracteriza, genericamente, o fenómeno de poder? Que conjuntos de valorações podem legitimar a obediência daqueles? Por que motivo os titulares do poderão tenderão a defender o monopólio da coerção organizada? Que fins deverão ser prosseguidos pela ação dos governantes? A que limites deverá o poder político estar sujeito?

Soluções para estes problemas variam com a época e ponderações em causa.

As ideias são a síntese de uma multiplicidade de fatores históricos, que influenciaram Portugal como outros locais, e que Cabral de Moncada designa de “mentalidade política inconfundível”. Com as ideias políticas e jurídicas existem outras estruturas envolventes do pensamento humano, que assim é designado por não apenas condicionado por ideias políticas e jurídicas, como a religião ou a filosofia. O que nos parece inquestionável é que na base das ideias estarão um conjunto de fatores históricos que as moldam e caracterizam. Em sintonia com o pensamento de alguns autores, é possível afirmar que a história dos pensamentos político e jurídico parece autorizar a conclusão de que as grandes questões que atormentam e espírito humano são as mesmas, porque a estrutura humana se mantém inalterável.

O pensamento político do século XIX não se compreende se não atendermos na preparação, estruturação e impulso que eclodem nos séculos imediatamente precedentes.

A limitação cronológica do resultado da investigação comporta sempre perigos, quais sejam o espartilhamento em compartimentos estanques de períodos ou ciclos históricos. Tarefa ingrata, porque nenhum período termina para outro se iniciar, numa justaposição de valores. Quando um termina outro começa, e as correntes que os definem entrecruzam-se e valoram-se consoante a crítica que se lhes faça.

Em Portugal, a história do pensamento jurídico e político, caminha de mãos dadas com a evolução do próprio país, no

concerto do Continente Europeu. Com Jaime Cortesão pode afirmar-se que “qualquer das formas de cultura em determinado período, só pode compreender-se pelo estudo conjunto das demais”. E o discurso histórico implica sempre uma escolha de fatores de ordem vária.

2. 1. OS CONCEITOS POLÍTICOS

A pesquisa dos princípios reguladores do direito público – ou político – moderno pode ser enquadrada mediante divergentes olhares, quais sejam o olhar da História, o da Ciência ou o da Filosofia. Muito embora partam de planos de trabalho distintos, defendemos a sua complementaridade, discordando assim das observações de Leo Strauss,³ quando defende que “embora a “historização” do problema da política e do direito que a estrutura seja um procedimento envolto numa certa “sedução”, nem por isso deixa de ser deploravelmente redutora, (...) um disfarce dogmático que carece de especificidade e *a fortiori* de autonomia no campo jurídico-político”.

A reflexão filosófica que Sócrates tinha encetado procurava esclarecer confusões entre conceitos e muitos dos seus pares contemporâneos continuam a segui-lo; a reflexão filosófica pode clarificar e sistematizar os nossos conceitos. Contudo, quando se analisam disputas acerca do modo correto de interpretar os conceitos políticos, é invulgar encontrar filósofos completamente desinteressados em prosseguir a verdade apenas por ela, pois é impraticável pensar que eles atingiram um tal despojamento, que os transforma em eremitas do pensamento. Com todo o respeito, em nenhum tempo isso aconteceu e basta folhear a história europeia para interiorizar esta ideia.

Isto mesmo aparece retratado com uma ironia fina e

³ STRAUSS, L., *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, 2008.

abundantemente documentado por Gallie,⁴ quando procura demonstrar a irrecusável natureza das disputas acerca dos conceitos políticos. Interrogando-se sobre a mesma, problematiza as zonas em que um debate conceptual relativo a certas ideias, poderá ser importante para as várias cambiantes de um conceito complexo. As ligações parecem ser tão óbvias quanto o exemplo de que se socorre, qual seja de que o maior ou menor favor que a “liberdade” possa merecer se prende com as ideias conexas de igualdade e de justiça. Donde, os debates acerca de conceitos políticos obrigam-nos a ponderar outros que lhe estão intimamente ligados.

Michael Freedon⁵ defende que as nossas concepções políticas são a base do edifício que suporta o nosso pensamento acerca da política. Tudo o que se construir sobre esta base, como as concepções de liberdade, poder, igualdade, justiça, autoridade e outras afirmam-se como ideologias, aquilo a que o autor designa como “sistemas compreensivos de ideias que se perfilham como bases de explanação e crítica da vida política”. Portanto, o liberalismo, como o socialismo ou outros tipos de pensamento anterior, seriam ideologias. Usando o liberalismo como exemplo, entende-o como um sistema de concepções, centrado numa certa concepção de liberdade, aliada a uma adequada compreensão da igualdade e justiça, suportando um característico sistema liberal sem autoridade ou democracia.⁶ E, este exemplo que Freedon dá para o liberalismo poderia ser usado para outras ideologias, não se resume a um simples grupo de referências políticas conceptuais; é um sistema de interpretação de conceitos políticos; um sistema em que a liberdade suporta e é suportada pelas interpretações de igualdade, justiça e liberdade.

⁴ GALLIE, W. B., *Essentially Contested Concepts, in Philosophy and the Historical Understanding*, 2nd. Ed., New York, Schocken Books, 1968, págs. 157-191.

⁵ FREEDEN, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pág. 2.

⁶ Idem, *ibidem*, cap. 4.

Ponderada esta tese, importa reter o que se afirma acerca das ideologias políticas como sistemas de interpretação de conceitos. Não nos parece que o seu raciocínio possa ser seguido sem algumas precauções, porque, em última instância o seu pensamento se reconduz à ideia que ao alterarmos a nossa visão da justiça social, por exemplo, não é suficiente alterar o seu conceito político, antes todos ou o sistema de conceitos – a ideologia.

Ora, se tal acontecesse, julgamos que aqui surgiria um problema complicado, na medida em que se a interpretação de um conceito afeta a interpretação dos demais, o liberal individualista poderia convencer-se que a noção de justiça comutativa era para ela superior, por qualquer motivo, à distributiva. Donde, a alteração das noções de liberdade, igualdade, vida política etc., tornando-se partidário do socialismo rapidamente. Por outro lado, o debate ficaria bastante comprometido partindo de tais pressupostos, pois é intuitivo que numa rapidíssima panorâmica da política e da sociedade, a argumentação sobre a justiça nos levasse rapidamente a questionar a natureza da liberdade, do poder, da igualdade, da autoridade.

O liberalismo, o socialismo, o conservadorismo e outros, podem ser vistos como sistemas de concepções organizados em parte historicamente, mas também ancorados em termos culturais, emotivos e históricos. Tanto pode originar que uma ideologia, ainda que não consistente seja suficientemente forte para organizar e fundar movimentos sociais. O exemplo que dão a este respeito Stanley Benn e G. F. Gaus,⁷ interessante, na medida em que coloca o acento tónico na distinção entre a concepção liberal do direito público e do direito privado. Para a maioria, dizem, “a concepção liberal de público e privado

⁷ BENN, Stanley, GAUS, Gerald F., “The Liberal Conception of the Public and Private”, *Public and Private in Social Life*, New York, St. Martin’s Press, 1983, pág. 32.

pressupõe uma teoria individualista da vida em sociedade, sendo a sociedade reduzida ao individual”. Nesta visão, continuam, “público opõe-se a privado, enquanto não tem uma especial e imediata relação com uma pessoa ou pessoas, mas pode diretamente corresponder a um membro ou membros da comunidade, sem distinção”; privado será tudo o contrário. Criticando uma tal ideia, afirmam, e com uma certa razão, que ambas as concepções apenas se aplicam num mundo composto unicamente por indivíduos, o que é impensável.

Independentemente de outras abordagens múltiplas que aqui poderiam ser feitas, o exposto parece-nos suficiente para entender que a compreensão da ideologia liberal requer um esclarecimento “interno”: o poder e a persuasão do liberalismo podem resultar da sua habilidade para mudar a sua predominante de teoria individualista para uma visão não individualista da comunidade, donde surgem alguns apelos políticos. Isso parece ser a sua grande vantagem sobre outras ideologias, muito embora a questão continue a ser sempre a mesma: poderia um verdadeiro liberal agir daquele modo, considerando as ideias liberais como o seu guia político? No seu íntimo poderia ela aceitar e razoavelmente continuar a afirmar esta doutrina sabendo que ela apela a uma visão inconstante da sociedade?

Mas, não se tratando de ideologia, antes de teoria política, nas contendas sobre a lealdade e a busca de um guia para as nossas ações, poderia já ser plausível a aceitação antes repudiada, tendo para tanto a teoria política de adquirir consistência interna.

Pode pensar-se uma teoria política, em oposição a ideologia política, buscando como justificar uma específica organização face a diversas interpretações de conceitos políticos. Uma teoria política fornece argumentos interligados para as concepções de liberdade, poder, igualdade, justiça, autoridade, democracia e tantos outros. Justifica cada

interpretação dos conceitos políticos fundamentais por apelo a outras interpretações, tanto como a outros valores fundamentais e reivindicações que se perfilam. Mais do que isso, nas justificações oferecidas pela teoria política têm lugar algumas ideias políticas no núcleo específico a que concernem, ficando outras numa posição secundária ou até, mesmo, marginal.

Neste sentido, perfilham-se duas concepções: teorias políticas como ideologias ou como justificação. No seguimento de Freedom e reportando-nos à primeira hipótese – teoria política como ideologia – devem entender-se esses sistemas de conceitos em conjunto, não por razões, valores ou reclamações sobre a sociedade, mas por apelos emocionais e culturais que possam unificar uma inconsistente visão política. Pelo contrário, para as teorias políticas que pretendem uma justificação genuína, o sentido procede desde que exista uma lógica ou fundamentado e coerente visão do mundo.

Analisando os dois casos, parece que o segundo será mais procedente, porque, pelo menos, não confunde ideologia e teoria política. Contudo, muito embora seja possível afirmar que o debate está em aberto e, apesar de ser muito mais cómodo existir uma resposta adequada à presente disputa, e porque ela é tão complexa a apta a errar, ninguém deve pensar que neste ponto é detentor da verdade ou ficar aborrecido com as críticas que lhe sejam dirigidas.

O século XIX foi durante largo espaço votado ao abandono, que os próprios autores dessa época reconhecem. Em termos oficiais, o ensino da história terminava na Idade Média e não havia lugar a interrogações posteriores, fossem elas relativas ao Renascimento, criação da burguesia, parlamentarismo inglês, revolução francesa, definição dos direitos do homem e do cidadão.

As propostas que se abriam à criação humana eram diversificadas e impunham um esforço seletivo e de criação do homem do século XIX.

A Revolução Americana, primeiro e a Revolução Francesa, depois, alteraram a forma de vida ocidental. Inversamente, a reação não se fez esperar, pugnando pela tradição cristã do Ocidente. Impunha-se uma conciliação, por ventura, dolorosa.

A herança cultural e filosófica transmitira-se aos movimentos culturais dos séculos XVIII e XIX, contribuindo para consolidar a transformação social em curso na Europa desde Quinhentos. Este amplo movimento social de mudança é acompanhado pela emergência de uma ideologia – o Liberalismo – que determinará, a final, a passagem do movimento das luzes ao movimento dos povos. Começa a definir-se uma conceção de poder político, que reage contra o princípio da autoridade, propagandeando a liberdade, quer sobre a forma de um liberalismo aristocrático, com Montesquieu, quer de um liberalismo económico, com os fisiocratas, ou da forma padronizada e considerada clássica do liberalismo de Locke.⁸

Será o século XIX e época por excelência do liberalismo. Destacam-se nomes como o de Bentham⁹, Benjamim Constant¹⁰, essencialmente com os *Princípios de Política* e *O Curso de Política Constitucional* e a teoria do *juste-milieu*, Guizot¹¹, com *O Governo Representativo*, *As Conspirações e a Justiça Política*, além de Tocqueville¹². Contudo, a influência

⁸ Os casos francês, inglês e espanhol, porque mais determinantes em termos de História das Ideias Políticas para o nosso país serão estudados em capítulos próprios, enquanto os restantes, de menor impacto prático no liberalismo português – mas cujos conceitos filosóficos foram decisivos – vão ser já objeto de análise neste, respectivamente nos pontos 4 e 5.

⁹ BENTHAM, Jeremy, *Œuvres*, « *Traité de Legislation Civile et Pénale. Tactique des Assemblées Legislatives* », Bruxelles, 1829; *Falacias Políticas*, est. preliminar de Benigno Penedos, trad. Javier Ballarin, Madrid. CEC, 1990.

¹⁰ CONSTANT, Benjamin, *Collection Complète des Ouvrages*, Paris, 1819.

¹¹ GUIZOT, François, *Du gouvernement représentatif de l'état actuel de la France*, 1816.

¹² TOCQUEVILLE, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Revolution*, 3e ed., Paris, 1887 e a trad. portuguesa *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa, Fragmentos,

das correntes doutrinárias sempre foi motor para alterações políticas posteriores.

Os países do Velho Continente vão compatibilizando de modo diverso as antigas tradições com as ideias novas para, nos primeiros decênios do século XX, a história dos diversos países europeus segue trajetórias diversificadas.

À passagem das Revoluções Liberais, impôs-se uma nova ordem social, quer do ponto de vista ideológico e político, quer do filosófico; o liberalismo faz a consagração da liberdade, o supremo objetivo e justificação dos regimes e instituições políticas. Repugna-lhe qualquer forma de opressão política, pelo que às pretensões da Monarquia Absoluta e dos poderes hereditários, opõe-se a soberania da Nação.

Ideologicamente, o liberalismo distingue-se por sobrevalorizar os direitos do Indivíduo, colocando-os à frente das razões de Estado, dos interesses de grupo e das exigências da coletividade. Se o Antigo Regime se caracteriza pela existência de súbditos desiguais em, direitos e submetidos à autoridade despótica de um chefe, a sociedade liberal só conhece cidadãos, que defendem a igualdade perante a lei contra as antigas formas de discriminação; reclamam a liberdade de pensamento, de opinião e de expressão, de religião (em certos termos, como se viu), de associação e de empresa, isto é, as principais liberdades individuais e públicas que garantem o indivíduo contar a autoridade; exigem a segurança e a inviolabilidade da propriedade privada.

3. O ESTADO, GERALMENTE CONSIDERADO

O espaço onde se desenvolve a liberdade, sob qualquer das suas fórmulas, é o Estado, independentemente da configuração do mesmo.¹³ Está fora do âmbito deste trabalho

1989; *La Démocratie en Amérique*, Paris, 3 vol., 1864.

¹³ Sobre o problema do Estado existem inúmeros textos, desde Monografias, a

desenvolver considerações elaboradas acerca do Estado, muito embora convenha dizer que o Estado que particularmente nos interessa aqui é o Estado-Nação, é o Estado revolucionário, coevo e imediatamente posterior à Revolução Francesa e às suas sequelas lógicas, o Estado democrático-liberal dos séculos XIX e XX. É a este Estado que os homens do liberalismo português fazem apelo continuamente, sendo de salientar que nas inúmeras intervenções parlamentares que se desenvolvem nas Cortes vintistas¹⁴, a ideia de Nação aparece quase sempre prevalente mente à de Estado. Partia-se do individual para o todo, numa cadeia que estabelecendo o organicismo final, preconizava a atomicidade na origem numa tripartição que se desenvolvia parte-indivíduo-cidadão rumo ao todo-cidadão-parte.^{15 16}

artigos de Revistas, nacionais e estrangeiras, que remontam à época em que ele começou a ser pensado de forma individualizada, como realidade autónoma face a outras entidades conexas. Por todos, ver MALTEZ, José Adelino, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, Tomo I – A Procura da República Maior, Tomo II – Da Razão de Estado ao estado da Razão, Dissertação de Doutoramento em Ciências Sociais (Ciência Política), Lisboa, Academia Internacional de Cultura Portuguesa, 1991. Noutra perspetiva, de feição socialista como o próprio autor assume, o antigo mas bastante útil, GETTEL, Raymond G., *História das Ideias Políticas*, trad. Eduardo Salgueiro, Lisboa, 1936. Frise-se – não é demais fazê-lo - que ponto não será objeto senão do desenvolvimento que pensamos estritamente indispensável para posicionar o espaço de desenvolvimento da liberdade individual, ao longo dos tempos e na sua conexão com a vocação fundamental de liberdade que o Ser Humano em si contém.

¹⁴ Estas intervenções parlamentares são o aspeto sintomático de maior relevância no pensamento discursivo histórico das individualidades do liberalismo português. O mesmo se pode dizer acerca dos seus contributos nas sessões de Cortes do 1.º Cartismo num plano de análise diverso, na própria Câmara dos Pares.

¹⁵ Acerca da diferença entre indivíduo e cidadão na Antiguidade ver, para além dos textos de Direito Romano que existem, desde os Clássicos aos mais recentes, o nosso trabalho sobre a “Ideia de Liberdade no Mundo Antigo, Notas para uma reflexão”, *RFDL*, vol. XL, n.º 1 e 2, Lisboa, 1999, págs. 325-473 e respetiva Separata.

¹⁶ Segundo os autores e as épocas, “Estado” admite muitos sinónimos: república governo, sociedade civil. “Estado” tem um radical latino, o verbo *Stare*, donde derivam um grande número de termos, como “estabilidade” ou “estatuto”. Mas se tem uma etimologia latina, os termos latinos que traduzimos por “Estado”, pertencem a outros campos de significação: Imperium (império, poder), Dominium

(submissão a um padrão), *Civitas* ou *Urbs* (a cidade), e especialmente *Res Publica* (coisa pública). A ausência do termo na Idade Média, não significa que não existisse Estado. É verdade que o papado pode reivindicar medievalmente a *plenitudo potestatis*, mas esta reivindicação de uma plenitude de poder, não era efetiva e não impediu a emergência do Estado. O grande desenvolvimento intelectual e jurídico do século XII trouxe ao pensamento medieval a noção de Estado. No final do século XII, com a tradução do *De Regimini principum (O Governo dos reis)*, de Giles de Roma, encontramos “estado do rei”, para traduzir a situação do Rei. Por derivação chegaremos a utilizar “Estado” para designar o poder político organizado por (ou sob) leis e o termo impõe-se lentamente. Nos *Seis Livros da República*, Jean Bodin, em 1576, começa pela seguinte definição: “República é um direito de governação de muitas “mensagens” e de quem lhe é comum com poderes de soberania”, o que é uma definição de estado, sem empregar o termo. O Estado é uma instituição colocada acima da família, que carrega tudo o que é comum a todos, que não admite poder acima dele (o que visa as pretensões da igreja Católica romana) e que deve tomar decisões justas – direito de governação. Bodin, traduzindo-se ele mesmo para o latim empregará *status respublica* (a ordem estável de um organismo político soberano). A versão francesa, que Hobbes releu do *De Cive*, em 1649, tinha outro título e Rousseau também preferiu a expressão “contrato social”, mesmo tendo pensado em “Estado” e ainda que a expressão apareça na sua obra. Hobbes omite, significativamente, na sua obra mais conhecida, *O Leviatã*, a expressão sociedade civil, na definição dada de “civitas”. Cem anos mais tarde, Tocqueville, no *Antigo Regime e a Revolução*, fala pouco de estado, a não ser quando é para estigmatizar os processos da democracia, e mais em instituições políticas, “autoridade política”, de “poder central”, e de “ordem social e política”. A razão desta história lexical é provavelmente dupla, em parte pelo risco de confusão com “Estado”, como no “Terceiro Estado”, termo que designa grupos estatutários, corporações ou ordens, muito importantes na vida social e política no Antigo Regime. Foi quando o “terceiro estado” se impôs sobre a cena, mais por desaparecer enquanto tal, na Assembleia Nacional, que “Estado” poderia difundir-se largamente. A Revolução promoveu um termo rival, o de “Nação”. Noutras línguas, por exemplo o italiano *stato*, impôs-se mais tarde que “État” em francês: Maquiavel, no *Príncipe*, de 1512, usa-o com frequência para designar as entidades políticas (principados ou reinos). Maquiavel diz, na primeira frase deste clássico, que “todos os Estados, todos os poderes, que têm um poder sobre os homens, são repúblicas ou principados”. Para ele, o Estado inclui diferentes formas de governo: um Estado pode ser monárquico ou republicano. A distinção entre Estado e governo coloca, de resto, alguns problemas. A mudança de Constituição, de “politeia”, significa o nascimento de um novo Estado? Os Gregos debateram este ponto, nomeadamente para saber se os compromissos assumidos por um governo dado eram anulados por uma nova Constituição. O deslize entre “governo” e “Estado” é incessante, mesmo se não tem a mesma amplitude e semântica em todas as línguas. Os anglo-saxónicos empregam mais o termo governo e os latinos o de “Estado”, como se o peso de um poder político centralizado se pudesse traduzir no vocábulo. Os americanos usam o termo “administração” para designar o poder executivo. O Estado de Direito é aquele que

Noutro plano de análise, importa recordar que a aproximação à teorização do Estado implica o recurso a princípios e conceitos. O Estado tanto se manifesta como facto, ato-potência da realidade social, como assume a fisionomia da ideia. Nunca ninguém “viu” o Estado e todos admitem a sua existência sem discussão, um somatório lógico de muitos “eus”, conseguidos em função de um “nós” independente e soberano.

A este respeito refere Cabral de Moncada¹⁷ que os conceitos “são os remos da embarcação, que é neste caso o nosso espírito, ao pretendermos navegar no mar da experiência. Sem conceitos, nada feito; não pode haver no Mundo inteligência, senão trevas e confusão.” Outros pensadores desenvolvem este tema,¹⁸ mas é suficiente fixar a inteligência na afirmação a que Larenz¹⁹ se reporta, concernente à ciência do Direito, qual seja a de que há “conceitos gerais empíricos de objetos e eventos que têm relevância na vida social, conceitos gerias e empíricos de índole técnico-jurídica, conceitos de essência que se referem a valores éticos, conceitos de essência

relega o princípio absolutista segundo o qual *princeps a legibus solutus* e que retoma o brocardo medieval de *regnum nom est propter rex, sed rex propter regnum*, que os homens não são para o Estado, mas o Estado para os homens. Que *princeps tenatur servare leges suas*, ou como dizia o nosso D. João II, que “se o soberano he senhor das lei, logo se fazia servo delas pois lhes primeiro obedecia”. À diversidade lexical podemos juntar a diversidade das formas territoriais do Estado: a Cidade-Estado, o Império e o Estado-Nação aparecem como as formas maiores, mas Cidade-Estado grega apresenta elementos de formas heterogéneas entre a Esparta da autocracia e a Atenas comerciante. E ambas são muito diferentes das Cidades-Estados italianas, ainda que estas investissem dinheiro e inteligência nos sistemas de guerra e de aliança, a cidadania repousa sobre a pertença a uma profissão no quadro de uma corporação ou guilda. Os exemplos poderiam multiplicar-se nesta abordagem dos radicais de “Estado”, mas não é ponto que tenha interesse desenvolver, por agora.

¹⁷ MONCADA, Luís Cabral, *Problemas de Filosofia Política*, Coimbra, Arménio Amado, 1963, pág. 15.

¹⁸ MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, I, págs. 105-107.

¹⁹ LARENZ, Karl, *Metodologia da Ciência do Direito*, trad. José de Sousa e Brito e José António Veloso, Lisboa, FCG, 1978, págs. 196-197, em que cita COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*.

que se referem à essência de fenômenos típicos da vida social persuadidos por valores.” Neste último caso a axiologia tem tudo a ver com o conceito de pessoa e, necessariamente, o conceito de Estado.

Na ótica da ideia, perfilam-se os princípios. O Estado é um projeto em construção, que se baliza na tensão permanente entre o Estado que “já era” e o Estado que “há de ser”.

As ideias implicam, qualquer que seja o objeto sobre que se debruçam, um princípio normativo.²⁰ Esse princípio tem de estar sempre em debate com a realidade, seja na perspectiva de princípios lógicos ou morais. O Estado é uma realidade social que não deve ser entendida num sentido meramente histórico porque tem de se posicionar num plano de análise diverso e complementar. Invocando, de novo, Cabral de Moncada,²¹ o Estado, enquanto ideia, reporta-se “ao conjunto de ideias que os cidadãos de um estado, na sua generalidade, fazem da realidade humana social que eles constituem; ou melhor, a ideia do porquê, do como e do para quê do facto da sua convivência”, em que ao intelecto se soma a vivência e a existência de um grupo mais ou menos alargado de pessoas.

Na senda dos culturalistas, pode admitir-se, sem grande esforço, que o Estado é produto da atividade humana, criado por homens para servir os homens e não para se servir dos homens. Daí não ser possível pensar o Estado sem os homens e que, sem os homens, o Estado pouco sentido faça. O Estado não se consome no somatório dos seus elementos, povo, território e governo, dentre outras menos evidentes, como o homem o criou; vai apara além disso, sobrepõe-se a um entendimento meramente finito, colocando-se, embora, na subserviência do humano, necessariamente finito e variável.

²⁰ É por isso que se fala em História das Ideias, que depois se adjectiva com outra qualquer realidade: políticas, religiosas, sociais, científicas ... O princípio é a ideia, depois o seu desenvolvimentos em consonância com o pretendido.

²¹ MONCADA, Luís Cabral, *Filosofia do Direito e do Estado* II, Coimbra, Atlântida Editora, 1966, pág. 168.

3. 1. O ESTADO E A SOCIEDADE CIVIL

Foi a partir de finais do século XVIII, que este conceito começou a materializar-se. A Revolução Francesa foi a grande responsável por esta criação, que procurava responder à preponderância do poder face à liberdade. O conceito é, no entanto anterior, como se pode concluir facilmente do esquema que se segue.

A sociedade civil dos teóricos contratualistas, em que a figura de Rousseau é a mais conhecida mas não a única a merecer destaque,²² estabelece-se sempre entre homens livres, conservando-se nas atividades económicas, com um estatuto de pré-social e pré-político, distinguindo-se da cidade da filosofia grega por duas características: em primeiro lugar porque é artificial, porque se constitui por ruptura com o estado da natureza, mesmo se nele for introduzido um mínimo de condições necessárias para poder ponderar a necessidade da sua abolição.

Sociedade Civil: a Fórmula, os seus Equivalentes e as suas

²² DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995, com um Apêndice importante em que são focadas as várias aceções de Estado, em termos evolutivos, usadas a partir do século XVII, págs. 380-382. Salientem-se as fixações que foram tentadas do conceito. Estado era usado preferencialmente e como decorrência de “civitas”, que os juristas do século XVII adotavam em vez de “res publica”, mesmo usando, por vezes, *societas civilis*, como fazia Puffendorf, no seu *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, cap. I, § 4, aqui como equivalente de *civitas*. Noutros escritos, o mesmo autor o autor usava “status” como equivalente a “civitas”, circunstância que parecia nele mais habitual. Quanto a Thomasius, a diferença que encontra entre estado de natureza e estado de sociabilidade resume-se a que, no primeiro, o constrangimento externo provém de cada um deter o seu próprio direito e de o ativar por si mesmo; no estado de sociedade intervêm as autoridades públicas. Tais concepções conservarão, até Kant, o carácter de opinião comum. E o pensamento de Wolff vai exatamente no mesmo sentido, sendo este autor, comumente reconhecido como o último representante do puro absolutismo.

Traduções²³

Autores	Termos utilizados	Sinónimos	Traduções portuguesas
Aristóteles	<i>koinonia politikè</i>	<i>polis</i>	sociedade civil, sociedade política, Comunidade política, Estado
Sto. Agostinho	<i>societas terrestre</i>	<i>Civitas, Res publica</i>	sociedade civil
Guilherme de Moerbecke	<i>communicatio politikè, communitas communicatio</i>	<i>civitas</i>	sociedade civil, sociedade política
S. Tomás de Aquino	<i>politikè, communitas</i>	<i>societas</i>	comunidade política, sociedade civil
Giles de Roma	<i>societas civilis</i>	<i>civitas</i>	comunidade de gentes
Leonardo Bruni	<i>societas civilis</i>	<i>civitas</i>	sociedade civil
Lutero, Melancton	<i>societas civilis</i>	<i>civitas, res publica</i>	sociedade civil
Hobbes	<i>civil society</i>	<i>commonwealth</i>	sociedade civil
Espinosa	<i>societas civilis</i>	<i>imperium</i>	sociedade civil
Locke	<i>civil society</i>		sociedade civil
Rousseau	<i>société civile</i>	Estado	
Ferguson	<i>civil society</i>		sociedade civil
Bolívar	<i>sociedad civil</i>		sociedade civil
Hegel	<i>bürgerliche Gesellschaft</i>		sociedade civil
Marx	<i>bürgerliche Gesellschaft</i>		sociedade civil, sociedade civil burguesa
Durkheim	sociedade civil	povo, nação	

Rousseau, como autor do seu tempo, usa indiferentemente sociedade civil, Estado e corpo político nos seus escritos como correspondente ao termo latino *civitas*. No “Contrato Social” chega a falar em corpo político,²⁴ quando se refere à inalienabilidade da soberania do povo. Está, no entanto, longe de Hobbes, pois não encara esta expressão no

²³ Fonte: COLAS, Dominique, *Dictionnaire de la Pensée Politique*, Paros, 1997.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 4ª. Ed., 1999, pág. 33.

sentido organicista que este lhe deu no seu “Corpo Político”. Por outro lado, para Rousseau uma república era um Estado regido por leis²⁵, o que não quer dizer que este último termo também não se equivalha a corpo político ou a *civitas*.

A sociedade civil não é um facto da natureza mas uma *persona civilis*, como Hobbes já tinha sublinhado com insistência, uma instância produzida pela renúncia concertada dos homens ao estado de natureza. Em segundo lugar, enquanto a *polis* dos Antigos se manifestava como uma relação horizontal entre homens livres e iguais, tanto aptos a obedecer como a mandar, a “*civitas sive societas civilis*” dos teóricos contratualistas era, pelo contrário, organizada verticalmente, pela diferença que se introduzia no seu seio entre autoridade soberana e cidadãos sujeitos. Pontos de partida da sociedade civil e dos princípios da sua legitimidade, os indivíduos experimentam, eles mesmos, uma vez constituídos, como um poder distinto deles, em si mesmos, a quem, em definitivo, estão submetidos.

Se a constituição do poder centralizado do Estado principesco tinha deslocado da sociedade civil a característica da comunidade natural, introduzindo a dimensão da soberania, o desenvolvimento da economia mercantil suscita uma transformação nova do conceito, que o inscreve diretamente na ordem da natureza, de uma natureza historizada. Admitindo que os atos de transformação das relações sociais foram induzidos pela divisão do trabalho e a generalização das trocas monetárias, os filósofos escoceses, pensavam a sociedade civil por relação aos progressos da civilização, de uma lenta educação da espécie humana à politização dos modos e ao refinamento dos costumes. A sociedade civil tem uma história, que implica a superioridade dos Modernos sobre os Antigos, porque isso se conseguiu à custa de uma evolução do comércio

²⁵ Idem, *ibidem*, pág. 44.

e das artes.²⁶ É sobretudo no plano económico que estes autores centram a sua atenção, entendendo o vetor económico como o determinante para a formação dos laços sociais.²⁷

Ainda que os filósofos escoceses não tenham tematizado a diferença entre sociedade civil e Estado, como o fará posteriormente Hegel, o desenvolvimento da mesma mediante as atividades económicas implica uma revisão no plano político. O Estado é alcandorado a um papel de regulador das relações sociais, ficando desprovido de toda a simbologia ética. É no plano das relações económicas e culturais que o indivíduo se civiliza, isto é, que se realizam as condições da sua existência humana e não pela participação na atividade política, como pretendiam os Antigos.

Esta interpretação nova dos laços sociais encontra-se noutros autores, que em princípio contestam a separação entre Estado e sociedade civil.²⁸ Burke, ao criticar os Direitos do Homem proclamados pela Revolução Francesa, invoca a indissociabilidade entre Estado e sociedade civil. Mas, em 1789, Burke era um *whig* avançado, com o prestígio em declínio, mas que conservava alguma influência, devido à sua ação passada em favor das grandes causas do liberalismo político.

Burke defende uma conceção de certo modo convencionalista da sociedade e é um adepto do processo histórico, recusando ver nos Direitos do Homem, como direitos

²⁶ FERGUSON, Adam, *Institutes of Moral Philosophy*, Londres, Routledge/Thoemmes Press, 1994.

²⁷ SMITH, Adam, *A Riqueza das Nações*, FCG, 2006.

²⁸ BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução em França*, trad. Renato da Assunção Faria e outros, apresentação introdutória de Connor Cruise O'Brien, Brasília, 1982. Em tempo oportuno este autor verá o seu pensamento desenvolvido, mas não podemos deixar de referir, desde já, que esta obra se posiciona como um brilhante paradoxo na história das ideias. Trata-se de uma obra de circunstância, dirigida aos defensores ingleses da Revolução Francesa, que se constituiu como fonte principal de correntes políticas tão distintas como o tradicionalismo contrarrevolucionário francês, o romantismo político na Alemanha e o conservadorismo liberal em Inglaterra.

naturais, o princípio da evolução e da legitimação da sociedade civil. Se a sociedade tem – e isso forçosamente se verifica – o constrangimento exercido pelo Governo, sendo sem este inconcebível, tem de ser uma zona distinta do político. Os direitos que a sociedade política confere aos seus membros, que se plasmam no plano das garantias, são claramente distintos do direito de participar nos negócios do Estado. O homem não é mais que coautor presumido do contrato originário que instituiu a sociedade civil. O Estado não se funda na adesão voluntária dos homens, mas numa obrigação vinda do Alto, e que lhes é infinitamente superior. o contrato social não foi concluído entre homens e por homens, porque apenas se manifesta como uma das peças da ordem mais alta da Criação.

Ainda em Inglaterra vamos encontrar outras referências importantes. Em finais do século XVII, abundam as obras que referem a *political society* ou *civil society* para designar o Estado. John Locke é um dos autores que o faz, nalguns dos capítulos da sua mais famosa obra, sendo abundantes as referências a sociedade política e a sociedade civil.

Como antes dele Hobbes e Espinosa, coloca a hipótese de um estado de natureza, mas muito diferente da “guerra de todos contra todos” que imaginou o autor do *Leviatã*, em que os homens seriam iguais porque nenhum deles teria força para matar os outros. Para ele, o “estado de natureza é um estado em que os homens são iguais e livres”, mas não é estado de licença. Recusa que os homens sejam como as bestas e que os governos do mundo apenas sejam “produto da força e da violência”. Ponto-chave, Locke introduz no estado de natureza o direito de propriedade: deu ao termo o seu significado mais amplo chamando propriedade à vida, à liberdade, aos bens, o que releva da pertença e da apropriação.

A essência da “sociedade civil” não reside na

propriedade mas no direito de propriedade.²⁹ A passagem que se efetua por contrato, do estado de natureza para a sociedade civil, permite aos homens obter a segurança. O monopólio da força pela sociedade civil é então uma consequência do seu monopólio pelo jurídico e judiciário, e está-lhe subordinado. Na sociedade civil existe autoridade que cada um pode tomar para obter reparação e a quem cada um deve obediência. A passagem do estado de natureza à sociedade civil ou política não significa a emergência de um poder absoluto que, dependendo da liberdade, instaura a segurança, mas é a emergência de um regime judiciário, onde ninguém é, simultaneamente, juiz e parte.

Os verdadeiros Direitos do Homem são aqueles que lhe garantem a existência de uma sociedade civilmente constituída, que pressupõe “um poder independente”, instituição de constrangimento necessária.

O ataque inglês foi feito no plano económico, ao nível da interpretação jurídica; contudo, serão os alemães, sobretudo com Hegel, que irão efetuar a fusão entre a interpretação económica e a interpretação jurídica, provenientes de Inglaterra e da própria Alemanha.³⁰

Kant, um dos pais fundadores da modernidade liberal na interpretação do Estado e um dos campeões da liberdade humana e política, conhecia Rousseau e admirava-o, como admirava a Revolução Francesa, a que aderiu no primeiro momento. Mas há interrogações que é legítimo colocar, no plano da dificuldade em situar a sua filosofia política. Esta encontra-se dispersa em escritos relativamente menores, pelo menos por contraposição às suas três grandes Críticas, mas

²⁹ LOCKE, *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* e outros escritos, int. J. W. Gough, trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa, Petrópolis, 1994, no original inglês *The Second treatise of Government*, Oxford, Basil Blackwell, 1976, § 87.

³⁰ FICHTE, Johann Gottlieb, *Contributions*, trad. Payot, 1974, sob o título *Considerations sur la Révolution Française*. Em tempo oportuno este autor verá o seu pensamento desenvolvido.

sempre será possível procurar enquadrar as ideias básicas, posterior desenvolvimento: as posições políticas de Kant e, dentro de uma certa ambiguidade destas, como é possível conferir-lhes alguma coerência ao nível da terceira dessas Críticas. Por outro lado, os textos decisivos nesta área vão para além da obra mencionada,³¹ sendo mesmo possível encontrar na primeira delas alguns dos tópicos mais importantes para o dissecar deste tema.³²

Em 1781, na *Crítica da Razão Pura*, Kant focalizava a importância que o princípio constitucional assume no domínio jurídico: “Uma Constituição que tem por finalidade a maior liberdade humana segundo leis que permitiriam à liberdade de cada um subsistir em consonância com os demais (...), essa é pelo menos uma ideia necessária, que deve servir de fundamento não apenas aos primeiros planos que se esboçam de uma constituição política, mas ainda a todas as leis”. A importância da Constituição é tão grande que ela não se reconduz a uma sociedade civil, em termos estatais, mas de uma sociedade civil que administra o Direito de maneira universal, problema que é muito difícil e que será o último a ser resolvido pela espécie humana.³³

Tanto como existe uma “ideia necessária” de Constituição civil nos Estados, em que falava na *Crítica da Razão Pura*, para assegurar a coexistência das liberdades, deve existir entre os Estados a “ideia pura” de Constituição cosmopolita, como princípio regulador em que será evitado o antagonismo entre as Nações. Na *Doutrina do Direito*, a segunda parte, consagrada ao direito público, posiciona-se em

³¹ KANT, Emmanuel, *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, 1992, *Teoria y Prática*, est. preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid. Tecnos, 1993, *Doctrine du Droit, Primeira parte da Metafísica dos Costumes*, Paris, Vrin, 1979; *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Cinquième proposition*, Plêiade, Tomo II, pág. 193.

³² KANT, Emmanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, FCG, 1989.

³³ Idem, *Idées*, cit.

termos aproximados aos das doutrinas contratualistas, patenteando uma equivalência entre *civitas* e *status civilis*.³⁴

Menciona que o relacionamento dos indivíduos, uns em relação aos outros, no seio do povo, se qualifica de *status civilis*, enquanto se nomeia a coisa pública *res publica latius sic dicta* em razão da sua forma, e portanto, que está ligado pelo interesse de todos em serem membros de um Estado jurídico. A diferenciação entre uma sociedade pré-política e o laço político surge de certas passagens que distinguem entre o laço horizontal dos sujeitos jurídicos e o laço vertical de ligação ao soberano. Se o Direito dá à sociedade o carácter duma coordenação entre homens igualmente livres, também exige uma forma de subordinação, estritamente política, que é a sua condição de existência.

Hegel distingue entre sociedade civil e sociedade política, sendo que a primeira se encontra no segundo degrau da evolução do processo de desenvolvimento do espírito do

³⁴ Há quem pense que o pensamento kantiano evoluiu significativamente desde a publicação da *Crítica da Razão Pura*, reiterado pela *Crítica da Razão Prática*, até à *Doutrina do Direito*. Posto perante esta evidência, que tomou como aceitável para si mesmo, Kant escreve a terceira das Críticas, no sentido da superação. O sentido histórico de Kant preconizava que a realização do Direito através da história não depende da vontade consciente dos homens; não é mais que um produto mecânico da Natureza, o que pressupunha a distinção entre o problema político e o problema ético. Se a tese da evolução kantiana fosse aceitável, ela reproduziria a ideia de que em 1784, data da publicação da segunda *Crítica*, a realização do Direito é fundada sobre uma boa vontade dos homens, sobre a sua moralidade; tanto implicava um ideal político jamais realizado, porque a teoria não seria aplicável na prática. Pensamento político de Kant caía, sem reboço, sob os golpes da crítica reacionária. Foi para aparar tais golpes que, em 1795, foi constrangido, para salvar a filosofia política de mera utopia, de separar Direito e Moral, podendo então concretizar-se na prática. Não parece que esta crítica seja totalmente procedente. Pensando nisso, uma vez mais Kant vai procurar resolver o problema, pelo que enceta um objeto central de reflexão, na terceira Crítica, em que procura unir os dois lados da filosofia. Procura, então, produzir um tal acordo entre teoria e prática, ao nível da filosofia transcendental, analisando os modelos concretos da história e da política. Ou, dito de outro modo, a aparente contradição não será diacrónica mas sincrónica, qual seja fazer o acordo entre a perspetiva ética e a perspetiva teórica.

mundo, depois da família e antes do Estado.³⁵ Para compreender esta noção, é indispensável retornar à célebre teoria da tese-antítese-síntese, que distinguiu o pensamento hegeliano dos demais, advertindo para que só se pode pensar dialeticamente. O método passa a ser universal, sentado na lei do devir, porque “tudo é evolução, nada é, tudo devém”,³⁶ não podendo aqui ser escalpelizado a não ser na sua generalidade, a ele voltando quando se tratar da liberdade.

A sociedade civil é uma sociedade de burgueses, que prosseguem interesses particulares, nomeadamente de cariz económico. Como o próprio não deixa de frisar, “a sociedade civil é a imagem dos excessos e da miséria, onde se desenrola o combate de interesses privados, da luta de todos contra todos”.³⁷

A sociedade civil é um momento da vida ética, Hegel não se contenta em retomar um ato de existência de uma esfera de sociabilidade não política, ignorada da cidade grega. A originalidade do conceito de sociedade civil em Hegel está menos no conteúdo do que descreve sob este título, que na interpretação especulativa que desenvolve das relações entre indivíduo e totalidade ética, que preside à sua apresentação. A sociedade civil é, sem dúvida, o momento da grande cisão entre universal e particular, mas é também o momento que permite a identidade ética; entre o indivíduo e o todo há um despojamento da sua imediatidade natural, para se tornar identidade refletida e querida. Sociedade civil e Estado são diferentes, mas não são opostos;³⁸ aquela terá surgido com o

³⁵ HEGEL, *Princípios de Filosofia do Direito*, trad. portuguesa de Orlando Vitorino, pág. 246.

³⁶ Acerca do pensamento hegeliano, para além de todas as Histórias da Filosofia e do Pensamento contidas na bibliografia, porque não há autor que não refira o tema cfr. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin, 1975; WEIL, Eric, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950; KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1948.

³⁷ HEGEL, *Princípios de Filosofia do Direito*, §§ 182 e ss., 278-279.

³⁸ Idem, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Vrin, 1975.

advento da sociedade moderna, quando se ultrapassou a fase da sociedade natural, num momento em que o estado ainda está privado de eticidade e da consciência da sua unidade interna essencial.³⁹

Fichte denuncia uma confusão de ideias quanto à utilização da expressão sociedade civil, que tanto servia para designar uma ligação entre homens unidos por um simples contrato, como a ligação destes por meio de um contrato civil, qual seja o Estado, esquecendo a situação em que vivem na dependência uns dos outros em função desse contrato. Os homens estão, primitivamente, unidos por uma lei moral, que nada tem que ver com a ligação que lhes outorga o título de cidadãos, típica de um contrato civil. Os direitos naturais conferidos em função da sociedade moral, não desaparecem em função do contrato civil, porque se forem maculados, a sociedade reserva-se o direito de os repor, por novo contrato civil.⁴⁰

Já vai longa a exposição, mais até do que tínhamos previsto, tratando-se de mera reflexão introdutória. Sem prejuízo de outros autores que igualmente mereceriam atenção, estes parecem ser os mais marcantes no âmbito do ponto em análise. Obviamente que a temática dos nacionalismo tem de ficar de parte, no que respeita a elaboradas análises; não nos interessa para o caso português, nem teve, em época alguma, incidência em Portugal e só como variável impossível de olvidar no liberalismo Oitocentista deverá ser encarada. Por outro lado, o nosso país não teve originalidade assinalável, infelizmente, nesta como noutras matérias. Os autores que

³⁹ Para maiores desenvolvimentos, MALTEZ, José Adelino, *Princípios de Ciência Política*, I, Introdução à Teoria Política, Lisboa, 2ª. Ed., UTL, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Centro de Estudos do Pensamento Político, págs. 298-301.

⁴⁰ Cfr. a teorização da legitimidade da Revolução de 1820, em presença das acusações que contra ela foram feitas de revolta e rebelião imoral contra os princípios que sustentavam o Trono e o Altar, bem como a invocação das regras do Direito natural e das Gentes para seu suporte estrutural.

estudaram a temática do Estado fizeram-no, especialmente, ao nível do ponto seguinte.

3. 2. O ESTADO COMO ENTIDADE POLÍTICA

Segundo afirmações de Pierre Mesnard,⁴¹ o Renascimento teve subjacente a formulação inovadora de três conceitos, quais foram o de Estado, o de soberania e o de comunidade internacional; contudo e no início, este Estado em nada se identifica com o Estado Moderno, muito embora já tenha relação com as estruturas da governação, visando “uma organização dotada da capacidade de exercer e de controlar o uso da força sobre um determinado povo e um território”.⁴² É um a forma intermédia de Estado, situada entre o Estado medieval e o futuro Estado-Nação ou Estado-Império, um Estado-Possessão, entendido dentro de uma conceção patrimonial como um dos atributos os domínios do Príncipe. De resto, concebido bem à medida das repúblicas italianas de então e das cidades-Estado.

3. 2. 1. A IDADE MÉDIA OU O HUMANISMO CRISTÃO

Historicamente, o Estado, qualquer que seja a designação que se lhe dê, começou a ser alvo de ponderação na Antiguidade, transmitindo-se muitos dos conceitos pagãos ao Medievo, por intermédio das preocupações dos Padres da Igreja, depositários da herança de Sto. Agostinho, com raízes platónicas, embriões de um voluntarismo germinante⁴³ e que

⁴¹ MESNARD, Pierre, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*, Paris, Boivan, 1952.

⁴² PASSERIN D'ENTREVES, Alexandre, *La Notion d'État*, Paris, Sirey, 1969, págs. 39-49.

⁴³ “O povo é um conjunto de muitas pessoas, unidas entre si por uma comunicação e conformidade aos objetos queridos; sem dúvida para averiguar se há povo é necessário verificar as coisas que ama e necessita” – “A Cidade de Deus”, XIX, 24, PL XLI, 635, cit. VERDÚ, Pablo Lucas, “La Ciudad de Dios”, *Revista Agustiniiana*

se irá opor aos contributos do tomismo, alicerçado em bases estagirísticas, com transmissão oficial pelo Meio-dia e cadinho do racionalismo europeu.⁴⁴

Segundo S. Paulo, “todo o poder vem de Deus”, máxima que serviu para, medievalmente fundar o poder, sob base hierocrática ou anti-hierocrática. Decorrentes lógicas destas últimas são as que vêm o poder “subir” da comunidade para o soberano, tornando-os duas entidades distintas, o *Rex* e o *Regnum*, numa perspetiva de mediatização do poder régio, por transferência do poder. Consequentemente, o pensamento medieval vai estar na base das futuras teorias contratualistas e das que preconizam a soberania popular.

S. Tomás defende um sistema de partilha do poder, repartido entre comunidade e soberano, aconselhando a monarquia como o melhor dos regimes políticos.⁴⁵ O sistema

de Cultura e Investigacion, Numero Extraordinario de Homenaje a san Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, 354 – 13 Noviembre – 1954. Estudios sobre la “Ciudad de Dios”, Tomo II, vol. CLXVII, pág. 299-309. Para o espiritualismo agostiniano a sociedade ganha sentido no plano da comunidade amorosa (família, povo, cidade). Os indivíduos são simples magnitudes empíricas, considerados como entes espirituais que se elevam à categoria de pessoas. Se o amor é a dimensão conatural do espírito, a sociedade não se traduz num grupo de indivíduos, mas numa junção “por afeição” de pessoas racionais. A sabedoria política agostiniana procura conciliar a Fé e o Amor, que transcende o mero plano temporal. O diálogo pessoa-comunidade, segundo a sabedoria política agostiniana, resolve-se por uma mediação do amor que integra o ser autêntico do homem, pessoa chamada à eterna saúde, e a concórdia de homens racionais, que amam coisas comuns.

⁴⁴ Atualmente e partindo da definição de sociedade de S. Tomás de Aquino, como “a unidade resultante da disposição conveniente de todas as coisas”, todos os tomismos e neotomismos consideram que a sociedade tem uma variedade de origens e uma multiplicidade de fins. A sociedade, como compendia WELTY, Eberhard, *Catecismo Social*. I – “Questões e Elementos Fundamentais da Vida Social”, II – “A Constituição da Ordem Social”, trad. Portuguesa de Manuel da Costa Maia, Lisboa, Aster, 1960-1961., defende que “é a unidade de ordem entre os homens, ligados pela sua origem pela unidade de fins para que tendem”. E isto porque “o fim não existe para a ordem, mas a ordem é que existe para o fim”. Haveria assim que distinguir entre as diversas sociedades particulares que os homens constituem para os mais diversos fins, e a sociedade política, entendida como uma comunidade perfeita, segundo a inspiração da *polis* de Aristóteles”.

⁴⁵ Sobre as ideias políticas de S. Tomás, ver BRITO, António José de,

de poder exclusivo do povo implica que ele conserva a faculdade legislativa, podendo, a todo o momento, depor o Rei, ficando com a devolução do mesmo poder em caso de vagatura da Coroa.

O Doutor Angélico encara a o homem como um animal naturalmente social e político, pois não se basta a si próprio nem no físico nem no espiritual. Por isso tem de se inserir em sociedade política, para tornar a sua vida boa. Submete-se ou não a este imperativo de natureza ética, conforme decidir. A teoria tomista do pacto social não é mais que a aplicação à filosofia política e social da concepção do ato em potência. Assim estabelecida, a sociedade apresenta-se como uma ordem hierárquica, com diversidade de funções em harmonia com um fim comunitário. A sociedade política é uma realidade superior à soma dos seus membros. A própria natureza da sociedade implica a existência de uma autoridade que existiria ainda que não se tivesse dado a queda original, pois ainda aí seria necessária ordenara as diferenças para o bem comum. A autoridade humana é mais que um mal menor necessário e é antes a participação na autoridade divina.

A comunidade confia o exercício do poder político a pessoas determinadas, segundo modalidades e condições variáveis, que dão lugar a diferentes formas de governo; mas esta entrega não significa, no entanto, abandono ao mesmo do direito originário da comunidade, porque em caso de abuso grave dos governantes pode a comunidade reivindicá-lo de novo.

Duns Scoto, autor voluntarista que retoma Sto. Agostinho, a sociedade política não pertence ao direito natural, não se tratando de mais que simples convenção.⁴⁶ São os

“Personalismo, Superpersonalismo, Transpersonalismo”, *Tempo Presente*, Maio, 1959; “S. Tomás e o Personalismo”, *Futuro Presente*, 5-6, 1981 e LAGARDE, cit. em nota anterior, além de muitas outras referências.

⁴⁶ ESCOTO, João Duns, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. de Mário Santiago Salgueiro, Lisboa, 1998; comentando a obra de Escoto, ver MARGALHO, Pedro,

homens e não a natureza que criam a autoridade social. Assumindo o primado da vontade sobre o intelecto, reafirma que há que distinguir duas “potências”, uma ordinária e limitada pela lei e outra absoluta, que pode agir *contra legem*. Conclui que a divergência só pode existir para quem está limitado a uma lei superior e esse não é o caso de Deus.

Outro franciscano é Guilherme Ockham⁴⁷, a intuição é a forma originária de conhecimento, que permite ao espírito apreender as coisas que o Universo apresenta. A lei natural é divina, porque fundada na vontade de Deus, que até poderia alterar a obrigação de Ser amado. Todo o direito é o produto de uma *potestas* e não de uma “*autorictas*”.⁴⁸

Quando a secularização do poder político se torna nítida, encontra reflexos em Marsílio de Pádua profundamente ceticista e que afirma que ninguém pode apresentar uma prova concludente da beatitude extraterrena. A autenticidade da religião só depende das Escrituras. “A conceção da política é, em Marsílio de Pádua, de carácter naturalista e anuncia a de Maquiavel. O fim da comunidade política é a tranquilidade, que assegura ao homem um bom viver, isto é, bem-estar temporal. O momento contratual na génese da sociedade política é acentuado, considerando como tal, a *civitas* ou o *regnum*.”⁴⁹ Na conceção voluntarista a lei é mandato de Deus ou de instância humana dotada de autoridade. O poder deriva

Escólios em ambas as Lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos Nominalistas, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1965.

⁴⁷ OCKHAM, Guilherme, *Brevilóquio sobre o Principado Tirano*, Trad. Luís Boni, Petrópolis, 1988; *Sobre el Gobierno tiránico del Papa*, trad. Pedro Rodríguez Santidrian, Madrid, Tecnos, 1992; ALFIÉRI. P., *Guillaume Ockham, Le singulier*, Paris, 1989; ANDRES, Teodoro, *El Nominalismo de Guillermo Ockham como Filosofia de language*, Madrid, 1969.

⁴⁸ BERTELLONI, Francisco, Hipótesis de conflicto y causas necessitatis: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Guillermo de Ockham, *Veritas*, “Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS”, Porto Alegre, vol. 45, n.º 3, Setembro 2000, págs. 404-410.

⁴⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA, *El Defensor de la Paz*, est. preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1981; ver TRUYOL Y SERRA, Antonio, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, trad. portuguesa, I, Lisboa, s. d.

imediatamente do povo, que dita as leis (legisla), e o pode delegar numa ou em várias pessoas, mas sem que o povo perca a sua qualidade de legislador ordinário. Ao legislador cabe escolher o governo, em sentido amplo, cujo modo pode variar e que depende sempre do povo. Submete a Igreja ao poder temporal, isto é, está submetida ao legislador humano. Foi o primeiro teórico do Estado laico, tipicamente nominalista como os seus antecessores, em alguma medida precursor medieval do contratualismo.

Quanto a Álvaro Pais, Bispo de Silves, encarregado de contradizer as teses franciscanas, acusados de hereges, é um típico hierocráta, com atributos conciliatórios entre Sto. Agostinho e S. Tomás.⁵⁰

Afirma que os Reis não são proprietários dos seus Reinos, antes os devem cuidar, defender e conservar; os maus Reis terão de se submeter ao julgamento dos seus súbditos.

Em sequência deveria ser encarada a Escolástica Peninsular. Como reação à Reforma, os países católicos vão reagir, a partir do Renascimento, com a Contra-Reforma, repondo as conceções teocêntricas do Estado contra as perspetivas cesaristas da política, adotadas pelos protestantes. Itália, Espanha e Portugal têm os seus ilustres teóricos nesta matéria, onde se destaca mesmo a criação de uma Escola Peninsular do Direito Natural, extremamente rica e influente. Muito embora preconizem, elas mesmas, uma certa visão do Estado, marcadamente escolástica e com contributos importantes de consensualismo, pela relevância do tema para o nosso país, decidimos não seguir aqui a evolução cronológica, mas abrir, em ponto especial deste capítulo, meditação acerca

⁵⁰ PAIS, Álvaro, *Espelho dos Reis*, Lisboa, 1955-1963, 2 Vols., estabelecimento do texto e trad. de Miguel Pinto de Meneses, ed. Centro de estudos de Psicologia e História da Filosofia, anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; SILVA, Lúcio Craveiro da, *O Agostinianismo Político no "Speculum Regum" de Álvaro Pais*, Braga, 1964, COSTA, António d. de Sousa, estudos sobre Álvaro Pais, Lisboa 1966.

das mesmas. O problema será, então, visto oportunamente, Em sequência, a questão tal como foi encarada pelos juristas da Restauração e os que anteciparam 1820, em idênticos termos. Se o tema é Portugal, sendo importante uma retrospectiva pela cultura e pensamento europeu faz todo o sentido tratar o Estado em Portugal, partindo dos pressupostos europeus conhecidos no que toca ao conceito.

O Estado Moderno nada tem que ver com o Estado Medieval, sendo normalmente designados por Reino e Coroa o conjunto de atributos inerentes a uma ideia de Estado; verdadeiramente, na Idade Média, estado era muito mais uma entidade identificadora de grupos sociais, económicos ou com conotações semelhantes, numa frequente tripartição, entre outras, daqueles que “rezam lutam e trabalham”. Por vezes, era usado para referir um estatuto jurídico de uma comunidade, fosse mera associação, coletividade ou cidade.⁵¹

Aceitamos, por muito simples e abarcando tudo o que nesta alínea se pretende conseguir, uma classificação proposta por François Chatelet,⁵² que numa abordagem esquematizada faz uma divisão da qual reteremos apenas os aspetos que cronologicamente estão no âmbito da presente apresentação. As alterações que serão introduzidas ligam-se a autores que não referem e nos parecem importantes para a temática.

3. 2. 2. O PRÍNCIPE-ESTADO OU O JUSRACIONALISMO NAS SUAS VÁRIAS FACETAS

Está provado que nos séculos XVI e XVII persistem

⁵¹ LAGARDE, Georges de, *L'Organisation Corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, III, “La Structure Politique et Sociale de l'Europe au XIVe Siècle”, Louvain, 1939, *La Naissance de l'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*, 1-4, Louvain-Paris, 1962.

⁵² CHATELET, François, DHUAMEL, Olivier e PISIER-KOUCNHER, Évelyne, *História das Ideias Políticas*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1985.

inúmeros hábitos medievais. A Idade Média foi progressivamente preparando o Renascimento. Todas as crises que enformaram o Renascimento, a Reforma, o Iluminismo e as grandes revoluções do século XIX patenteiam-se como fases de crescimento, em que a figura do Príncipe soberano, a ideia de fundamento da soberania, como Razão de Estado, por recurso ao direito natural e às teorias do contrato ou, ao Estado em conflito são as mais emblemáticas.

Nos séculos XVI e XVII, o magistério de Locke e a escola Racionalista de Direito Natural, com Grócio, Puffendorf, Thomasius, Wolff, Barbeyrac, De Vattel, Burlamaqui, Filangieri, De Felice, à sua frente contêm prefigurações históricas, mais ou menos diretas, mais ou menos imediatas do que hoje chamaremos “Estado de Direito”, nos termos que serão tratados na próxima alínea. Devem-se aos últimos anos do século XVII as tendências para sair, quer na vida política, quer na vida espiritual, da rígida órbita fechada pelo regime católico-absolutista dominante em muitos pontos do Velho Continente.

Se a Escola jus racionalista pretendia determinar qual o Direito Natural, uma outra corrente, participante também dos mesmos preconceitos racionalistas, debruçando-se preferentemente sobre o direito positivo, em especial o romano, concretizado no Corpo de Direito Civil. Já no século XVI os humanistas o tinham estudado, sob o prisma histórico-crítico, tentando determinar o direito clássico através da eliminação das aquisições bárbaras posteriores. Porém, no século XVII, se em certos locais no Norte da Europa o seu pensamento sobreviverá, projetando-se a Escola Seiscentista no alvor das Luzes, na Alemanha desenvolvera-se uma corrente que também se lançou sobre o direito romano de forma crítica.

Reciprocamente, apoiando os escritores “juristas” e neles se apoiando, surgem os políticos, com Maquiavel, Hobbes, Locke, Bossuet, Filmer, Richelieu, Montesquieu, Rousseau...

E, vai ser nesta interpenetração entre direito e política, que o Estado Moderno se irá configurando, mau grado correntes diversas e opiniões distintas, necessariamente subjacentes e imprescindíveis no conhecimento para este trabalho.

Em sequência, os movimentos revolucionários que ocorrem na Europa e na América do Norte a partir de fins do século XVII, encarregaram-se de colocar em prática as ideias, adaptando-as aos diferentes contextos e às diversas realidades-conceitos e valores políticos delineados essencialmente pelas ideias iluministas.

Reparando que no ordenamento jurídico nem tudo estava já em condições de ser aplicado, os juristas preocuparam-se em determinar qual o direito romano suscetível de uso atual. Indo mais longe, procederam à ligação intelectual desse facto, com o racionalismo e o direito natural, ao retirarem a conclusão de que se alguma parte do Direito romano ainda era aplicável, presumivelmente essa estaria em conformidade com a razão e, dessa forma, com o Direito Natural.

Consequentemente podemos dizer que há três grandes zonas de intervenção em que a reflexão deve ser colocada, quais sejam a natureza e os princípios do poder no espaço jurídico-político moderno, a compreensão das duas figuras emblemáticas do Estado Moderno – Estado do Direito e Estado de Direito e, finalmente, a crise que anda, necessariamente, associada a estas três situações, e que as pretendem questionar e aos seus ensinamentos.⁵³

Personagem com contornos algo míticos, advogado protestante holandês dos princípios do século XVII, Hugo Grócio⁵⁴ procura os fundamentos do Estado numa perspetiva

⁵³ GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios filosóficos do Direito Político Moderno*, trad. Irene Paternot, S. Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁵⁴ GROTIUS, Hugues, *Le Droit de la Guerre et de la Paix, nouvelle traduction par M. P. Pradiér-Fódère*, I, II, III, Paris, 1867; a sua bibliografia é extensíssima. Por todos ver, uma bibliografia muito completa e multilíngue publicada por Peter Heggenmacher, *Grotius et la Doctrine de la Guerre Juste*, Institute Universitaire de

moralista, definindo os critérios do Estado justo. A sociedade civil funda-se numa obrigação contratual, que sendo base de todo o direito privado, também é do direito público. Esta obrigação contratual surge de um duplo contrato: primeiro, uma união entre associados e depois a sujeição a um poder convencionado.

Perfeita união de homens livres, pelo meio do qual deve realizar-se o que chama de lei da natureza, o Estado, sociedade pacífica e regrada estabelece-se mediante decisão voluntária dos homens. Não há sobre eles nenhuma autoridade inicial, que só se adquire em virtude do contrato, pelo qual os cidadãos se submetem à autoridade. Isto significa que aqui se verifica um voluntarismo acompanhado de um individualismo inovador,⁵⁵ porque a maioria dos autores precedentes, consideravam a sociedade como existente por ela própria. O Estado, sociedade humana de base contratual, concentra em si todas as relações do direito público e do poder político. Consequentemente conserva-se e mantém-se, independentemente da alteração do somatório dos seus membros. A identidade do Estado e a perpetuidade dos seus direitos e obrigações fundam-se na Razão, que consiste nos direitos e obrigações do mesmo povo. O Rei, que detém esta obrigação contratual, transmite-a aos seus sucessores, de tal modo que Estado e Príncipe não se identificam; o que se identifica é o Estado e a sociedade.

No que respeita à soberania, considera-a como um bem em que o soberano se apropria como proprietário.

O contrato social que preconiza vai configurara-se como uma das matrizes do direito público moderno, um contrato entre o soberano e o seu povo, com foros de sinalagmático, mesmo em tempos de monarquia absoluta, onde as limitações

Hautes Études Internationales de Genebra, PUF, 1983, págs. 645-672.

⁵⁵ PRÉLOT, Marcel, LESCUYER, Georges, *Histoire des Idées Politiques*, 12ª. Ed., Paris. Delos, 1994, consideram Grócio e Hobbes dois autores do absolutismo individualista, em oposição ao absolutismo anti-individualista, sob qualquer das suas formas de manifestação, sempre confundindo Príncipe e Estado.

decorrem das designadas leis fundamentais. A distinção entre estado de natureza, com os cambiantes que lhe seja dado, e o estado social ou político da sociedade civil, são as pedras angulares de todas as correntes que, depois de Grócio, se irão perfilhar.

Só com Maquiavel e toda a polémica que em seu redor surge, tradicionalmente sendo-lhe atribuída a paternidade histórica do Estado Moderno,⁵⁶ a transcendência divina cede lugar à compreensão desta entidade com contornos laicos, afastados da tutela divinatória e enquadrados no plano da compreensão humana das causas e efeitos.⁵⁷ O florentino, experiente em matérias políticas, opõe-lhe uma busca “realista”, que leva em conta as situações em que os homens vivem em casos limite, quando o medo ou a morte falam mais alto que as razões da consciência, na ideia pré-moderna de lei natural.

Maquiavel foi o primeiro responsável pela quebra do nó górdio que entrelaçava a visão do Estado, com foros de

⁵⁶ Também neste ponto, que pensávamos aparentemente pacífico antes de ter iniciado a investigação, não existe concordância. LALINDE ABADIÁ, Jesus, “Depuração Histórica de Concerto de Estado”, *El Estado Español en su Dimensión Histórica*, Málaga, 1984, pág. 35, afirma: “O Estado é, em Maquiavel um domínio, isto é, uma das diversas possessões ou unidades possessórias do Príncipe (...) o que lhe interessa são as relações dos distintos domínios ou possessões de um Príncipe entre si, que constitui uma *regio* dentro de um conjunto mais amplo de todas as formas políticas, que é o que pode constituir um Império, por exemplo.” Quanto a PRÉLOT, Marcel, LESCUYER, págs. 162-163, dizem que “O Objeto central dos estudos de Maquiavel é o Estado. Ele é o criador do termo. Foi ele que nas primeiras linhas do *Príncipe*”, empregou o termo Estado em sentido moderno, com o significado que revestirá em todas as línguas da Europa (...). Contudo, se Maquiavel é o inventor do Estado, porque lhe descobriu o nome, a coisa permanece rodeada para ele de uma certa bruma. Dominado pelo aspeto concreto dos fenómenos, a noção de estado não se tinha ainda destacado da realidade dos homens que a constituem.” Como consequência, incluem-no num absolutismo primitivo, de contornos ainda relativamente mal definidos. Cfr. MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, II, págs. 48-49, nota 1390.

⁵⁷ Resulta evidente que entre a Patrística, os franciscanos e o tomismo, uma plêiade de autores refletiram sobre o Estado. Dando como pressupostas os anteriores considerandos, remetemos para os locais já mencionados.

transcendência divina, a que se seguiu todo um núcleo de pensadores que elevam a Razão de Estado, seja por forma católica^{58 59} ou protestante.

O seu *Príncipe* é a teoria da monarquia despótica e absoluta, do governo de um só, sem limites, por ser o único adequado às fases de decomposição ou de decadência dos povos. *Os Discursos* apresentam uma teoria de governo popular, que corresponde a um processo normal de convivência ética e cívica. A predileção é para o regime popular, encarnado na Roma republicana, e esta predileção reflete um sincero amor à liberdade. A atitude de Maquiavel tem que ver com o seu país e com o seu tempo, em que abundavam tiranos “feudalizantes”, a que a *signoria* teve de se opor. Teve como antecedente Marsílio de Pádua.

De índole naturalista, a política de Maquiavel é, metodologicamente, uma política histórica, isto é, vai buscar os seus princípios à experiência coletiva, antiga e moderna, e concentra a sua atuação no significado pragmático dos factos. A política é autónoma da ética, porque a primeira tem que ver com a conservação e o incremento do poder entre os Estados ou num Estado e a ética fica relevada para a esfera privada da vida humana. O príncipe é pessoa pública antes de ser privada.

⁵⁸ A propósito deste movimento em Portugal e suas sequelas em períodos posteriores, é imprescindível a consulta de ALBUQUERQUE, Martim, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa, Ensaio de História das Ideias Políticas*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto Histórico Infante D. Henrique, Lisboa, 1974, onde é dada uma panóplia de informações fundamentais acerca da influência do chamado maquiavelismo em Portugal, bem como dos autores portugueses que se dizem dele feudatários ou que o rejeitam liminarmente. O carácter essencial desta obra será melhor traduzido no ponto em que se tratar do pensamento português pós-Medievo, no que concerne à temática da liberdade do indivíduo e da comunidade. A bibliografia mencionada é de consulta obrigatória para um cabal entendimento do pensador.

⁵⁹ MOUNIN, Georges, *Maquiavel*, Lisboa, Edições 70, Biblioteca Básica de Filosofia, págs. 32-33. Já se lhe atribuiu ser o grande encorajador da libertação dos povos contra os grandes, um “republicano” acalorado na defesa dos seus ideais e já se disse precisamente o contrário, definindo o secretário florentino como o verdadeiro fundador da ciência do estado Moderno.

Pode quase dizer-se que aconselha a hipocrisia nas relações entre o príncipe e os seus súbditos. A autonomia política do *Príncipe* em face da ética só aparece mesclada nos seus *Discursos*, pois nem o fim que, numa república justifica os meios, não é, em primeiro lugar, coisa do monarca, mas de toda a comunidade.

Antropologicamente tem um fundo pessimista, os homens são egoístas por natureza, e só são ordeiros se a necessidade os obrigar. Prenuncia Hobbes ao afirmar que a sobrevivência dos homens exige que ponham freio ao seu egocentrismo, o que faz com que a moralidade venha a ser extrínseca ao homem, algo que em última análise deriva dos Estado e do seu sistema de repressão. A religião é um facto social. É um *intrumentum Regni*. Não pensa outra organização política para além da ideia de “serviço público”, nunca de acordo com a figura hipotética do seu dever-ser, mas na realidade concreta das coisas. O mesmo raciocínio se aplica à circunstância de uma política baseada no teologismo, não partilhando da idealidade do poder do Estado. Parece, então, curial, considera que o seu *Príncipe* é um espelho de príncipes, com a conotação que na altura se dava ao termo.

Não restam dúvidas acerca das suas afirmações no que concerne à predominância do Estado em Maquiavel; uma coisa é, porém, certa: ele distingue entre monarquia de um lado e república, do outro.⁶⁰ Há prioridade dos interesses do Estado face aos do *Príncipe*, prevalência da lei Fundamental (sob diversa designação) face aos régios apetites; para-deificação do

⁶⁰ Configura-se extremamente difícil, ainda hoje, tratar de Maquiavel e compreender a substância do seu pensamento. Para além do já cit., trabalho de Martim de Albuquerque, importa referir algumas considerações que sobre eles foram feitas por autores portugueses contemporâneos. Destacam-se, neste domínio, as reflexões de CUNHA, Joaquim da Silva e, *História Breve das Ideias Políticas, Das Origens à Revolução Francesa*, Porto, Lello & Irmão, 1981, pág. 162, que reflete o pensamento de Maquiavel acerca do Estado: “Todos os Estados, todas as soberanias que têm ou tiveram autoridade sobre os homens, foram e são repúblicas ou principados”.

Estado, perante o qual o *Príncipe* nada mais pode fazer senão tender à identificação...

Ao descrever a ação política, na qual o uso calculado da força e da astúcia determina a estratégia da ordem de Estado e determina o seu êxito, ele pretende demonstrar que o poder do Estado não é apenas expressão da potência e do oportunismo; o poder deve ser canalizado e controlado.

Para este pensador, o Estado é o criador do Direito da comunidade civil; o poder político é um poder normativo, delineando-se o Estado como um fenómeno jurídico.⁶¹ A obra política de Maquiavel, compreendida numa perspetiva filosófica, implica a rutura com as conceções idealistas do pensamento político antigo, renunciando a fragmentação do universalismo ligado ao ecumenismo unitário da *Respublica Christiana*. Torna-se evidente o reconhecimento das raízes seculares, históricas e antropológicas do poder, preconizando o seu realismo a configuração do humanismo jurídico-político: ao homem cumpre construir o seu destino e a política de Estado.

Fica para a evidência que esta visão de Maquiavel decaiu radicalmente nos séculos XVI-XVIII, em que os combates encetados contra os poderes imensos da monarquia, que parecem pictoricamente representados pelo maquiavelismo, que atribui ao Príncipe e apenas a ele, uma auto-divinização, colocando-o acima da lei, o Estado será aquilo que o Príncipe quiser.⁶²

Para Erasmo, qualificado como um pensador do humanismo político cristão, parece não haver distinção entre moral pública e privada (ao contrário de Maquiavel que considerava a moral como razão de Estado), há uma moral

⁶¹ Maquiavel hesita na teorização das estruturas jurídicas do poder estatal e nem sequer fala em soberania do Estado, embora a reconhecesse como *summa potestas*.

⁶² MAQUIAVELO, Nicolás, *Escritos Políticos breves*, Estudio preliminar, traducción y notas de Maria Teresa Navarro Salazar, Madrid, Tecnos, 1991, fundamentalmente págs. 139-168.

universal que a todos obriga perante Cristo. Os tiranos devem ser afastados, mas opõe-se à resistência ativa em caso de abuso de poder. Thomas More - Sir, Santo -, foi magistrado e chanceler de Henrique VIII, por este mandado decapitar, mais tarde canonizado pela Igreja e amigo pessoal de Erasmo, com quem participou na polémica contra Lutero. A sua personalidade possuía elevação moral, aliada a forte espiritualismo cristão, o que o faz incluir na mesma categoria do antecedente. O seu hedonismo cristão (busca de prazer) ecoa na sua *Utopia*⁶³ e as cartas escritas na prisão a serenidade da sua consciência. A ilha da “Utopia” e a sua constituição política definem o carácter de Thomas More. Trata-se de um diálogo com um português culto, Rafael Hythodeus, suposto companheiro da América de Vespúcio nas suas viagens, que teria topado com a “Ilha da Utopia” (em parte alguma). Levanta-se a questão do poder político e da sabedoria (como em Platão e nos estoicos), isto é, se o filósofo deve orientar o rei. Manifesta uma atitude cética porque nos Conselhos Régios não há lugar a uma filosofia de escola, há outra espécie de filosofia mais civil, que pode inspirar reformas mais benéficas. Por isso deve tentar-se o que o que não é bom, ao menos seja o menor mau possível. Aplica na sua filosofia uma crítica social em grande estilo, repudiando frontalmente a desigualdade. Em contraste, reina na *Utopia* a comunidade de bens, havendo um dever de trabalho para todos, que permite reduzir a duração de trabalho para todos, permitindo cultivar o espírito e a vida familiar. Tem paralelos com Platão, que denota diferenças no plano familiar e na apreciação positiva de trabalho manual; só a aristocracia que deve governar não trabalha. Não há dinheiro na *Utopia*. Também se inspira nos princípios da Patrística (maior conveniência do bem comum no regime de bens).⁶⁴

⁶³ MORE, Thomas, *A Utopia*, trad. de José Marinho, notas e pref. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed. 1996.

⁶⁴ Outro autor que se insere nesta linha é La Boétie, um radical deste período, muito prezado pelos calvinistas, que escreveu um Discurso sobre a servidão Humana, de

Recortando apenas e tão só o que à teoria do Estado pode interessar nesta área, diremos que Lutero (1483-1546) se formou na tradição ockhamista do nominalismo, distinguindo Natureza e Graça, Razão e Revelação, Filosofia e Teologia. O seu pensamento foi essencialmente teológico, baseado na Sagrada escritura, com repúdio de toda e qualquer especulação escolástica.

Contrariamente a Erasmo e a Thomas More, que foram humanistas cristãos anteriores à Reforma e costumam – mal – ser a ela associados, como seus percursores,⁶⁵ o pensamento luterano manifesta-se na famosa doutrina dos “dois reinos”, ou dos “sábios *regimens*”, que concentra o núcleo do seu pensamento dualista nos planos jurídico e político. O reino espiritual da existência humana é a ordem da Salvação pela fé em Cristo, em que o homem está em relação direta com Deus – a sua ordem é a da liberdade; o reino natural é a ordem temporal da carne e do pecado, no qual coexiste com os outros homens – a sua ordem é a da força e da coação para conseguir um comportamento conforme às exigências da vida social. Sendo ambos os reinos queridos por Deus, também o é o poder político instituído para reprimir a maldade humana e para a manter dentro dos limites do tolerável, e é exercido pelos Príncipes, cidades e magistrados. O Príncipe é a ponte que une o Cristianismo ao mundo da política, na ausência de poder espiritual. O Príncipe e os magistrados são instituições de direito divino e não são suscetíveis de resistência. O Estado é um poder de repressão.

Antropologicamente é pessimista e a sua política

cerca de 1549, sobre o qual não temos quaisquer indicações diretas. Remete-se, nestes termos, para a bibliografia geral.

⁶⁵ Depois da Reforma “os cristãos” passam a ser designados como aqueles que se não separaram da Igreja Católica Apostólica Romana, por oposição aos “protestantes”, saídos dessa mesma Reforma. As críticas maiores que se colocaram a Erasmo e a More foram, essencialmente, desenvolvidas no seio da Igreja de Roma e é abusivo querê-los identificar com o pensamento reformador.

autoritária, mas ao retomar a célebre frase de Cristo, “O meu Reino não é deste mundo”, deixa o campo livre para a onipotência do Estado no mundo terreno; confere-lhe mesmo o monopólio da decisão e da repressão.⁶⁶

Calvino, também protestante, francês, edifica a sua Igreja de baixo para cima, a partir das comunidades particulares de fiéis. É extremamente ativo e a sua doutrina como ele; submete estreitamente o temporal ao espiritual; o Estado está submetido à Igreja.

Enquanto Lutero era um panfletário feroso, com temperamento de publicista ou “de jornalista”, Calvino era um jurista de formação.

Concorda basicamente com Lutero, mas sublinha o carácter que devem desempenhar as consciências piedosas no estabelecimento da moralidade pública: reformador de Genebra, quis fazer desta cidade uma Cidade-Igreja, que não sendo uma teocracia, visava o triunfo nas instituições civis da Fé.

Uma breve referência aos monarcómanos. Teodoro de Bèze, sucessor de Calvino, referindo-se aos magistrados, afirmou serem eles os que retiram do consentimento dos cidadãos a circunstância de serem ordenados protetores da paz e da tranquilidade pública. Foi ele o grande mentor da ideia dos magistrados intermédios, que entendia terem sempre de existir numa religião reformada e deverem ser responsabilizados pelos seus atos. Os monarcómanos proclamam um direito de resistência aos tiranos, que pode mesmo chegar ao regicídio, negando o poder pessoal, único e definitivo, o poder monárquico, em definitivo. Daí terem sido designados com este nome, tendo a sua Escola dois ramos: um protestante e um católico. Para além de Hotman deve destacar-se a *Vindiciae*

⁶⁶ Por isso já em pleno século XIX a política da Santa Aliança, em que a Áustria e a Prússia exercem, conjuntamente com a Rússia, a tentativa de hegemonização do continente europeu, é uma política assumidamente luterana, tendo em vista o reforço da autoridade régia em toda a sua plenitude.

contra Tyrannos,⁶⁷ que retoma algumas das ideias anteriores, com uma curiosa noção de povo que deve exercer a soberania: a ideia de povo aristocrata, composto pelos magistrados inferiores ao Rei, em que o povo depositou por delegação o império de fazer as leis.

O último dos monarcómanos foi Althusius.⁶⁸ Muito embora assim seja considerado, é um moderado nesta linha, um tanto pedantesco, como alguém já o classificou, vem dele uma linha de bifurcação do pensamento no âmbito da História das Ideias Políticas. Uma delas é a do Estado federal, que parte da Escola calvinista dos monarcómanos; a outra é a Escola do Estado unitário soberano, que acaba por ir, paradoxalmente às suas ideias, desaguar no absolutismo. Por isso, defendem Prélôt e Lescuyer,⁶⁹ Bodin só pode ser bem compreendido se o seu estudo for posterior a Althusius.

Contrapõe ao modelo do Estado monárquico, absolutista e centralizador, funcionando de cima para baixo que teve Bodin como fundamento, um modelo distinto, que faz da política “uma ciência omnicomprensiva da sociedade, que inclui o estudo de todas as associações humanas e não apenas da mais alta, a república”,⁷⁰ e segundo a qual “a sociedade, comunicação mútua de coisas, serviços e direito, se constituem de cima para baixo, por sucessivos atos de consenso, como uma pirâmide de agrupamentos ou co associações, com os seus ordenamentos próprios, distinguindo-se entre si as simples e privadas das mistas ou públicas”.⁷¹

O Estado seria um Estado federado, sob o aspeto de uma federação de grupos políticos (que no filósofo não são outros

⁶⁷ BRUTUS, Etienne Junius, *Vindiciae contra Tyrannos*, trad, francesa de 1581, int. notes e index par A . Jouanna, J. Périan, M. Soulié, Librairie Droz, Gêneve, 1979.

⁶⁸ ALTHUSIUS, João, *La Política metodicamente concebida e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*, trad. do latim, int. e notas de Primitivo Mariño, apresentação de A . Truyol y Serra, Madrid, CEC, 1990.

⁶⁹ PRÉLÔT, Marcel e LESCUYER, Georges, cit., pág. 210.

⁷⁰ ALTHUSIUS, pág. XII.

⁷¹ Idem, *ibidem*, pág. XII.

“Estados”, mas antes cidades ou províncias), encarados como tais e não como constituídos por indivíduos. O poder político é moderado e limitado e está submetido à lei. Por outro lado, a soberania em Althusio pertence ao povo, reconhecendo o direito de resistência ao tirano e regulando-o institucionalmente, em contraste com Bodin.

Advoga uma soberania limitada, transferindo-a do soberano para a comunidade, porque há um direito do Reino; cada reino tem direito a majestade.⁷² Daí a crítica a todos que não estejam submetidos a esse direito, porque fazer livre a lei civil será despojá-la dos vínculos da escolástica. A soberania popular é inalienável: “diz-se universal, preeminente, primeira e suprema, não porque esteja desligada da lei, ou poder absoluto, mas respeito do poder subordinado, particular, especial, que depende, brota e flui daquele, volve a seu tempo ao mesmo e está ligado a certos lugares”.⁷³

A comunidade política, enquanto sociedade de vida é, em parte, privada e necessária, espontânea e em parte pública como co associação universal. Em sentido amplo, Reino, ou república, polícia ou império, povo, unido num só corpo, pelo consentimento de muitas co associações simbióticas.⁷⁴

Parece, assim, legítimo, aproximar Althusio mais do pensamento inglês. De facto, e seguindo a perspetiva enunciada na apresentação à obra de Althusio por Truyol y Serra, “não parece aventura afirmar que com o seu sentido de diversidade histórico-cultural, com a coordenação do poder civil e escolástico do seu tempo, frente à sua taxativa separação entre luteranismo e regalismo nas monarquias católicas, assim como a sua admissão a um direito de resistência de um poder que emana do povo, se degenera – que compartilha com os seus compatriotas monarcómanos e com a tradição escolástica na

⁷² Idem, *ibidem*, XI, págs. 133 e ss.

⁷³ Idem, *ibidem*, IX.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, IX, 3, pág. 116.

questão da tirania -, o pensamento de Althusio, nesta etapa histórica, estava sem dúvida mais próximo do pensamento inglês, a que se antecipa em alguns aspetos, que do europeu continental (...)"⁷⁵.

Por outro lado, há autores que tentam fazer uma aproximação-distinção entre Althusio e Rousseau.⁷⁶ Afirmando a existência de uma preparação do pensamento roussiano em Althusius e uma correlativa distanciação, Robert Derathé, encontra três casos de similitude, entre o *Contrato Social* e a *Política*: a ideia de soberania popular, muito nítida e claramente demonstrada; a ideia do exercício direto da soberania por parte do povo, sendo qualquer outro regime tirânico; a ideia do governo como mandatário do povo. Ao contrário, os dois pensadores concebem de forma diversa a ideia de comunidade, porque para o primeiro os indivíduos, concretamente considerados, não têm direitos. O Estado não é um contrato formado entre indivíduos mas entre corporações. Há, portanto, um antagonismo entre os Estado corporativo de Althusio e o Estado popular de Rousseau.

Se Maquiavel não foi maquiavélico, porque nunca disse que os fins justificam os meios, a sua obra vai ter o destino do *Corpus Juris Civilis* nas mãos dos escolásticos: ser glosada e sobre glosada, agora no sentido da criação de uma doutrina do poder do teocentrismo, visando justificar a centralização e o concentracionismo do mesmo, bem como a construção do absolutismo político. Não estamos mandatados para defender o florentino, mas a simples constatação de os seus escritos terem sido proibidos pela Reforma, porque veiculando ideias satânicas, e pela Contra-Reforma, porque ímpios e dignos de incluídos no *Index*, resulta mais evidente que muitas palavras.

Em França, Bodin, a que nos iremos referir em seguida, não precisou de ser maquiavélico porque o efeito pretendido

⁷⁵ Idem, *ibidem*, pág. XIII.

⁷⁶ DERATHÉ, Robert, págs. 92 e ss.

pelo florentino já lá existia; em Portugal; D. João II era a prova de que os sussurros dos Gabinetes e a atuação dos monarcas estavam em ebulição.⁷⁷

Bodin é a ilustre personalidade que se segue. Brilhante humanista da Renascença, jurista, desde cedo se preocupou em compreender a evolução da sociedade e do Direito. Viveu num período conturbado, numa França marcada por guerras civis e religiosas, em que se propõe avançar com uma solução para o sangrento impasse. Não era aristotélico, não era maquiavélico, não era utopista, não era tomista, mas comungava de um pouco de cada uma dessas correntes.⁷⁸

Bodin, visto como o inventor do princípio chave do Estado Moderno, define a soberania como o poder supremo, absoluto e perpétuo de uma república, livre de leis. A majestade suprema do Estado não pode ser perturbada nem pelas pretensões pontifícias, nem pela duração no tempo, nem pelas leis, porque é ele mesmo o produtor das leis. A sua teoria da soberania, que passa por ter sido o primeiro a elaborar, teve predecessores, que devem procurar-se nos Gregos Antigos e, nomeadamente, em Aristóteles,⁷⁹ mas também por

⁷⁷ ALBUQUERQUE, Martim, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*, em que comenta a hipótese de trabalho ao nível do relacionamento entre o Príncipe Perfeito e Maquiavel. Como já se disse, Bodin nunca usou a expressão Estado e os autores portugueses, juristas da Restauração, “não gostavam” da expressão, de má memória já á época para a consciência portuguesa, preferindo o uso de República e de Reino. Contudo, usaram-na na aceção moderna com bastante frequência, durante o Renascimento.

⁷⁸ Está fora dos nossos projetos analisar o autor a não ser no que à questão de estado se refere diretamente. Posteriormente será tratado com maior detalhe no capítulo respetivo em relação à temática da liberdade. Por outro lado, a bibliografia que sobre ele existe é tão volumosa que seria impensável a sua consulta integral. Contentamo-nos em dizer que, para além de ter sido o autor dos Seis Livros da República, é habitualmente tido por um precursor do absolutismo, sendo a sua obra considerada como uma verdadeira meditação filosófica acerca do Direito da república. Conjuntamente com Maquiavel, antes dele, e com Hobbes, depois, lançarão a teoria fundacional do estado Moderno.

⁷⁹ ALBUQUERQUE, Martim de, *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de História das Ideias Políticas e de Direito público*, Paris, FCG, Centro Cultural de

Beaumanoir,⁸⁰ que entendia “os reis e os soberanos acima de todos”, ou na célebre máxima medieval *rex est imperator in suo regno*, que Baldo vulgarizou. Não deixava contudo de afirmar que o Príncipe deve viver segundo a sua lei, porque dela depende a sua *autorictas*.

Agora, a ideia de soberania traduz-se pela “união de um povo sob um senhorio soberano”, tal como a república “sem um poder soberano, que une todos os membros e partes da mesma e todas as famílias e colégios num corpo, já não é república”, na medida em que também “o navio não é senão madeira se não tiver a forma de barco, quando a quilha que sustenta os bordos, a proa, a popa e a coberta, são retiradas.”⁸¹ E, mais à frente, “a soberania dada a um Príncipe sob encargos e condições não é soberania nem potência absoluta”, enquanto “o ponto principal da majestade soberana e potência absoluta consiste principalmente em dar leis aos súbditos em geral sem o consentimento deles.”⁸²

Fazendo profissão de fé nos princípios meta jurídicos, que Bodin tanto prezava, é preciso pensar nessa ordem de ideias a república, que não tem nenhuma liberdade de ideias em relação a eles. Na república o soberano é o único soberano a bordo, mas só o é abaixo de Deus. Donde, ele estar submetido às regras de Direito Divino e de Direito natural, ao *jus gentium*, às *leges imperii*⁸³ que, oriundas do Direito consuetudinário, refletem a lei divina do mundo. Aquele que recebe de Deus a potência soberana é, também de Deus, “a

Paris, 1978; GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios filosóficos do Direito Político Moderno*, págs. 118 e ss.

⁸⁰ BEAUMNOIR, *Livres des Coustumes et des usages de Baeuvoisis*, § XXXIV, de finais do século XIII.

⁸¹ BODIN, *Os Seis livros da República*, múltiplas edições, I, II, págs. 12-13.

⁸² Idem, *ibidem*, I, VIII, págs. 128 e 142.

⁸³ Estas leis são as normalmente designadas por “Fundamentais do Reino”, formalizadas ou não em texto escrito. No caso português, por exemplo, seriam as leis que regulam a sucessão da Coroa portuguesa e à inalienabilidade do domínio real.

imagem na Terra”⁸⁴

A origem do poder real é, para Bodin, divina, devendo o monarca quadrar-se às exigências que lhe cumprem para cumprir o seu mandato; absolutismo moderado, portanto, apenas absoluto do ponto de vista interno. Nestes termos, encabeça a renovação, doutrinando secularmente a teoria do Estado absoluto.⁸⁵ O soberano só é limitado pela sua vontade, pois como dirá, mais tarde, Luís XIV, *L'État c'est moi*.

Como afirma José Adelino Maltez,⁸⁶ “a partir do absolutismo vai passar-se do Estado-objeto ao Estado-sujeito, quando a soberania emerge como um poder de natureza diferente dos poderes que lhe estão por baixo e como a fonte de onde derivam todos os outros poderes, num estilo hierarquicamente piramidal. Da mesma forma, o titular do poder supremo que, até então não passava de uma abstração e de uma instituição, transforma-se num soberano.”

⁸⁴ BODIN, *Os Seis livros da República*, I, X, págs. 211 e ss.

⁸⁵ Bodin distingue-se das teses dos monarcómanos (autores que, na linha do contratualismo individualista, afirmam que o Rei está submetido a limites de direito natural e que se o ultrapassa existe direito de resistência do povo), que fizeram alguma carreira nesta época, apesar de tudo, sobretudo como derivações protestantes do calvinismo e prolongamento do pensamento católico medieval. Nesta linha se podem inserir as *Confissões de Magdeburgo*, de 1550, com algum interesse em matérias de defesa de liberdade individual. O pensamento de Teodoro de Beza (1519-1605) é, também, relativamente importante para a matéria. Calvinista francês proclama o direito dos “Estados Gerais e dos magistrados inferiores resistirem ao tirano”. E igualmente a *Vindiciae Contra Tyrannos* (Basileia, 1579), cujo verdadeiro autor é desconhecido, mas pode ser atribuída a Júnio Bruto (pseudónimo), bem como a obra de George Buchanan (1506-82), escocês, que acentua o facto de o Rei estar submetido a uma assembleia legislativa, donde o seu papel ficar reduzido. Também dentre estes autores há a destacar o jesuíta João de Mariana (1536-1624) e o calvinista alemão João Althusio (cerca de 1557-1638). Em contraposição, a doutrina do direito divino dos Reis afirma que a sua legitimidade procede diretamente de Deus, como o poder eclesiástico. O Rei é o “vigário de Deus” e os súbditos devem-lhe obediência total. O Rei estabelece a lei e não está vinculado a ele; está sujeito à lei divina e à natureza, mas fica isento de qualquer controle jurídico ou político da instância humana. Mais tarde voltaremos a estes autores, bem como aos ilustres representantes da Escola do Direito Peninsular.

⁸⁶ MALTEZ, José Adelino, *Princípios de Ciência Política*, I, pág. 199.

Depois de Bodin a soberania emancipa-se do teocentrismo, transformando-se numa ideia “socialmente reconhecida”, como foros próprios na disciplina jurídica.

A soberania tem cinco atributos fundamentais: nomear os mais altos magistrados, atribuindo-lhes papel próprio; promulgar e revogar as leis; declarar a guerra e fazer a paz; ser última instância de recurso; ter o poder de vida ou de morte onde a lei não concede clemência.

Assim a soberania, enquanto poder de comando, poder absoluto e perpétuo, definindo a natureza da autoridade civil que Charles Loyseau,⁸⁷ herdeiro de Bodin poderá declarar “perfeita em todos os pontos”. Coloca a distinção entre “senhorio privado”, exercido pelos senhores das terras, dependendo da propriedade, e senhorio público ou soberania, ligado ao Estado e ao Rei no Estado monárquico. A soberania não tem nenhum superior temporal a quem a exerce.

A partir da teoria da soberania, todos os Estados passaram a ser Estados em potências, num concerto mais ou menos mediático da sociedade internacional.

É em finais do século XVI que se vai consolidar um movimento designado por “Razão de Estado”; os seus adeptos querem “ver” o Estado com autonomia, sem subserviência face à teologia, à ética e ao próprio Direito.

Foi Francisco Guicciardini,⁸⁸ segundo parece, quem usou

⁸⁷ LOYSEAU, Charles, *apud* MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, II, pág. 72. Estado e soberania, tomados em concreto, são sinónimos.

⁸⁸ Político e escritor florentino membro de uma grande família de Florença, fez uma carreira política movimentada Teve vários cargos políticos, e foi nomeadamente embaixador florentino em Espanha, junto ao Rei Fernando II de Aragão, “O Católico”, que ele julgou “mestre em simulações e enganoso”. Foi comissário da Armada Pontifícia em 1521-1522, na guerra da Lombardia, contra a França, uma “nação” onde nota que “se venera menos a majestade dos reis que se adora o nome de Deus”. Foi Lugar Tenente do Papa na guerra da Liga de Cambrai contra Carlos V. No decurso desta guerra recebeu uma carta de Maquiavel, de quem era amigo desde 1521, exortando-o: “libertai a Itália dos seus tormentos prolongados [...]”, o que vai no sentido do último capítulo do “Príncipe”. Mas a fortuna da guerra foi outra e terminou desastrosamente para Roma, cujo saque se fez em 1527 pelas

pela primeira vez o termo. Entendia que “a conservação do estado não pode levar-se a cabo seguindo os ditames da consciência, pois atendendo à sua origem todas, salvo as repúblicas fundadas sobre território próprio, se devem à violência (...)”; que sendo “verdade que os estados, como os homens, são morais, há uma diferença: os homens, pela sua matéria corruptível, e mesmo sem dar lugar a desordens, têm que morrer; os Estados, ao contrário, não perecem por defeito da sua matéria, pois esta se renova continuamente, antes por causa da má fortuna ou da má administração, isto é, por

tropas imperiais. O colapso e depois o retorno dos Médicis a Florença fizeram-se através de numerosas peripécias, a subida ao poder de Cosme de Médicis e a sua aliança com Carlos V, conduziram à sua saída de cena; de 1535 a 1540 consagrou-se à escrita da história. Se boa parte da sua obra é a teorização da sua experiência – os *Ricordi* (Recordações) – a sua *Storia d'Italia* (1537-1540), que lhe ocupa cinco anos de vida, repousa sobre um trabalho de arquivo importante. A história como narração, não é para ele, como para Maquiavel, separada de um ponto de vista político e de uma teorização. Assim, a sua análise do poder temporal dos Papas – liv. IV, cap. 12, de que retira, por exemplo, que eles “empregaram o terror das armas espirituais nos negócios temporais”, que não hesitaram em vender “as coisas sagradas” e que estiveram na origem das guerras “e incêndios suscitados em Itália”, porque eles procuraram privilégios para as suas famílias. A saúde de Florença e da própria Itália são uma das suas preocupações constantes. Montaigne, nos seus *Ensaíos*, II, 10, num desenvolvimento onde ele apresenta depois de Bodin, felicita-o pelas suas qualidades de “historiador diligente”, mas adita que em relação às almas e aos afetos que ele julga, entre tantos movimentos e conselhos, ele não relata um único à virtude, religião ou consciência. Portanto, Guicciardini propõe-se no seu “Diálogo sobre o Governo de Florença” de encontrar a “verdadeira natureza das coisas”, o que também era a vontade de Maquiavel. Se procura a verdade, julga que “é um grande erro falar em coisas do mundo indistintamente, absolutamente, e por assim dizer, segundo uma regra, porque todos comportam distinções e exceções” – *Ricordi*, 30. Insiste na importância do poder da “fortuna”, porque os “acidentes fortuitos dão origem a grandes movimentos que não está no poder dos homens prever e evitar” – *Ricordi*, 30. Este poder é muito grande nos assuntos militares e é “infinito” nos combates: uma ordem mal cumprida ou mal executada, ato fortuito e a vitória muda de campo – *Storia*, II, 9. Está, assim, longe de Maquiavel que acredita nas constantes nas situações históricas diferentes e na capacidade do político em cuidar da sua fortuna. Tem um programa político bem condensado: “Uma república, bem ordenada na nossa cidade (Florença), a Itália liberada de todos os bárbaros e o mundo liberado da tirania de celerados e de padres”. Um programa que representa em três tempos Leonardo Bruni, Maquiavel e Dante.

decisões imprudentes tomadas por quem governa (...)”. Por isso mesmo, “os Príncipes foram instituídos para benefício comum, sendo-lhes entregues as benesses para que as distribuíssem na conservação dos seus domínios e dos súbditos; daí que neles a avareza resulte mais detestável que num particular, pois acumulando mais que o devido, se apropriam do que, falando em propriedade, foi dado não enquanto donos mas enquanto executante e dispensador de benefícios”.⁸⁹

A maior parte dos autores posteriores a Bodin mostram-se favoráveis ao régio “jus divinismo”.

Zampini,⁹⁰ Político e conselheiro de Henrique III e de sua mãe, Catarina de Médicis, não conferia qualquer poder aos Estados Gerais se o Rei fosse vivo, existindo para auxiliar o monarca e não para lhe impor a sua vontade.

Savaron, autor que se posiciona ao nível do repúdio das posições ultramontanas, e humanista considerado no seu tempo, foi representante nos Estados Gerais de 1614, redigiu uma obra em que formulava a doutrina gálica do direito divino, em que se firmava a ideia do Rei como vigário de deus em questões temporais, em nada semelhante às concepções tomistas.⁹¹

Cardin le Bret, destacado personagem na Corte de francesa, conselheiro de Estado entre outros cargos políticos, teve por amos quatro monarcas e conheceu seis – de Henrique II a Luís XIV. Para a história ficou célebre a sua amizade com Richelieu, de quem se dizia ser porta-voz. Afirma a origem divina do poder, que pertence aos monarcas depois de Deus estabeleceu a existência de Reis sobre os homens, que não podem voltar a exercitá-lo. O Rei não é responsável perante ninguém a não ser perante Deus e o seu poder advém-lhe por

⁸⁹ GUICCIARDINI, F., *Recuerdos*, present. y trad. de Antonio Hermosa Andujar, Madrid, CEC, 1988, 48, pág. 61, 139, págs. 89-90, 172, pág. 101.

⁹⁰ SOULE, Claude, *Les États Généraux de France*, prefácio de P. C. Timbal, U. G. A. Heule, 1968, pág. 168.

⁹¹ SÉE, Henri, *Les Idées politique en France au XVIIIe Siècle*, Paris, 1920.

delegação direta. Exteriormente, o seu poder real é ilimitado e, mesmo internamente, o rei não tem de se submeter a ninguém. A existência de Leis Fundamentais, especialmente de origem consuetudinária, não sofre contestação, mas elas existem para o reforço do Estado, e não para proteção dos sujeitos. Presume-se que as leis do Príncipe são sempre justas, porque repousam sobre a Razão de Estado; ainda que as ordens pareçam injustas devem ser obedecidas porque emanam por bem do Estado.⁹²

Sobre a realeza afirmava perentoriamente que “é um supremo e perpétuo poder deferido a um só, que lhe dá o direito de comandar absolutamente”, sendo a soberania “para a realiza aquilo que a luz é para o sol e sua companheira inseparável”, sendo o Rei o único soberano do Reino, a quem compete legislar e alterar a legislação.

Foi João Botero o primeiro a definir a razão de Estado: “O que é a razão de Estado: Estado é um domínio firme sobre os povos e razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um domínio deste género. Na verdade, embora falando em absoluto, ela abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estreitamente respeito à conservação do que às outras, e das outras, mais à ampliação do que à fundação”.⁹³ Outros autores se lhe seguiram, mas certamente ele foi o mais emblemático. Em qualquer caso, a ideia que prevalece é sempre a mesma: o absolutismo tem por fim o bem comum do Reino e por meio a Razão de Estado.⁹⁴

A literatura de origem católica vai, posteriormente

⁹² COMPARATO, Victor I., Cardin le Bret: “*Royauté*” e “*Ordre*” nel pensiero di un Consigliere del Seicento. Florença, Olschki, 1969.

⁹³ BOTERO, João, *Da Razão de Estado*, (1589), ed. Luís dos Reis Torgal e Raffaella Longobardi Ralha, Coimbra, INIC, 1992, Liv. I, pág. 5.

⁹⁴ Acerca do absolutismo, enquanto regime político em que o detentor do poder ligado à sua pessoa concentra nas suas mãos todos os poderes e governa sem nenhum controle, serão dados maiores desenvolvimentos noutros pontos deste trabalho. O mesmo se diga para a sua versão filosófica, o despotismo esclarecido, com o conseqüente banimento de todas as formas de liberdade.

ponderar esta mesma ideia, esquematicamente optando entre duas alternativas de difícil opção: a boa e a má. Uma boa razão de Estado é a prosseguida pelos príncipes católicos, que mantêm fidelidade à Igreja católica Apostólica Romana; uma má razão de Estado tem tudo a ver com a Reforma protestante.^{95 96}

Basicamente, a razão de Estado católica defendia a supracitada distinção entre as duas razões de Estado.⁹⁷ Nas

⁹⁵ Depois de se ter convertido ao catolicismo, Justo Lipsius, conjuntamente com Pedro de Rivadeneyra, Frei João de Santa Maria, Francisco de Quevedo e Diego de Saavedra Fajardo, são os grandes teorizadores da razão de Estado católica. Dos portugueses destacam-se, neste domínio, CASTRO, Fernando Alvia de, *Verdadera Razon de Estado. Discurso político*, Lisboa, 1616; HOMEM, Pedro Barbosa, *Discurso de la juridica y verdadera razon de Estado, formados sobre la vida, y acciones del Rey D. Juan, el segundo de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Principe Perfecto. Contra Maquiavelo y Bodino y los demas politicos de nuestros tiempos, sus sequazes*, Coimbra, 1626; ARAÚJO, João Salgado, *Ley Regia de Portugal*, Lisboa, 1627, MELO, D. Francisco Manuel de, *Hospital de Letras, Apólogos Dialogais*. Dentre os juristas da Restauração, PARADA, Antonio Carvalho, *Arte de Reinara*, Lisboa, 1643-1644; MACEDO, António Sousa, *Armonia politica dos documentos divinos com as conveniências de Estado*, Haia, 1651 e *Lusitana Liberata ab Injusto Castellorum Dominio, o discursos politicos sobre algumas acciones de la vida del Em. Cardenal Duque Richelieu*, Paris, 1642; PRAZERES, Frei João dos, *Abecedário Real e Régia Instrução de Príncipes Lusitanos*, Lisboa, 1692, reedição de 1943; *Arte de Furtar*, 10^a Ed., Lisboa, 1937. Para períodos anteriores, outros se destacaram, que serão referidos em momento oportuno.

⁹⁶ A propósito da Reforma existem trabalhos meritórios. Sendo tema que não podemos desenvolver largamente, e de que apenas daremos referências sumárias noutro ponto, para além do essencial que ficou notado, sugere-se a leitura de COBBETT, Guilherme, *História da Reforma Protestante em Inglaterra e na Irlanda*, Lisboa, 1827; MENENDÉZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 2^a Ed., 7 tomos, 1928. Veja-se <http://www.academiamilitar.pt/proelium-n.o-2/a-interpretacao-juridica-dos-factos-e-da-lei.html>

⁹⁷ CLAVERO, Bartolomé, *Razon de Estado, Razon de Individuo, Razon de Historia*, Madrid, CEC, 1991. Este autor coloca uma série de interrogações muito pertinentes a propósito do tema: Que coisa podia fazer-se com a razão de estado que não podia realizar-se sem ela? Qual foi a utilidade desta ideia? Porque se lançou? (...), pág. 21; era a razão de Estado que justificava, pondo de parte o fracasso, a empresa da Invencível Armada? Faria falta a razão de estado para que a Noite de S. Bartolomeu resultasse, fora o êxito, iniciativa legítima e ação lícita para um direito e para uma

palavras do jesuíta Pedro de Ribadeneyra,⁹⁸ “(...) esta razão de estado não é só uma, mas duas: uma falsa e aparente, outra sólida e verdadeira; uma enganadora e diabólica, outra certa e divina, uma que do estado faz religião, outra que da religião faz Estado; uma ensinada pelos políticos e fundada numa prudência vã e em meios humanos e ruins, outra ensinada por Deus, que se apoia no mesmo Deus e nos meios que Ele, com a sua paternal providência aponta aos Príncipes e lhes dá força para usar bem deles, como Senhor de todos os Estados”.

Os autores portugueses, que escrevem frequentemente em castelhano, falam na existência de uma “política”, caracterizando-a de forma muito pouco elogiosa e comparando-a à má razão de Estado, com adjetivos pouco recomendáveis. Como quer que fosse, Razão era poder.

O direito de majestade era o direito das majestades; a razão de Estado era a razão dos Estados.

“No momento maquiavélico da fundação de um novo Estado, por aqueles tempos, não se pensava numa nova constituição”,⁹⁹ porque era cedo demais para isso. A religião e a justiça não eram entidades “criáveis”, mantendo como razão a sua força. Mesmo que, do ponto de vista político e substantivo, se entendesse “por conveniente” a revisão do ordenamento religioso e jurídico¹⁰⁰ de tradição histórica,

religião? Era esta mesma razão de Estado a que informava o manuseamento político do direito sucessório pelo rei Filipe? O seu comportamento com o Príncipe Carlos? A incorporação de Portugal? a queda na Flandres? Decidia-se e conduzia-se uma guerra em seu nome? (...), pág. 25.

⁹⁸ RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar sus Estados*, de 1597, com o significativo subtítulo de “Contra lo que Nicolás Maquiavelo y Politicos de este tiempo enseñam”, Introdução.

⁹⁹ POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975.

¹⁰⁰ A este respeito, vejam-se as conclusões do Concílio de Trento, bem como as inovações que irão sendo introduzidas às Ordenações por sucessivas Extravagantes, antes das Filipinas e posteriormente a esta pelo gigantesco processo de produção legislativa no tempo de D. João V e, sobretudo de D. José.

daquela cultura preceptiva de uma dupla autoridade. Espiritualmente, a majestade e o Império deveriam reduzir-se mas, temporalmente, tendiam à expansão. Daí a progressiva redução da subserviência do Estado á Igreja nos países católicos, enquanto para os protestantes era precisamente a para-identificação de que resultava a força.

Ilustres autores do despotismo esclarecido na tradição da razão de Estado católica são, também Richelieu,¹⁰¹ Luís XIV e o indefetível Bossuet.¹⁰² O primeiro, um autor que se pode classificar como empirista político, defende o vigor na atuação para a defesa do Estado, devendo ser a Razão a sua regra de conduta. Tendo sido um dos principais corifeus da razão de Estado, ela não é facilmente perceptível na sua obra, não sendo mesmo encarada de forma racional, mas mais como uma intuição dos grandes espíritos. O homem de Estado deve banir qualquer sentimento, ainda que bom, se for contrário ou prejudicial ao Estado.

Sendo um dos construtores do absolutismo, adotando as teses da monarquia de direito divino, era hostil às intervenções políticas dos Parlamentos e à própria intervenção dos Estados Gerais. Reportando-se a Portugal, em carta enviada ao Rei Filipe, dizia de forma eloquente: “Não se contente V. M. com ser rei de Portugal, de Aragão, de Valência, conde de Barcelona, sem que trabalhe e pense com conselho maduro e secreto para reduzir e secreto para reduzir estes reinos de que se compõe Espanha ao estilo e leis de Castela, para evitar que ocorra algum tumulto popular grande, e com esse pretexto meter a gente, e em ocasião de sossego geral e prevenção antecipada, como por nova conquista assentar e dispor”. Para obter tais resultados, discorre muito cristãmente: “ter por

¹⁰¹ SORIANO, Graciela, *La Praxis politica del Absolutismo en el Testamento politico de Richelieu*, Madrid, 1979; CLAVERO, Bartolomé, pág. 25.

¹⁰² BOSSUET, J. B., *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques le Brun, Genève, Librairie Droz, 1967.

primeiro negócio de todos, a antepor à defesa dos próprios estados e a todas as matérias de Estado juntas, a manutenção, conservação e aumento da religião católica”. Uma monarquia hispânica devia ter, como ponto de honra, a defesa da Monarquia católica.

Foi o próprio Rei Sol, Luís XIV, que não quis deixar de participar ativamente no debate. Absolutista acabado, compraz-se em afirmar, invocando o fundamento divino da autoridade que “aquele que deu Reis aos homens quis o seu respeito como chefes”, porque ao Rei pertence por força do direito divino e natural o comando. Apoiando-se racionalmente em Descartes e teologicamente em Bossuet, pregou toda a sua vida a onnipotência real.¹⁰³

Bossuet é um político, encarregue da educação do delfim de França, futuro Luís XV, que escreveu a sua obra num momento em que a glória das ciências, artes e literatura francesas se dirigiam, por completo, para a elevação do Rei. Trata-se de um exemplar de literatura de Príncipes, a sua principal obra, em que aconselha o seu pupilo acerca das medidas a tomar em questões de política do seu tempo, tornando-se uma das mais importantes obras da literatura política do seu tempo.

Fazendo uma rapidíssima retrospectiva sobre Bossuet, considerado como o ponto culminante do absolutismo por alguns autores,¹⁰⁴ destacamos quatro características emblemáticas na sua ideia de Estado, de novo confundida com autoridade real: é sagrada, sendo um atentado contra os seus comandos encarado como sacrilégio e pondo em prática as ideias do “jus divino” de Bodin, na sua plenitude; a autoridade régia é paternal e bondosa, à semelhança da divina; é absoluta, mas não arbitrária; está, finalmente, submetida à Razão. O

¹⁰³ BLUCHE, François, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986, LUÍS XIV, *Memórias sobre a Arte de Governar*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1976.

¹⁰⁴ PRÉLOT, Marcel e LESCUYER, Georges, pág. 238.

Estado é uma sociedade de homens unidos sob um mesmo governo e sob as mesmas leis. A autoridade nunca morre.

O povo ao constituir o Estado não cede a sua soberania, pela simples razão que jamais a possuiu, na medida em que o estado primitivo era um estado de anarquia.

O tema, vasto e com implicações óbvias durante todo o período Moderno, será necessariamente retomado, mas cumpre neste ponto deixar aqui já demarcada a sua importância, quer em termos gerais, que para o caso específico português.

Concomitantemente e num plano de análise diverso, também o jusracionalismo e o iluminismo estiveram subjacentes à alteração da “forma mentis” de ponderar o Estado,¹⁰⁵ que antecipam a projeção que o Estado irá adquirir perante as revoluções burguesas do século XIX, geradas no âmago dos acontecimentos revolucionários dos Estados Unidos e da França na centúria anterior.

Depois de Hobbes¹⁰⁶ tudo será diferente; antes dele,

¹⁰⁵ Autores como Hobbes, Locke, Puffendorf, Wolff, Vattel e tantos outros a referir oportunamente, estiveram na ponta da lança da devastação do sentimento e da mentalidade Cidade de Deus/Cidade dos Homens, característicos do pensamento medieval, conduzindo à elevação do espírito do homem e da sua inserção na realidade social em que passa a ter papel prioritário. A hermenêutica dessa realidade, mais não significa que a compreensão do Estado Moderno na ótica do jusracionalismo iluminado, prevista pela revolução jusnaturalista. É impensável fazer uma abordagem, ainda que sucinta do pensamento de todos estes autores a este respeito, mesmo porque está fora do âmbito deste trabalho. Optámos, por uma abreviada menção, quase em termos de pura definição do objeto em análise, na maioria dos casos, remetendo para a infindável bibliografia a este respeito. Diga-se, contudo, ser imprescindível frisar, desde já, a indelével importância do seu pensamento no que toca ao Estado, como correlato assumido do indivíduo e, logo, da liberdade.

¹⁰⁶ Filósofo inglês que teve uma vida particular bastante atribulada. Partidário da monarquia absoluta quando da Revolução inglesa, redigirá cerca de 1640 os seus *The Elements of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2008 e depois refugiado em França. O *De cive*, Indianapolis, 1991, mais tarde o *Leviathan (Leviatã)*, Lisboa, INCM, 2010. Uma parte das suas obras é consagrada às questões científicas. E a sua filosofia civil insere-se numa teoria filosófica que juntamente defende contra Descartes e a sua teoria das ideias inatas, que as palavras são uma simples convenção que nós colocamos na imagem das coisas. A ciência da sociedade civil

havia a dupla circunstância do Príncipe e do Povo; da “multidão do Reino” e da figura do “rex”. O absolutismo¹⁰⁷ vai defender a concepção da personalidade única do Estado, organicamente considerado. Na senda de Bertrand de Jouvenel,¹⁰⁸ “o aparelho de Estado é construído por e para o poder pessoal (...)”.

Hobbes manifesta um orgulho inusitado, afirmando que a filosofia política se iniciou com o seu *De Cive*; deve contudo deduzir-se da leitura das suas obras que ele foi, efetivamente, o inventor da problematização teórica da política. Sendo inglês, o seu pensamento está mais próximo do racionalismo francês que do empirismo inglês do século XVII, porque pensa que a força do poder reside, essencialmente, na arquitetura racional da legislação positiva que na prática da *Common law*.

A sociedade civil é um corpo de que o soberano é a alma. Foi ele quem aplicou o mecanicismo à sociedade civil, em que se dissocia “o jus” (a liberdade de fazer ou não fazer, o direito de natureza), que é liberdade, (a liberdade de cada um usar do seu poder para defender a sua vida), da *lex* (que determina, liga, obriga, isto é, a lei da natureza), que é razão”.¹⁰⁹

deve partir de uma ciência da natureza do homem que permite analisar as suas paixões e que encontra os seus fundamentos numa ciência dos corpos e da matéria, isto é, numa física que se apoia na metafísica. Retorna a Inglaterra em 1651, aceitando o regime de Cromwel, o que não lhe causará problemas com a Restauração e a chegada ao poder de Carlos II em 1660. A sua teoria política inspirou, em parte, Espinosa e foi objeto de numerosos ataques e tentativas de refutação por Leibniz, Rousseau, Diderot ou Kant. Os intérpretes modernos inserem-no no movimento do nascimento da sociedade burguesa em razão do lugar que ele dá ao cálculo egoísta e racional do indivíduo.

¹⁰⁷ PRÉLOT e LESCUYER, págs. 248 e ss., classificam Hobbes na categoria do absolutismo individualista.

¹⁰⁸ JOUVENEL, Bertrand, *Du Pouvoir*, Paris, Hachette, 1972, pág. 160.

¹⁰⁹ MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, II, págs. 120 e ss., especialmente 121-124. Da vastíssima bibliografia sobre Hobbes, que oferece uma panorâmica segura das ideias deste autor, salientamos além dos já mencionados e da generalidade das Histórias da Filosofia, de Filosofia Política e do Pensamento Político, as seguintes: OAKESHOTT, Michael, *Hobbes on civil association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, MACPHERSON. C. B., *The political theory of possessive*

Hobbes enuncia a questão fundamental do Estado Moderno, no que toca ao que há de mais profundo e, portanto, fundamental, na realidade política que o Estado é. Ultrapassa claramente Maquiavel na senda do humanismo jurídico-político que esta inaugurou, como ficou dito, apresentando-se como tributário de Bacon¹¹⁰ no exato sentido de renovação da teoria do conhecimento que ele inaugurou.

O poder no Estado Moderno tem o monopólio da criação do Direito, de tal modo que onde não há poder não há Direito, enquanto direito positivo.¹¹¹ E, o poder, tal como o concebe Hobbes, é o do Estado Moderno. Portanto, o problema tem de ser visto dos dois lados, o lado do Estado e o do Direito, inseparáveis a partir deste pensador. Também por isso, depois de Hobbes é impossível pensar a Filosofia do estado sem a do Direito e reciprocamente.

Quanto ao direito, “é uma regra geral, descoberta pela Razão, no tocante às coisas que nós temos de fazer ou não fazer, para a conservação da nossa vida”.¹¹²

Para atingir os seus objetivos, utiliza os conceitos das ciências físicas,¹¹³ ”considerando a natureza humana como um corpo no domínio dos corpos, como um conjunto de forças que agem e reagem em contacto com outras forças. Surge assim como salienta Simone Goyard-Fabre, a única teoria em que o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei constitutiva – seja

individualism – Hobbes to Locke, Oxford Univ. Press, 1962, LANDRY, B. *Hobbes*, Londres, 1934, GOYARD-FABRE, Simone, *Le Droit et la Philosophie chez Thomaz Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.

¹¹⁰ Francis Bacon foi um dos discípulos mais conhecidos de Maquiavel, que não inovou em nada o mestre, limitando-se a reler as suas conclusões.

¹¹¹ Será, forçosamente, o contrário do que pensa Hobbes em relação ao direito natural, que não tem nenhuma dimensão jurídica nem mesmo moral. Hobbes pensa a política num contexto humanista, devendo o poder preocupar-se com a segurança dos homens e a paz civil.

¹¹² HOBBS, cap. XXVI, págs 217 e ss.

¹¹³ MALTEZ, José Adelino, *Princípios de Ciência Política*, I, pág. 213 (mas ver pág. 216); II. O Problema do Direito, págs. 311-318 e a abundante bibliografia mencionada.

divina, seja natural, seja de contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual em relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa. (...). Como consequência, o seu contratualismo vai num sentido em que o pacto social se contrai por utilidade ou por ambição, mais não significando que uma alienação de direitos subjetivos.”

O pensamento hobbesiano é, vulgarmente, associado ao despotismo, havendo mesmo quem o veja como o seu mais horrendo divulgador. Deve contudo notar-se que este entendimento não é nem uniforme nem parece historicamente provado, porque a ideia de representação encontra nele o seu primeiro teorizador.¹¹⁴ Isto parece ser indiscutível, mas não deixa de ser sintomático em Hobbes o preconceito antidemocrático e até, antiliberal do autor, que levou personalidades tão diversas como Montesquieu,¹¹⁵ Rousseau ou Constant a afirmar que ele terá “reduzido o despotismo a sistema.” O *Leviatã* é a prova mais acabada de uma tomada de partido em favor da monarquia e do mais poderoso absolutismo.

O conceito hobbesiano de Estado é indissociável do de indivíduo, porque Estado Moderno e indivíduo não podem

¹¹⁴ JAUME, Lucien, « La Théorie de la “personne fictive”, Le Leviathan de Hobbes », *Revue française de Science politique*, n. ° 6, vol. 33, Paris, Presses de la Fondation nationale de Science politique, Décembre, 1983; *Hobbes et l'État Représentatif moderne, Philosophie d'aujourd'hui*, Presses Univ. de France, Paris, 1986. Apresenta uma argumentação bastante sólida no que concerne à hipótese de ser possível a conciliação entre o *Leviatã* e a democracia representativa, que será objeto de posterior estudo em capítulos subsequentes.

¹¹⁵ Montesquieu procura demonstrar que a teoria da soberania de Hobbes implica dois tipos de assimilação: a primeira coloca a identidade da soberania, nas suas várias formas, mas não põe em causa a sua essência; a segunda nega toda a especificidade do poder político relativo às outras formas de poderes. Ao afirmar a identidade, do ponto de vista da natureza da soberania das repúblicas de instituição e das repúblicas de aquisição, Hobbes nega, contra Aristóteles toda a diferença entre poder político, paternal e despótico. Despotismo e soberania são a mesma coisa.

existir um sem o outro. O Estado dá ao indivíduo a característica de sujeito de direitos, tendo aquele a incumbência de os defender. Portanto, Estado e indivíduo precisam um do outro, em perfeita reciprocidade. O meio utilizado para atingir tal fim é a força, que por ele é vista como um direito natural, o direito a preservar a vida. E, se é um direito, tem de ter os meios necessários à sua realização, encarados como energia vital ou liberdade. Para ele a liberdade é a ausência de obstáculos exteriores, sendo o Direito a liberdade de fazer uma coisa ou de não a fazer.¹¹⁶

Diz o autor que o direito natural é “a liberdade de usar o seu próprio poder como se quisesse, para a preservação da sua própria vida e, portanto, de fazer qualquer coisa que no seu próprio juízo e razão se conceba como o meio mais pato para isso”.¹¹⁷

O individualismo hobbesiano é essencial para explicar a sua teoria do Estado. A sua ideia de conhecimento da natureza humana é a do conhecimento do indivíduo, com a sua especificidade própria, em ordem à sua compreensão no âmbito de uma pluralidade de individualidades. Se não inovou na introdução do individualismo, de que Ockham foi o expoente medieval,¹¹⁸ deu uma caracterização diferente ao nominalismo deste, colocando o indivíduo na única preocupação da sobrevivência.

De facto, a ideia de um estado de natureza anterior não era nova¹¹⁹ e já os monarcómanos a tinham formulado e os escritores da Antiguidade também a conheceram, mas enquanto estes defendiam um pacto entre os indivíduos de que o Estado

¹¹⁶ HOBBS, Thomaz, *Elements of Law*, ed. 1640, cap. XIV e *Leviatã*, cap. XIV.

¹¹⁷ HOBBS, *Leviatã*, cap. XIV, págs. 115 e ss.

¹¹⁸ CULLETON, Alfredo, “Três marcas (estigmas) de Ockham no Pensamento de Hobbes (O subsídio ockhamiano ao pensamento hobbesiano)”, *Veritas, Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 45, n.º 3, Setembro de 2000, págs. 411-416.

¹¹⁹ Sobre o conceito de estado de natureza hobbesiano, ver MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, pág. 212 e a demais bibliografia citada.

surgiu que lhes deixava alguns direitos soberanos, Hobbes achava que eles se tinham desinvestido de todos os seus direitos. Partindo da premissa individualista, o poder no Estado apenas se posiciona no sentido da passagem de uma imensidade de átomos individuais enquanto “homem lobo do homem”, para a unidade fundamental e ordenada da sociedade civil ou política. Daí a sua teoria do contrato social, cujos desenvolvimentos posteriores irão ser obra dos doutrinadores do Estado Moderno posteriores a Hobbes. E, o individualismo aqui retratado, ao postular a independência de vontades, é o pressuposto das modernas teorias contratualistas do poder.

O voluntarismo individualista dos clássicos do liberalismo será confrontado com as decorrentes dificuldades da teoria hobbesiana, como se verá oportunamente.¹²⁰

O super-individualismo de Hobbes, que parte do pressuposto de que o homem não é um animal social, como pensava Aristóteles, conduz o autor “à própria estatolatria do Leviatã, através de um pacto de sujeição, pois os homens, que no estado de natureza, vivem em guerra permanente uns com os outros, apenas alcançam a segurança quando se submetem a um soberano que os unidimensionaliza e igualitariza”.¹²¹

Outra das inovações que o autor propõe é a tese da igualdade entre os indivíduos, que nem os mais destacados opositores de Hobbes conseguem rebater. São palavras suas : “a natureza fez os homens tão iguais no que se refere às faculdades do corpo e da mente que, ainda que possamos, às vezes, encontrar um homem claramente mais forte, corporalmente, ou com uma mente mais perspicaz do que o outro, mesmo assim, levando em conta a diferença de um homem para outro não é tão considerável que um homem possa, por essa razão, reclamar para si uma vantagem que outro

¹²⁰ GOYARD-FABRE, Simone, cit., considera mesmo que “com o seu individualismo forneceu à modernidade do direito político uma das suas chaves mais notáveis”, pág. 80.

¹²¹ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, pág. 315.

não pudesse pretender tanto quanto ele”.¹²²

Os homens são iguais em termos físicos e mentais, salvaguardadas as específicas diferenças, o que significa uma rutura essencial com a mentalidade medieval, estratificada e redutora das potencialidades humanas, mas que Montesquieu, um dos mais famosos Modernos, entenderá manter, na tradição aristotélica, que Hobbes rejeita plenamente. A igualdade, como direito natural do indivíduo, vai ser um dos “cavalos de batalha” a partir do século XVIII, e, em Hobbes é um direito de natureza, mediante o qual os homens devem tratar de preservar a sua vida.¹²³ Daqui decore a visão antropologicamente pessimista de Hobbes quanto ao homem, na medida em que é neste ponto que se vão exacerbar os sentimentos mais mesquinhos do ser humano.

Trata-se de um autor que pode posicionar-se, numa visão mecanicista, num plano de racionalismo construtivista na sua teoria do direito público. A partir das leis fundamentais da natureza constrói um sistema em que as leis naturais resultam, dedutivamente, de uma Lei Fundamental da natureza, e em que o processo contratualista que origina a sociedade política resulta de uma conjugação de interesses. Diz, a este respeito, que “um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal se considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as outras, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo”.¹²⁴

Para justificar o governo absoluto, este autor parte da descrição do estado de natureza, baseado certamente em Tucídedes e na insegurança desse estado social. Para terminar com ela, os indivíduos os indivíduos cederam os seus direitos

¹²² HOBBS, *Leviatã*, cap. XIII, pág. 109.

¹²³ Idem, *ibidem*, cap. XXI, pág. 185 e ss.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, cap. XIV, pág.

soberanos ao Estado e cada qual pôs os seus serviços ao seu dispor do Estado para terminar com as paixões individuais.

A propriedade individual tem origem na lei e logo na vontade do Estado, o qual poderia, por conseguinte limitá-lo ao seu arbítrio; admite a existência de Deus e que o Estado não pode obrigar os seus súbditos ao serviço militar. “Em hipótese alguma o soberano hobbesiano pode ficar sujeito às leis civis: o soberano encontra-se unicamente sujeito às leis da natureza, pois essas leis são divinas e não podem ser revogadas pelo próprio Estado”, não podendo nunca submeter-se, em nenhum caso a leis feitas por si mesmo, pelo estado de que é soberano, porque “uma tal situação não é sujeição a leis - pelo contrário, é uma situação de liberdade em relação à lei que o Estado a si mesmo se outorga”.¹²⁵

Portanto, é patente a identificação entre Estado e soberano, mas também um apelo veemente aos soberanos da Europa para que instaurem um autêntico governo moderno, respeitador das liberdades fundamentais do cidadão, voltado para o progresso, a prosperidade e a justiça. Como contraponto, aquele que proclama aos súbditos a necessidade da obediência civil. O soberano tem, em Hobbes, direitos ilimitados, porque isso resulta da transmissão dos direitos ilimitados do indivíduo: “cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações”.¹²⁶ À multidão assim reunida chama-se *civitas* ou Estado. Transferência individual que implica identificação com os atos do soberano

De todas as formas de governo. Hobbes prefere a monarquia absoluta, como a mais afastada do estado natural Já que nela a vontade do estado se identifica com a de um só indivíduo.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, pref., pág. 8, Cap. XXIX, pág. 257-258.

¹²⁶ Idem, *ibidem* cap. XVII, pág. 146.

Quanto à soberania, há também um total desligamento daquilo que Hobbes chama de tradições fabulosas, trevas e vã filosofia, sendo a comunidade civil encarada como mera delegação de força, em ordem a conseguir-se coletivamente o que em termos individuais seria impossível. Portanto, a “soberania, comando ou domínio supremo é este poder de comandar e consiste no facto de cada um dos cidadãos transferir todas as sua forças e poder para aquele indivíduo ou aquela assembleia. Uma transmissão que mais não significa que a renúncia ao direito próprio de opor resistência.”¹²⁷ O que aparentemente se aproxima muito diga-se, do despotismo.

O pensamento de Hobbes¹²⁸ poderá ser apresentado como a matriz comum da democracia moderna e do liberalismo, sendo no *Leviatã* representado o homem burguês.¹²⁹

“Funda a ideia democrática, porque elabora a noção de soberania estabelecida sobre o consentimento de cada um; funda a ideia liberal porque elabora a noção de lei como artifício exterior aos indivíduos. Não é segura a compatibilidade entre as duas citadas ideias, mas é por um paradoxo, inexplicável para quem não entende claramente o pensamento de Hobbes, que o absolutismo da doutrina do *Leviatã* é que permite a estas duas noções articularem-se, sem se contradizerem. É porque a soberania ilimitada é exterior aos indivíduos, que ela lhes permite alguns espaços livres, os do silêncio da lei. Abolindo a face exterior da soberania – o absolutismo – a lei tornava-se uma espécie de registo de vontades, deixando de ser a condição externa da ação livre e tornando-se o princípio dessa ação. A noção liberal de lei

¹²⁷ Idem, *De Cive*, apud MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, I, pág. 214.

¹²⁸ Resulta evidente do que ficou dito a relevância do pensamento deste filósofo para os desenvolvimentos posteriores. Daí uma exposição mais longa que o habitual na sua caracterização.

¹²⁹ Contra, ver pref. cit., págs. 8-10, para quem o homem representado por Hobbes não é o burguês mas o homem natural, concebido à imagem e semelhança do homem real da época de Hobbes. Cfr. nota anterior acerca do problema da representação em Hobbes.

vencerá, portanto.”¹³⁰ É isto que se observa em Rousseau com a doutrina da vontade geral; é o que faz Montesquieu, quando busca o “Espírito das Leis”.

Como diz José Adelino Maltez,¹³¹ “é evidente que o Estado Moderno, mais ou menos nacional, que está subjacente ao atual *mapa mundi* e que foi consagrado pelo Direito Internacional Público, tem um perfil histórico bem determinado. Foi batizado, mesmo que incidentalmente, por Maquiavel; necessitou do conceito de soberania a partir de Bodin; foi consagrado nos terrenos com a divisão estadual da Paz de Vestefália de 1648; desenvolveu-se com o absolutismo e o movimento da Razão de Estado, nomeadamente pelo contributo de Hobbes; foi-se transformando misticamente em Estado-Nação, a partir do século XIX, por influxo das correntes românticas do nacionalismo e das correntes jurídicas, mais ou menos organicistas, que o elevaram até à categoria de pessoa moral que hoje é (...)”.

Bento Espinosa, filósofo judeu de Amsterdão,¹³² sugere, como conceito fundamental, o dos *conatus* (esforço, perseverança), é essencialmente positivo: todo o ser se esforça para preservar o seu ser. O negativo não é nada senão um modo degradado do ser. O ódio, a agressividade, não correspondem às tendências ou às pulsões, mas são limitações do “conatus”, o que de resto deve ser assimilado a uma parte da perfeição de Deus.

Ainda que tenha lido Hobbes e o utilize como ponto de partida, Espinosa não define o “homem como o lobo do

¹³⁰ MALTEZ, *Ensaio ...*, cit., II, págs. 119 e ss.

¹³¹ Idem, *ibidem*, II, pág. 80. Para considerações mais alongadas acerca da Paz de Vestefália, ver este autor e bibliografia cit.

¹³² ESPINOSA, Bento, *Tratado Teológico-político*, trad. e est. preliminar de Enrique T. Gálvan, Madrid, Tecnos, 1996. É infundável a bibliografia acerca deste autor. Para o tema que mais nos interessa, ver MATHERON, A., *Individuo et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, MOREAU, *Joseph, Espinosa e o Espinosismo*, Porto, Ed. 70, 1982.

homem”, mas como “um Deus para o homem”¹³³. Dá mais ênfase ao direito natural e reivindica uma esfera de liberdade individual intangível, que o próprio Estado tem interesse em aceitar. O Estado prudente concede liberdade em benefício da autoridade. Defende que o Estado deve respeitar as convicções dos cidadãos e a sua livre expressão; o estado mais poderoso e livre é o se rege pela razão. Quanto às formas de governo considera legítima a monarquia, mas só a ,monarquia limitada; a concessão da totalidade do poder a um só homem, salvo em casos excepcionais e por breve prazo, não é compatível com a liberdade; e esta é, propriamente, fim do Estado.

Para Espinosa existe um contrato em que as leis (que se poderiam dizer constitucionais) pelas quais a multidão transfere o seu direito a uma assembleia ou a um homem, mas teoriza a imanência possível do soberano e da multidão (dir-se-á, também, a identidade do legislador e do povo, na terminologia de Rousseau), o que constitui um regime democrático, que não tem lógica no regime de Hobbes, mas que Espinosa prefere à monarquia e à aristocracia.

Espinosa também se afasta de Hobbes na recusa de que o chefe político seja também um chefe religioso. A religião não pode estar sujeita à autoridade política. Sustenta que deve existir na sociedade civil uma religião pública, em que o conteúdo se reduza a um credo decisivo mas breve, como um resumo da mensagem do amor de Cristo. o poder político deve permitir a existência duma pluralidade de religiões. Liberdade religiosa para cada um e para todos adesão a uma religião cívica, que afirme que é preciso assegurar “ a saúde da pátria”, o que é a lei suprema, sem violar a liberdade dos indivíduos cidadãos e não confusão de ordem política e de ordem religiosa. Assim, os homens que compõem a cidade, se têm paixões, estão submetidos a um poder que age não face às paixões negativas, mas face a paixões positivas – Tratado

¹³³ Idem, *Ética*, 1674, liv. IV, prop. XXXVII, escólio.

político, cap. 3, § 3.

A filosofia de Espinosa influenciou profundamente os séculos XVII e XVIII, sendo forçoso a ele voltar posteriormente.

Autores do jusracionalismo individualista, marcados pelo direito natural alcançável pelo esforço racional foram Puffendorf,¹³⁴ C. Wolff e Vatel. Todos eles juristas, vão fazer uma inversão nos termos, propondo um Estado de Razão, em vez de uma Razão de Estado, assim como raciocinar em ordem a um direito público europeu comum, um *jus commune*, o tal das “nações polidas e civilizadas” que a Lei da Boa Razão portuguesa mandava aplicar em questões marítimas e mercantis, como integrador das lacunas das leis pátrias.

O primeiro destes autores é o grande responsável pela difusão do despotismo iluminado, que teoriza, atingindo a sua obra conhecimento internacional depois da tradução de Barbeyrac. Compreendeu o direito natural desligado de qualquer elemento da revelação, no que se opõe às próprias concepções luteranas em vigor no seu país e ao aristotelismo ainda vigente nos países católicos. E, se Deus é o autor da lei natural, também o deverá ser das sociedades políticas e da soberania.

Trata-se de um autor importante para a temática da liberdade, porquanto considera que “a submissão da vontade dos sujeitos não destrói neles a sua liberdade natural da vontade”, isto é, o que releva da liberdade dos sujeitos, da

¹³⁴ PUFFENDORF, Samuel, *Le Droit de la Nature et des Gens ou Systema Général des principes les plus importants de la moral, de la jurisprudence et de la politique*, Amsterdam, 1712. Outras obras são latinas com pouco interesse para a matéria; salientem-se a mais conhecida tradução de BARBEYRAC, *Les Devoirs de l'Homme et du citoyen*, Paris, 1822. Sobre este filósofo ver, MERÊA, Manuel Paulo, “O Problema da Origem do Poder Civil em Suárez e Puffendorf”, *BFDUC*, Vol. XIX, Coimbra, 1943, GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie Politique XVIe-XX e siècle*, Paris, PUF, s. d., págs. 256 e ss., *Puffendorf et le Droit Naturel*, Paris, PUF, 1994, MONCADA, Luís Cabral de, *Filosofia do Direito e do Estado*, I, Coimbra, 1947, págs. 182-196.

autoridade dos soberanos. As convenções que estão na origem do corpo político criam, entre a autoridade e os sujeitos, uma relação que não é recíproca nem reversível, “porque os que dependem de uma mesma soberania não permanecem iguais nas mãos daqueles onde ela se deposita”.¹³⁵

Definir a soberania não é arbitrar entre pretensões concorrentes para o exercício do poder – entre Rei e povo, por exemplo – mas fazer ressaltar a relação externa entre os sujeitos submetidos e uma autoridade política que tem a totalidade da disposição das suas atribuições; a característica fundamental da soberania é a sua unidade, de um ou de muitos, a de uma vontade suprema que a mantenha e manifesta sempre. É, portanto, a sociedade política.¹³⁶

Do seu individualismo, baseado no princípio da autoconservação, em que retoma Hobbes, manifesta-se o absolutismo. As regras do direito natural são as da conservação da existência e o direito é o poder em que a liberdade procura outorgar a cada um os meios da sua própria conservação.

A sua originalidade manifesta-se em dar uma dimensão moral à autoridade política, chegando a acusar Hobbes de, tendo limitado a soberania ao simples poder físico de imposição da sua vontade, tinha ignorado a sua natureza moral. A complicação que resulta do processo contratual em Puffendorf justifica-se por esta razão. “O sistema contratual que dá origem ao Estado é inicialmente formado pelo pacto firmado entre os indivíduos, depois, pela constituição e, finalmente, pelo contrato celebrado entre governo e governados. O Estado está ao serviço da ordem e da paz. Os cidadãos têm o direito de resistir ao soberano que não cumpra as suas promessas, esta resistência pode ir até à revolução”.¹³⁷ Como consequência, aproxima-se muito de Locke e afasta-se

¹³⁵ PUFFENDORF, Samuel, *Le Droit de la nature ...*, cap. VII., II., § 4 e IV., § 9.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, cap. VII, II, § 5.

¹³⁷ DUPUY, Maurice, *A Filosofia Alemã*, Lisboa, s. d..

decisivamente de Hobbes.

Thomasius,¹³⁸ jurista retorna ao voluntarismo, admitindo que a vontade supera o intelecto, manifestando-se tributário de Ockham, em ordem a um naturalismo crescente, ou, dito de outra forma, a um empirismo com características específicas, que denuncia Locke. Estava chegada ao pensamento jurídico a Era do *Aufklärung* ou do Iluminismo, onde se preconiza a distinção entre moral e direito e se nega o carácter jurídico ao direito natural. Todo o direito é direito positivo; o resto é lei moral. Todo o remorso por uma conduta indevida deve ser procurado na moral; toda a sanção por uma conduta contrária ao direito deve ser procurada na lei. O direito natural deriva da natureza e da Razão, nada tendo que ver com a Revelação.

C. Wolff,¹³⁹ é mais um racionalista, que contradiz o anterior ao afirmar que “o direito é parte da filosofia prática, juntamente com a moral”. Wolff, muito popular em França, deduz o direito natural da moral do homem. Todos os homens são iguais porque têm os mesmos direitos e os mesmos deveres; a origem do Estado encontra-se na cedência de certos direitos naturais por parte dos indivíduos, desprendendo-se cada um de tudo o que seja necessário para a satisfação do bem comum.

¹³⁸ A primeira grande vaga da filosofia das Luzes situa-se entre 1690 e 1720 e tem como principal representante Thomasius (1655-1728) que foi, diga-se de passagem, o primeiro mestre da universidade alemã a utilizar nas aulas a língua do seu país. Muitos dos seus escritos são, também, em alemão. Não conhecemos traduções das suas obras escritas em alemão; por isso tivemos de nos socorrer, forçosamente, das referências das fontes secundárias, em termos bibliográficos, para o que consultámos o já cit., DUPUY, Maurice, *A Filosofia Alemã*, WIEACKER, Franz, *História do Direito Privado Moderno*, trad. António Manuel Hespanha, Lisboa, FCG, 1980, pág. 359-360.

¹³⁹ WOLFF, C., *Principes du Droit de la Nature et des Gens*, Tomes I, II, e III, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Caen, ed. MDCCLVIII, 1987; *Le Philosophe Roi et le Roi Philosophe, – La Théorie des Affaires Publiques* trad. Jean Deschamps, Paris, 1985, *Institutions du Droit Public et des gens, dans lesquelles, par une chaîne continue on déduit de la nature même de l'Homme toutes les obligations et toutes les droits*, Tomes I, II e III, Leide, MDCCLXXXII. Ver autores e locais cit., para PUFFENDORF.

No prefácio à *Doutrina do Direito* de Kant, Michel Villey anota as semelhanças entre o pensamento wolffiano e o kantiano, entre esta Doutrina e aquelas Instituições, que aproxima formal e substancialmente em muito as duas obras.¹⁴⁰

É manifesto um retrocesso em Wolff, relativo a Thomasius e um regresso a Grócio e a Puffendorf, que acaba por ultrapassar em via de retrocesso, porque depois de Hobbes é o primeiro a recuperar Aristóteles e a ideia de comunidade interestadual e recuperando alguns conceitos de Espinosa. Vai ao ponto de defender que o que se deve buscar é a *humana civilitas*, afirmando que esta sociedade “estabelecida entre todos os Estados, tendo em vista a salvação comum das mesmas, toma o nome de *civitas maxima*, cujos membros, ou os cidadãos, por assim dizer, são os Estados.”¹⁴¹

Muito embora sejam estes os racionalistas mais sonantes, outros houve igualmente importantes, donde destacamos Vattel,¹⁴² de quem o nosso Silvestre Pinheiro Ferreira se mostrará partidário convicto, Barbeyrac,¹⁴³ conhecido especialmente como tradutor de Grócio e Puffendorf, Burlamaqui,¹⁴⁴ conhecido em Portugal e importante para o tema e, talvez o mais interessante em termos práticos, por ter sido o seu compêndio adotado durante mais de 60 anos na Universidade de Coimbra, Martini.¹⁴⁵

Barbeyrac entende a soberania como um *imperium* e não um *dominium*, como acrescentou à sua tradução de Grócio, que

¹⁴⁰ KANT, *Doctrine du Droit*, prefácio, pág. 9.

¹⁴¹ WOLFF, C., *Le Droit de la Nature* ..., pág. 196.

¹⁴² VATTEL, *Emmerich, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Tomes I, II, et III, à Lyon, MDCCCII.

¹⁴³ Cfr. nota anterior a propósito da sua tradução de Puffendorf e trad. à 1ª. Ed. francesa do Direito da Guerra e da Paz de Grócio, I., III, § 8, nota.

¹⁴⁴ BURLAMAQUI, João Diogo, *Elementos de Direito Natural*, trad. em português por José Caetano de Mesquita, Lisboa, MDCCLXVIII.

¹⁴⁵ MARTINI, Karl Anton von, de quem José Álvares Fortuna escreveu em 1815 um comentário, *De Jura Naturae Positiones dilucidore stylo et ordini*, e a que teremos de voltar, forçosamente, em momento oportuno.

não se pode comercializar. Quanto a Burlamaqui, defende na sua obra as traves mestras da soberania, a saber, poder, sabedoria e vontade, juntas entre si,¹⁴⁶ qualificando de vassalos como pessoas que têm a obrigação de obedecer.¹⁴⁷

Outro autor importante neste ponto é Locke,¹⁴⁸ precursor do liberalismo europeu. É mais um jusnaturalista, a quem José Adelino Maltez qualifica de “Teórico da Revolução Atlântica”.¹⁴⁹

Introduziu na doutrina do absolutismo uma importante e decisiva machadada, na medida em que a contraria nos seus pressupostos fundamentais; para Locke, a monarquia absoluta é incompatível com a sociedade civil, porque se os homens não se podem dirigir a uma autoridade em caso de litígio entre eles, estão sempre em estado de natureza. Chame-se Czar ou Grande Senhor, quem concentra em si o poder legislativo e o executivo, não pode assumir uma função de juiz e quem está sob a sua dominação são mais escravos que sujeitos.¹⁵⁰ Além

¹⁴⁶ BURLAMAQUI, *Elementos*, VII-IX, págs. 130-136.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, X, págs. 137-138.

¹⁴⁸ LOCKE, Para além das obras referidas na alínea anterior, escreveu também, entre outros a *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa, ed. 70, 1996. Sobre este autor a bibliografia é extensa em várias línguas, ver, MACPHERSON, C. B., *La Pensée politique de John Locke*, trad. francesa de 1991. Os seus textos políticos tiveram grande divulgação em Inglaterra, em França (Montesquieu segue-o de perto no seu “Espírito das Leis”, sobre a separação de poderes”) e nos Estados Unidos onde tiveram grande difusão, contribuindo para fundar as doutrinas dos direitos do homem. Locke está classificado entre os empiristas porque ele considera (contrariamente a Platão e a Descartes), que o espírito humano é uma espécie de “tábua rasa” que são objeto de reflexão. Para ele, tudo o que está no entendimento está também nos sentidos (um adágio que também encontramos em Aristóteles e em S. Tomás de Aquino). Contudo, o empirismo não é para Locke uma forma de ceticismo: da diversidade de experiências e de perceções ele não deduz uma impossibilidade de conhecer o real. Também é um antidogmático, porque ele acredita que as luzes da razão são limitadas (o que anuncia Kant).

ASHCRAFT, R., *Revolutionary Politics and John Lock's “Two Treatises of Government”*, Princeton Univ. Press, 1986; STRAUSS, L. *Droit naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954.

¹⁴⁹ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, pág. 333.

¹⁵⁰ LOCKE, *Segundo Tratado...*, liv. II, cap. 9, § 90-91.

do mais, os homens nascem livres, matéria em que contraria os teóricos do absolutismo e, particularmente Robert Filmer, contra quem escreveu, aliás, o Primeiro dos Trados sobre o Governo Civil,¹⁵¹ refutando passo a passo tudo o que este escrevera.¹⁵²

A ligação entre o poder político do Estado e a liberdade da comunidade é permanente. Assim sendo, por ora apenas se dirá que, partindo também de uma perspectiva contratualista, e encarando o contrato como um princípio ético-político, aquilo que originou a sociedade civil e a estabeleceu foi a via do consentimento de um certo número de homens livres, capazes de serem representados. Quanto ao poder governamental é um poder-dever, uma missão confiada pelo povo aos que o representam, sendo os governantes membros do corpo político, que também contém outras forças.

Mesmo o poder legislativo não é soberano, limitando-se aos fins para que foi instituído, conforme o próprio refere: “numa sociedade política organizada (...) só pode existir um poder supremo que é o legislativo, ao qual todos os outros estão e têm de estar forçosamente subordinados; não obstante, como o legislativo é apenas um poder fiduciário e se limita a certos fins determinados, permanece ainda no povo um poder supremo para destituir ou alterar o legislativo, quando considerar o ato legislativo contrário à confiança que nele depositou”.¹⁵³ Tal se compreender pela diversa conceção que tem, em relação a Hobbes, do estado de natureza.

A sua tolerância não é sem limite: exclui da esfera da tolerância os católicos, porque fazendo aliança com o Papa, introduzem uma fragilidade perigosa na sociedade civil (é um dos pontos de união com Hobbes). E também exclui aqueles “entusiastas que pretendem impor as suas crenças”, conforme

¹⁵¹ Idem, *Primeiro Tratado do Governo Civil (Desmascarados e derrubados os falsos princípios de onde partem Sir Robert Filmer e seus adeptos)*, § 2.

¹⁵² Idem, *Primeiro Tratado...*, § 8.

¹⁵³ Idem, *Segundo Tratado...*, § 149.

se pode ler na sua Carta sobre a Tolerância.

Para Hobbes, no estado de natureza, o homem estava ameaçado de morte e o soberano que emerge do contrato, passa entre os homens e, por esta razão, um soberano absoluto, graças ao qual os homens obtêm a possibilidade de uma vida onde podem encontrar o bem-estar. Para Locke, a saída do estado de natureza é da ordem do ganho, mais que da passagem do nada ao tudo e o soberano está limitado no seu poder.

A monarquia absoluta é um absurdo, porque ninguém será louco em abdicar da sua liberdade em favor de um homem só (um raciocínio que encontramos em Leibniz, que critica vivamente Hobbes).¹⁵⁴ O soberano de Locke não é absoluto, porque não está investido num poder sem limites e porque existe uma separação de poderes, entre o poder legislativo que corresponde à capacidade dos homens, ao estado de natureza, de facto a ser necessário à sua própria conservação, e por outro lado, o poder executivo, que corresponde à capacidade dos homens no estado de natureza de punir as infrações à lei natural. Esta distinção, a que se junta o poder federativo, é uma herança da luta entre o Parlamento e os Stuart, e conheceu grande prosperidade.

Porque o fim da sociedade civil é a segurança dos seus membros, o povo tem o direito a julgar se o poder legislativo, como ficou visto, ou o príncipe cumprem a sua missão. O direito de resistência é legítimo no caso em que o governo faz uso abusivo do seu poder, em lugar de preservar as propriedades do povo, as destroem. Se Hobbes considerava certos bens inalienáveis (e encontramos a mesma ideia em Espinosa) – a vida, a liberdade de pensamento para Espinosa, das quais Locke faz uma das propriedades naturais do homem -, não conclui explicitamente que a rebelião seja legítima, mas que um soberano que não assegura mais a liberdade a segurança perderá o fundamento da sua autoridade. Locke dá

¹⁵⁴ Idem, *Segundo Tratado...*, cit., § 137.

ao povo direito de se rebelar contra a tirania, um direito que não releva do capricho: este direito é fundado porque o povo é dotado de entendimento de criaturas racionais.

O reconhecimento deste direito não é uma ameaça à sociedade civil: se reconhecemos ao povo o direito de resistir a governos tirânicos, as perturbações, a desordem e a anarquia não se multiplicarão, porque a multidão é razoável, como cada um dos que a compõem, e as massas preferem normalmente “sofrer que resistir para se fazer justiça”. Isto porque, se o povo é universalmente persuadido que se formam desígnios contra as suas liberdades e resiste, não é ele mas os magistrados e príncipes que são faltosos, e não ele “que tem sentimentos de criatura razoável”.¹⁵⁵

Assim, possuir a Razão, mais ainda que a propriedade funda a pretensão política do povo, do *demos*, em controlar o soberano que governa a sociedade civil (um princípio que repugnará a um, Donoso Cortés ou a um Maurras), como autores contrarrevolucionários. A primazia da sociedade civil¹⁵⁶ repousa sobre os direitos naturais, em relação ao governo da “comunidade” sobre o “Estado” e a natureza razoável do povo e fazem o soberano verdadeiro. Desde logo que ele estabelece a existência dos direitos naturais e dá uma definição positiva da multidão atribuindo-lhe a razão; por isso mesmo Locke pode servir de ancoradouro ao pensamento democrático.

Em síntese, poderemos rematar afirmando, com Locke que o poder político “é aquele poder que todo o homem detém no estado de natureza e abre mão em favor da sociedade, e ali aos governantes que a sociedade colocou à sua frente, impondo-lhes o encargo, expresso ou tácito, de exercer este poder para seu bem e para a preservação da sua propriedade. Então este poder, que todo o homem tem no estado de

¹⁵⁵ Idem, *Segundo Tratado...*, cit., § 230.

¹⁵⁶ Sobre a noção de sociedade civil para Locke, ver alínea anterior.

natureza, e que remete à sociedade em todos os casos em que a sociedade pode assegurá-lo, é para que eles utilizem os meios que considerem bons e que a natureza permitir para preservar a sua propriedade e para infringir aos outros aos outros (...) a punição que a sua razão considerar mais adequada para garantir a sua preservação e de toda a humanidade. (...) e, por isso, não pode ser um poder absoluto e arbitrário (...).¹⁵⁷ É, portanto, distinto do poder paternal e despótico, visto como arbitrário e absoluto, como adverso a situações de invasão estrangeira ou de usurpação, pela tomada por força do governo doméstico.¹⁵⁸

Locke é o grande corifeu da ideia de liberdade no liberalismo clássico inglês. De Maquiavel a Locke, a maioria dos teóricos políticos – quer procedam a uma constatação, quer se proponham um programa – reconheceram no Estado, princípio soberano e unificador da existência, a instância graças à qual podem ser eliminados ou reduzidos os conflitos que opõem os indivíduos ou grupos entre si, assegurando a paz civil e regulamentando antagonismos entre Reinos.

Montesquieu,¹⁵⁹ foi um liberal aristocrático que encarou

¹⁵⁷ Idem, *Segundo Tratado...*, §171.

¹⁵⁸ Idem, *Segundo Tratado...*, §§ 175, 197 e 199. Saliente-se que um exemplo de conquista será o da prossecução dos ataques da Santa Aliança, no século XIX contra os pequenos Estados italianos, nomeadamente Nápoles e o Piemonte e um de usurpação, como os próprios liberais ou constitucionais veiculavam, a conduta dos legitimistas, partidários de D. Miguel, como Rei absoluto.

¹⁵⁹ Charles-Louis de Secondat, Barão de Montesquieu, era um aristocrata, tendo ocupado vários cargos públicos. Magistrado prestigiado chegou a presidente do Parlamento de Bordéus. Escreveu várias obras, das quais ficaram célebres entre as quais as *Cartas Persas* e o *Espírito das Leis*. A primeira é de 1721 e foi publicada anonimamente, enquanto a segunda, de 1748, é um dos textos fundamentais para a análise da ideia de liberdade. Será, consequentemente, um dos autores do liberalismo emblemáticos para o cerne do nosso trabalho. De momento aqui apenas se farão as indispensáveis referências à sua ideia de Estado, ficando uma análise detalhada para momento posterior acerca da sua principal produção. Veja-se MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, apresent. Renato J. Ribeiro, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Martins Fontes, 2000; GOYARD-FABRE, Simone, *Montesquieu, la Nature, les Lois, la Liberté, Fondements de la Politique*, Paris, PUF, 1993; ALTHUSSER, L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

as leis como síntese da vida histórica de um povo, elementos que ligam o social, que derivam da “natureza das coisas”, sejam elas de natureza física ou histórica, os costumes, o comércio, a moeda e a religião. Precisando a noção de leis, Montesquieu vai defini-las como as “relações que se encontram entre uma razão política e os diferentes seres entre si”.¹⁶⁰

Quer seja como filósofo moralista, historiador ou teórico político francês, Montesquieu irá exercer considerável influência – e quase paradoxal – nas Assembleias Constituintes revolucionárias francesas.¹⁶¹

Utiliza como modelo a Constituição inglesa, adotando, à semelhança de Aristóteles uma teoria da divisão dos poderes, marcada tanto por uma ideia de equilíbrio como por uma ideia de separação, através de um sistema de pesos e contrapesos.¹⁶² Depois de fazer uma análise acerca das várias formas de governo, liga-as ao próprio espaço físico onde se desenrolam, considerando o despotismo próprio dos grandes Impérios, a república dos pequenos estados e a monarquia dos médios.¹⁶³

Historicamente é atribuída a Montesquieu a paternidade da doutrina da separação de poderes, muito embora, como já vimos, Locke não tivesse deixado de a ela se referir.¹⁶⁴ Ao colocar duas regras, uma negativa – que interditava a acumulação por uma mesma autoridade de duas funções - e

¹⁶⁰ MONTESQUIEU, *Espírito das leis*, I, 1.

¹⁶¹ MANENT, P., *Histoire intellectuelle du libéralisme, Dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987, pág. 123, diz do filósofo o seguinte: “Ao visualizar a oposição entre a liberdade e o poder o centro do problema político, Montesquieu fixou, o que se pode chamar a linguagem definitiva do liberalismo.”

¹⁶² A análise da relação entre os vários poderes fica para momento posterior, mas o autor entende haver um Poder legislativo com dois corpos, o da nobreza e o do povo; um executivo, com veto sobre o legislativo e um judicial, como aquele que está encarregue de aplicar a lei. *Espírito das leis*, cit., II., 6.

¹⁶³ Esta classificação assenta na perfeição no contexto dos Estados do século XIX, especialmente depois da formação da Santa Aliança e de todas as conturbadas sequelas que a mesma provocou.

¹⁶⁴ EISENMANN, C., *L’Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933.

outra positiva – atribuindo a função legislativa a um órgão complexo, formado de três elementos, em que um deles, o Rei, também era órgão da função executiva. A abordagem que Althusser faz deste entendimento é a de que estes três órgãos em que o poder legislativo se distribui, representassem três poderes sociais, o Rei, os nobres e o povo.

Nesta base, seria preciso vislumbra quem exerceria o controlo sobre quem, impedindo atitudes despóticas e, em redor desta separação mítica de poderes, descortinar a operação real de uma partilha de poderes entre forças políticas diversas, em que se destacava a nobreza. Uma tal ideia manifesta-se em todos os seguidores da visão de um Montesquieu reacionário – ou, ao menos, extremamente conservador – que mais que a exaltação da liberdade pretendia a justificação histórica da autoridade com recurso ao passado. Não cremos ser esta a melhor das interpretações. Montesquieu apoia-se na história francesa para se pronunciar sobre a sua Constituição histórica, no âmbito do debate entre germanistas e romanistas.¹⁶⁵

Quando Montesquieu produziu a sua obra, era cedo para se pensar que o contratualismo se poderia transformar nas teorias da soberania popular; ele, o contratualismo, serviu para firmar racionalmente o absolutismo, num terreno do direito natural, recuperando a tese da soberania introduzida por Bodin. E, para Montesquieu, o absolutismo era o principal inimigo, procurando dar resposta cabal à preocupação que o mesmo se transformasse, em França no despotismo. Portanto, implicava uma crítica à teoria da soberania em Hobbes, como “teórico moderno da identidade entre soberania e despotismo”, que Montesquieu “detestava cordialmente”.¹⁶⁶ Não parece, contudo ser pertinente uma tal ideia, na medida em que o que Montesquieu faz é reintroduzir Aristóteles e os vários tipos de

¹⁶⁵ CARCASSONNE, E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927.

¹⁶⁶ Cfr. nota anterior, a propósito da doutrina hobbesiana e do entendimento que dela fazia Montesquieu.

governo, que estuda em separado, acabando por os reduzir apenas a dois, a monarquia e do despotismo. Montesquieu dá ao político a especificidade que Hobbes lhe negara; o que separa a monarquia do despotismo governar com ou sem leis, não distingue duas espécies de governo, mas opõe o político ao não político.

O que define o poder político, para Montesquieu, não é a obrigação de obediência constitutiva da soberania absoluta. Entre despotismo e monarquia o que difere é a maneira de obedecer; entre a obediência imediata do despotismo e a mediata da monarquia, onde existem corpos intermédios.

O poder assim vigiado é mais duradouro. “Les corps que ont le dépôt des lois n’obéissent jamais mieux que quand ils vont à pas tardifs, et qu’ils apportent dans les affaires du prince, cette réflexion qu’on ne peut guère attendre du défaut de lumières de la cour sur les lois de l’État, ni de la précipitation des conseils”.¹⁶⁷ Isto significa fugir da definição absoluta de lei, que a torna a todo o momento modificável pela vontade do príncipe. A instantaneidade e o imediato não caracterizam apenas a vontade do déspota, mas também do regime, que não pode ser prolongado no tempo: “dans ces États, on ne repare, on n’améliore rien. On ne bâtit de maisons que pour la vie, on ne fait point de fossés, on ne plant point d’arbres”¹⁶⁸.

O povo apenas deve intervir para escolher os seus representantes,¹⁶⁹ devendo existir uma harmonia entre os vários poderes. Ou seja, propõe a existência de um governo misto, com a consequente hierarquia de poderes, promovendo a uma associação entre a aristocracia, o povo e o soberano, isto é, uma conciliação entre o “poder” e a liberdade. E é neste sentido que Montesquieu é um histórico, um conservador, espécie de

¹⁶⁷ MONTESQUIEU, *L’Esprit ...*, V, 10.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, V, 14.

¹⁶⁹ Ideia que vai ser contestada por Rousseau, sendo recuperada por Sieyès noutro plano de análise. Cfr. alínea seguinte deste capítulo.

reformador gradualista, cujos contornos serão recuperados por boa parte dos moderados portugueses depois de 1820.

O que define a relação política não é, como na teoria da soberania, a relação de obediência, mas a conformidade à lei, que significa o fim do constrangimento e a possibilidade de agir. Deve fazer-se o que as leis permitem e não haver uma simples submissão à lei, o que significa uma relação recíproca que liga indivíduos iguais: “se um cidadão agir como as leis preconizam, não terá mais liberdade, porque também os outros podem agir com um tal poder”.¹⁷⁰

Pronunciando-se acerca deste assunto, Simone Goyard-Fabre resume o problema enquadrando os dois “Teóricos da Revolução Atlântica” do seguinte modo: “(...) Na sua época, Locke e Montesquieu haviam mostrado, cada um à sua maneira, que, quando a autoridade política está nas mãos de um só homem, assim detentor de um poder “absoluto e arbitrário”, o regime absolutista decorrente disso fica exposto a todas as vertigens destruidoras do despotismo. Locke tinha oposto ao absolutismo do tirano o direito de resistência do povo. Montesquieu, contra a monocracia de um príncipe, havia cinzelado o bosquejo de um regime constitucional, caracterizado pela não confusão de poderes, isto é, pela sua distinção orgânica e, no equilíbrio das suas respetivas potências, pela sua complementaridade funcional”.¹⁷¹ Ou, dito por outras palavras, mesmo sem o terem nunca escrito e, eventualmente, sequer configurado, as suas ideias estiveram subjacentes - e foram as primeiras a estar - ao constitucionalismo moderno.

A sua análise histórica, baseada no método comparativo, parte de uma ideia de Razão natural, contrariando as teorias contratualistas do seu tempo, que buscavam no estado de

¹⁷⁰ MONTESQUIEU, *Esprit...*, XI, 3. Aqui se começa a descortinar a relação entre poder e liberdade que será objeto de reflexão posterior.

¹⁷¹ GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios...*, pág. 188; LOCKE, *Segundo Tratado...*, §§ 199 e ss.; MONTESQUIEU, *Esprit...*, XI, VI.

natureza e no estado social a explicação para a evolução da comunidade política. Isto é possível mediante a análise das leis, que “são relações necessárias que derivam da natureza das coisas”, sendo o objetivo do seu Espírito das Lies a busca “das relações que as leis (as leis civis ou políticas) têm com a natureza das coisas, das relações que se encontram entre uma razão política e os diferentes seres entre si”¹⁷².

Quanto a Rousseau,¹⁷³ propagandista da soberania popular e um dos autores mais importantes para o discurso dos vintistas,¹⁷⁴ fundamenta o Estado no seu *Contrato Social*, afirmando que ele deve assentar no acordo livremente estabelecido entre quem se vincula.¹⁷⁵ Passar da sociabilidade à teoria política, é abandonar a extensão indefinida das relações recíprocas entre os indivíduos, para introduzir a questão da unidade. “Qu’est-ce que fait que l’État est un ? C’est l’union de ses membres. Et d’où naît l’union de ses membres ? De l’obligation qui les lie. Tout est d’accord jusqu’ici”¹⁷⁶. Não é um

¹⁷² MONTESQUIEU, *Esprit...*, I. 1.

¹⁷³ Cfr., as referências supracitadas na alínea anterior e as que posteriormente se seguirão; a leitura deve fazer-se em consonância.

¹⁷⁴ Não é o momento oportuno, mas convém não esquecer que o apaixonado Rousseau foi dos autores que mais paixões suscitou ao longo dos tempos. Para uns, é um perfeito reacionário, um absolutista ao contrário, agora presente um soberano coletivo e não individual, que tudo pode fazer sem quer ninguém o reprima; outros consideram-no um revolucionário meio louco, meio visionário, que teria estado subjacente às alterações políticas de 1789, de que os revolucionários franceses se apoderaram em pensamento. Acerca deste conflito de ideias, ver CAYRET, E., *Le Procès de l’Individualisme juridique*, Paris, Sirey, 1932, págs. 52 e ss.

¹⁷⁵ Recentemente, DERATHÉ, R., cit. recupera o problema roussiano para o enquadrar num estudo da “Ciência Política do seu Tempo”. Assim, recentra o estudo do filósofo sobre o Contrato Social e a sua estrutura política: a passagem do estado de natureza ao estado civil por intermédio do contrato, construção teórica comum aos teóricos do direito natural moderno, Grócio e Puffendorf, Hobbes e Locke, que antecederam Rousseau. Esta aproximação dá força à tal ideia do despotismo popular em Rousseau: ele transferiu ao povo uma soberania que em Hobbes era pertença de um só, do soberano, sem por em causa o seu carácter absoluto. Muito embora a maioria dos autores não admita esta interpretação, em nosso entender ela tem toda a lógica, e rebatê-la não é tarefa delicada.

¹⁷⁶ ROUSSEAU, J. J., “6ª. Carta da Montanha”, *Œuvres*, pág. 806.

contrato historicamente determinado, mas um ato da razão.

Vejam os mais de perto. Também ele fala de um estado de natureza, mas o seu conceito é contrário ao hobbesiano, em que os homens se encontravam em luta permanente. O especial ênfase que dá a esta realidade situa-se menos ao nível da realidade histórica, de difícil averiguação, do que como hipótese explicativa da sua existência atual. O ponto de partida de Rousseau é saber como se gerou a desigualdade, sobre a qual refletia desde 1754, que para ele é dupla: a natural ou física, em função da diferença de idade, saúde, aptidões intelectuais, etc., e a desigualdade moral ou política, que consiste em privilégios de uns sobre outros e que é de instituição humana. A primeira é inevitável, a segunda, não. O estado de natureza é pré-social e o homem tem a virtude universal da piedade. Com a instituição da propriedade nasceu a desigualdade¹⁷⁷ e com a cobiça de bens supérfluos, rivalidades e contendas, assim como a perversão crescente dos costumes. Ao contrário de Hobbes afirma que “a sociedade nascente deu origem ao mais horrível estado de guerra”. Desta situação surge o Estado, instaurado por aqueles que se apropriam de mais bens e para benefícios próprios, a fim de garantirem a sua posse.

É um pacto iníquo, porque por natureza os homens são livres e iguais entre si, salvo as diferenças indicadas, e bons. Se isso hoje não acontece, é por obra da sociedade, fundada num contrato tão sábio e refletido¹⁷⁸ quanto iníquo, porque deu “novos entraves aos fracos e novas forças aos ricos”.

Com o tempo, o poder do Estado degenerou: a lei deixou

¹⁷⁷ À semelhança de Locke, vê no trabalho o fundamento do direito de propriedade, por se tratar de um direito não concebível fora da sociedade, mas interpreta-o em sentido oposto: os homens tiveram de se unir contratualmente para mútua proteção, saindo do estado de natureza regido pelo direito natural e submetendo-se a direito civil ou político, com isso encerrando a sua Idade de Ouro em que imperavam a liberdade e a igualdade.

¹⁷⁸ ROUSSEAU, “Cartas da Montanha, 6ª. Carta”, *Écrits Politiques*, pág. 91.

de governara substituída pelo despotismo. À desigualdade entre ricos e pobres e entre forte e fracos acresceu outra, entre senhores e escravos. Nas grandes sociedades modernas chegou-se ao nivelamento da servidão. A passagem do estado de natureza para o social é a passagem da espontaneidade para a alienação. “É máxima fundamental de todo o direito público que os povos deram a si mesmos chefes para que lhes defendam a liberdade, não para que os escravizem”.

O homem pode denunciar esse contrato ? Sim certamente, porque ele provou, pelo menos, que a origem do poder é artificial ou convencional e o que o homem fez pode desfazer, porque nenhuma necessidade exterior e transcendente impõe ao homem uma ordem imutável. E é isso que propõe no *Contrato Social*.

No contrato social afirma que na transição para o estado civil o homem atinge agora a “liberdade moral, a única que verdadeiramente faz do homem de si dono, porque o impulso exclusivo do apetite é a servidão e a obediência à lei que se preservou é liberdade”. Ora dado que não é possível voltar ao estado de natureza é preciso achar um conjunto de condições que garantam a liberdade e a igualdade originária, sob nova forma; as condições de um governo legítimo. Tais condições verificam-se no contrato social, o que não significa subordinação alguma a um titular individual ou coletivo do poder, mas sim um corpo social como um todo. Por outras palavras, o cidadão submete-se não a uma vontade particular superior, mas aquilo que o autor chama vontade geral, peça essencial da sua doutrina. Do contrato assim concebido surge uma pessoa moral, que é a república e os seus associados são o povo e os cidadãos ou súbditos.¹⁷⁹

¹⁷⁹ A importância da ligação entre liberdade e poder mantém-se ao longo de todo o pensamento roussiano. Daí que a liberdade civil consiste na submissão à vontade geral (subjeticamente é a vontade de todos ou da maioria dos indivíduos associados; objetivamente, é a vontade que tem por fim o bem de todos e se dirige a todos por igual). Este é sempre reta e tende sempre a ser `utilidade pública e o seu conteúdo é

“Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sobre a suprema direção da vontade geral; e recebemos coletivamente cada membro como parte indivisível do todo”:¹⁸⁰ eis a máxima que historicamente celebrizou Rousseau e ainda hoje não é compreendida facilmente, tanto servindo para encomiar o seu autor como para o tornar o mais detestável dos cidadãos.¹⁸¹ Onde, existe “um compromisso recíproco do público e dos particulares e que cada indivíduo contraente, por assim dizer, consigo próprio, se acha comprometido numa dupla relação, a saber: como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano”.¹⁸² Nestes termos, “esta pessoa pública que assim se forma pela união de todas as outras tinha outrora o nome de cidade e tem agora o de república, ou corpo político, que é chamado pelos seus membros Estado quando é passivo, soberano quando é ativo, Estado soberano quando comparado aos seus semelhantes. No que diz respeito aos associados, tomam coletivamente o nome de povo, e designam-se, em particular, de cidadãos, como participantes da autoridade soberana, e súbditos porque submetidos às leis do Estado”.¹⁸³

Distingue, ainda, entre vontade geral e vontade de todos, sendo esta última a que zela pelo interesse privado e não se reportando a mais do que a soma de vontades particulares, enquanto a vontade geral apenas se preocupa com o interesse

a legislação (incluindo a lei constitucional) com validade para todos. A igualdade faz com que todos tenham o mesmo interesse em que a lei se cumpra. Neste sentido acrescenta ao postulado da liberdade o da igualdade.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, *Contrato Social*, I. VI, pág. 24.

¹⁸¹ É inelutável a atitude autoritária de Rousseau na sua teoria da vontade geral, que é aproveitada nele para simultaneamente ver um liberal e um conservador. A idealização da vontade geral feita por Rousseau e o acento por ele posto na ideia de pátria originaram não só o culto romântico do grupo, mas também a exaltação da nação, o que faz dele um precursor do nacionalismo do século XIX.

¹⁸² ROUSSEAU, *Contrato Social*, I. VII, pág. 25.

¹⁸³ *Idem, ibidem*, I. VI, pág. 24-25.

comum, sendo sempre reta e tendendo à utilidade pública.¹⁸⁴

A conceção roussiana vai dar num voluntarismo radical, que comunga do universalismo e do contratualismo E que é o absolutismo da maioria. O contrato social confere à convenção um poder absoluto sobre os seus membros, determinado pela vontade geral e análoga ao que por natureza o homem tem sobre os seus membros —soberania, que reside na totalidade do povo como portador da vontade geral. Esta soberania é individual, inalienável e intransmissível.¹⁸⁵ A essência da soberania identifica-se com a vontade geral.¹⁸⁶ Por outro lado, se a ideia de soberania, com as características apontadas tinham sido apanágio de todo o jusracionalismo anterior,¹⁸⁷ Rousseau inverte decididamente as premissas e agora, além da soberania originariamente pertencer ao povo, ficando depois da transferência desprovido da mesma, que se concentra no monarca. Contra isto, Rousseau reage asperamente, criticando os seus colegas, acusando-os de terem despojado o povo de todos os seus direitos.¹⁸⁸ Para ele, a soberania do povo não pode ser representada, porque a vontade não se representa. A soberania nunca pertence ao Rei; a soberania pertence sempre ao povo.

Quanto ao Estado, também é instituído pela vontade geral, pessoa pública ou moral, enquanto “ser abstrato e coletivo”, funcionando por força de um governo,¹⁸⁹ visto como “um corpo intermédio estabelecido entre os sujeitos e o soberano por mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, II, III, pág. 33-34.

¹⁸⁵ GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios...*, págs. 180 e ss.

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*, II, I, pág. 32.

¹⁸⁷ Cfr. a visão que já foi apontada desde Grócio, nas páginas anteriores.

¹⁸⁸ ROUSSEAU, *Contrato Social*, II., II, págs. 34-35.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, III, págs. 61 e ss. Ao lado do poder legislativo surge o poder executivo, cujo exercício legal constitui o governo ou suprema administração. A forma de governo será aquela que resultar do exercício unilateral ou plural, mas todo o governo legítimo é republicano, fórmula que achará eco em Kant.

política”¹⁹⁰.

Pronunciando-se acerca desta visão do Estado, diz José “Adelino Maltez que “significa (...) o contrato social um tipo de constituição política em que os indivíduos conferem ao Estado os seus direitos naturais, para que este os transforme em direitos civis, que vai, depois, conceder aos cidadãos.(...) daqui procede a visão pura da democracia. A coordenação das liberdades individuais num todo estadualista, o legalismo objetivo, o monismo.”¹⁹¹

Com o Idealismo Alemão passa-se do processo ao organismo, passando o Estado a ser considerado como um fim em si mesmo.

São decisivos nesta área Kant, Fichte e Hegel, cujas ideias vão marcar a geração seguinte, devendo o seu pensamento ser enquadrado no contexto mencionado na alínea seguinte,¹⁹² ao tratar da temática da Nação, não esquecendo as referências antes feitas em termos de sociedade civil.



¹⁹⁰ Idem, *ibidem*, II. XII, pág. 59.

¹⁹¹ MALTEZ, *Ensaio Sobre o Problema do Estado*, II, pág. 208. Consequentemente há uma rutura total com as teorias contratualistas anteriores, de qualquer feição, nomeadamente com Locke, que admitia um núcleo essencial de direitos naturais, anteriores e superiores ao Estado.

¹⁹² Propositadamente não vamos tratar, desenvolvidamente, neste ponto, da visão do Estado no liberalismo. Esse é o período onde se desenvolve a essência deste trabalho e pareceu-nos mais curial, atendendo a que as Ideias da época terão de ter um recorte cujo desenvolvimento não se compraz com meros conceitos introdutórios, deixar em suspenso a abordagem da figura do Estado no liberalismo. A mesma será feita em função da própria análise do que à liberdade concerne em local apropriado.