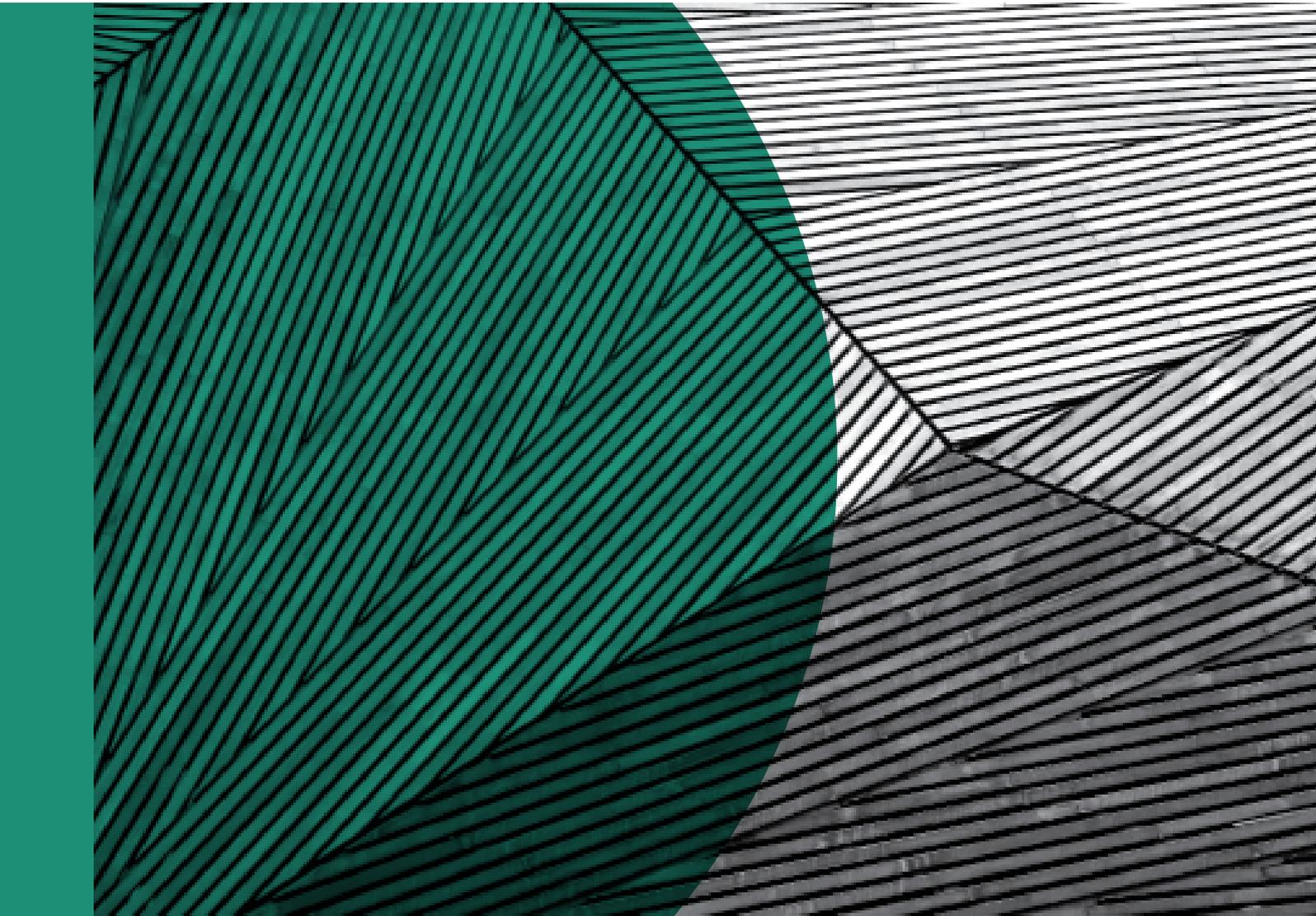


INTRODUÇÃO SUMÁRIA À TEORIA DO ESTADO

Luís Pereira Coutinho



INTRODUÇÃO SUMÁRIA À TEORIA DO ESTADO

Luís Pereira Coutinho

Professor Associado com Agregação da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa

1. O Estado como ordem

Damos por adquirido que o Estado existe. Observamos que há pessoas que agem pelo Estado, que a generalidade das pessoas tem como obrigatório o cumprimento dos seus atos, temos por certo que há pessoas que são cidadãos de um Estado e outras não, demarcamos no mapa um território bem definido que temos como sendo do Estado.

No entanto, enganamo-nos se considerarmos que o Estado *meramente* é, tendo-o como um facto ou agregado de factos subsistente no plano do ser, da pura realidade assim suscetível de estrita descrição.

Para que tal se compreenda, tenha-se em conta que, quando uma determinada pessoa age pelo Estado (por exemplo, a pessoa que se designa “chefe de Estado” promulga uma lei) e a generalidade das pessoas se considera obrigada a agir em conformidade (a cumprir a lei), isso acontece porque todas elas representam o Estado – isto é, figuram uma entidade abstrata em cujo nome pessoas agem e a que é devida obediência. Ou seja, o Estado “existe” na medida em que é representado como entidade distinta de governantes e governados nas mentes daqueles que agem como tais – que se consideram obrigados a agir como tais, portanto em conformidade com essa sua representação¹.

Se o Estado assim se representa enquanto entidade distinta, abstrata relativamente a relações concretas de comando e obediência, tal não se deve a ter sido abstraído dessas

¹ Como desenvolve Quentin Skinner, ao conceito de Estado tal como modernamente desenvolvido corresponde “uma forma de poder público separado tanto do governante como dos governados”, cfr. *The Foundations of Modern Political Thought – II – The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 353.

relações, de meros factos de comando e obediência (dir-se-ia então que uma pessoa foi ao longo dos anos promulgando atos que são habitualmente obedecidos, sendo meramente por causa desse “hábito de obediência” que se passou a tê-la como “chefe de Estado”²). Tal também não se deve a factos de comando e de obediência, meramente enquanto tais, terem “força normativa”, o que se defenderá caso se considere que os seres humanos têm uma qualquer compulsão para converter “o real no normal” ao nível das suas mentes, fazendo-o independentemente de qualquer questionamento (desde logo, autoquestionamento)³.

Na verdade, mesmo que um usurpador consiga impor-se temporariamente pela força – e como veremos, essa situação nunca poderá ser estável –, não diremos nessa mera razão que ele *deve* passar a ser por nós considerado como “chefe de Estado” ou como *devendo* agir pelo “Estado”. Pelo contrário, diremos que só *deve* agir como “chefe de Estado”, ou em geral como governante (chefe de Governo ou Primeiro-Ministro, Ministro, Deputado, etc.), a pessoa designada de certo modo, *devendo* os governados obediência aos correspondentes atos (que dizemos serem atos *do Estado*) se estes forem praticados em dadas condições, as quais são prescritas antes de poderem ser descritas.

Ou seja, não são meros factos que redundam na existência do Estado para nós enquanto governantes ou governados – em interiorizarmos o Estado, por outras palavras. Pelo contrário, consideramos que há certos factos que são conformes com a nossa representação do Estado, considerando ter o dever de agir em conformidade nesse caso. Por outras palavras, é porque representamos o Estado no plano do dever ser (como direito) que se possibilita o ser do Estado, este último concretizado nos nossos comportamentos de comando e de obediência.

Equivale isto a dizer, em suma, que o Estado é uma ordem; é direito em cujo âmbito o representamos enquanto tal e, do mesmo modo, se determinam ações devidas, quer ações daqueles que agem por ele, os governantes, quer ações dos governados.

² Fazendo radicar um “estado de sociedade política” num “hábito de obediência”, cfr. Jeremy Bentham, *A Fragment on Government* ed. J.H. Burns e H.L.A Hart, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, cap. I.

³ A tese da “força normativa dos factos” é defendida por Georg Jellinek, *Teoría General del Estado*, trad. da 2.^a ed., Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 323 segs.

2. As razões do Estado

2.1. A pergunta que se impõe neste contexto é a de saber por que se representa o Estado ou, de outro modo, por que razão o Estado se afirmou como direito, tanto para governantes (os que agem em seu nome), como para os governados (os que lhe devem obediência).

A resposta implica que percorramos três pontos:

- i) Em primeiro lugar, é necessário que compreendamos que o poder político de seres humanos sobre seres humanos (isto é, a prática de atos em termos que obrigam a generalidade das pessoas que formam uma comunidade, alguns agindo como governantes e outros como governados) nunca corresponde a um mero facto – ou a algo abstraído de um agregado de factos de comando e obediência.
- ii) Em segundo lugar, é necessário ter em conta que a ordem do Estado não é a única ordem política possível, isto é, o Estado não foi historicamente a única abstração possível *em nome da qual* alguns exerceram o poder, em termos que obrigam uma comunidade. Pelo contrário, ao Estado corresponde uma ordem política que caracteriza a modernidade – que se impôs em dadas condições e por determinadas razões – e que foi designada pelos seus cultores como *direito político*, *direito do Estado* ou *direito público moderno*⁴.
- iii) Em terceiro lugar, há razões para que o Estado tenha sido interiorizado, isto é, para que a abstração figurada pelo direito político (o Estado como dever ser) tenha sido representada pelas pessoas (existindo para elas como tal), tendo as mesmas como legítimos os correspondentes atos de comando e como devidos os correspondentes atos de obediência.

⁴ Sobre a noção de “direito político”, “direito do Estado” ou “direito público moderno”, v. Michael Stolleis, *Storia del Diritto Pubblico in Germania: Pubblicistica dell’Imperio e Scienza di Polizia 1600-1800*, trad., Milão: Giuffrè, 2008, p. 529. Por último, ainda que uma conceção muito distinta do “direito político” daquela que de seguida se desenvolverá, cfr. Martin Loughlin, *The Idea of Public Law*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 5 segs.

2.2. Começando pelo primeiro ponto, importa clarificar que ao poder político corresponde invariavelmente comando *legítimo* e obediência *devida*. Tal prende-se ultimamente com a natureza dos seres humanos como “animais auto-interpretados”⁵, isto é, como seres cujo comportamento, incluído o comportamento de obediência a outros seres humanos, há de poder ser compreendido (auto-compreendido) numa qualquer sede de definição do que é devido – do que é direito ou reto – aos seus olhos, isto é, numa qualquer sede de auto-interpretação.

Tal não significa, note-se, que os seres humanos ajam sempre retamente. Nem mesmo significa desmentir que se possam ver coagidos a agir não retamente (aos seus próprios olhos) por um qualquer poder de facto. Mas se tal não pode ser desmentido, parece também claro que um qualquer poder de facto, assim meramente assente na força, não se poderá impor estavelmente sobre comunidades humanas se forçar persistentemente os seres humanos a agirem contra si mesmos (isto é, contra a sua sede de auto-interpretação). Pelo contrário, a tendência inevitável será então os seres humanos imporem-se pela força ao poder que os força, destruindo este último.

Nas palavras de Carré de Malberg:

“Na teoria da força, essa estabilidade [sem a qual nenhum poder político subsiste] encontra-se comprometida pelo seu próprio princípio: a partir do momento em que o poder (...) consistisse exclusivamente na dominação dos detentores efetivos da força maior, os indivíduos dominados não deixariam, em ordem a subtrair-se a tal jugo de facto, de utilizar todos os meios necessários a chamar a si uma força paralela, ou, ainda mais, a destruir a força desse género, suprimindo ao mesmo tempo todo e qualquer regime (...): e, assim, a teoria da força, em vez de reconhecer e de pôr em evidência um fundamento estável do [poder], abriria pelo contrário a via à ação revolucionária permanente e à revolta legítima contra a dominação (...). Na verdade, o erro intrínseco dessa teoria, é crer que a força por si mesma – uma qualquer força – possa corresponder ao [poder político]...[Mas] essa força não seria senão passageira: não se verificaria aquela ordem regular e estável, sem a qual o [poder político] não se pode considerar realizado”⁶.

Este raciocínio encontra comprovação histórica, ou seja, podemos atestar face à experiência humana que nenhum poder político se impôs enquanto tal se não referido a

⁵ Recorrendo aqui, em contexto alterado, à formulação de Charles Taylor, “Self-interpreting Animals”, in *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, I, 1985, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 45 segs.

⁶ *Contribution à la Théorie Générale de l'État: spécialement d'après les données fournies par le Droit Constitutionnel Français*, I, II, reimpressão das edições originais de 1920 e 1922, Paris : Dalloz, 2004, I, p. 198.

uma qualquer sede de auto-interpretação daqueles que lhe devem obediência (de fundamentação ou justificação do poder político aos seus olhos). Historicamente observou-se que essa sede pode ser da mais variada ordem. Podemos estar a falar de Deus ou de deuses, de uma “natureza” que dita que alguns são naturalmente chefes, de uma “tradição” sem a qual se cairia no caos por se perderem todos os referentes de orientação. Se tivermos em conta as experiências totalitárias do século XX, podemos ainda estar a falar de uma história cujo fim almejado se precipitará, ou de uma raça cuja pretendida superioridade se afirmará, se for aceite a supremacia de um partido e dos seus agentes⁷.

E podemos ainda estar a falar de “Estado”, sendo isso que caracteristicamente se fez na modernidade.

2.3. Passando assim ao segundo ponto, importa sublinhar que o Estado não foi historicamente a única abstração em nome da qual o poder político é exercido. Como acabámos de ver, em vez de se falar em Estado, considerou-se historicamente que a obediência política é devida a quem age em nome de Deus ou deuses, a quem é tido como “chefe por natureza”, etc. Podemos dizer, assim, que a ordem do Estado é uma ordem política alternativa a outras ordens políticas.

Com efeito, quando falamos em Estado, estamos precisamente a dizer que a ordem política (aquela em razão da qual alguém se encontra autorizado a titular e a exercer o poder político) *não* se confunde com a ordem divina ou com a ordem natural, com as leis de Deus ou com as leis da natureza. Diferentemente, as “leis” do poder político compõem aquilo que os autores modernos – aqueles que começaram a utilizar a palavra “Estado” – chamaram direito político ou direito do Estado, concebendo-o como *uma ordem secular que o é em si e por si mesma, assim independentemente de quaisquer leis que a transcendam*.

Por outras palavras, a ordem política do Estado exclui qualquer outra sede de fundamentação do poder político do Estado (ou de representação do mesmo enquanto tal) que não a ordem do Estado em si mesma (o direito político ou direito do Estado).

⁷ Quanto às ideologias da história ou da superioridade da raça como imprescindíveis à afirmação dos totalitarismos do século XX, v. Hannah Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, trad., Lisboa: Dom Quixote, 2.^a ed., 2006, em especial, pp. 609 segs.

É nesta exata razão que o Estado, o poder que lhe corresponde, é soberano: se a sua sede de representação se encontra na própria ordem do Estado – e não numa qualquer outra ordem, transcendente ao Estado –, então corresponde-lhe um poder *não derivado* de qualquer outro (originário) e *não subordinado* a nenhum outro (supremo) – soberano, precisamente. É neste exato sentido que Jean Bodin aponta ao designar este poder como “absoluto”⁸. Nas palavras de Bruno Bernardi, “o absoluto é o que não é relativo: a noção de soberania significa antes de tudo que o político é uma ordem própria, imanente, que não tem outra medida que não ela mesma”⁹.

2.4. Quanto ao terceiro ponto, perguntar-se-á por que conceberam os autores modernos a ordem política como ordem de soberania, assim concebendo um poder independente de qualquer medida que lhe seja transcendente. Em resposta, importa dizer que esses autores – entre os quais se destacam Jean Bodin e Thomas Hobbes – viveram em determinadas condições e tiveram razões fortes para pensar assim a ordem política. Ou seja, ao direito político inere uma determinada racionalidade.

A racionalidade em causa traduz-se fundamentalmente em garantir a paz interna no carácter absoluto do poder soberano. A lógica é fundamentalmente a seguinte: se o político for uma ordem própria, isto é, se o Estado esgotar o político – não havendo considerações de legitimidade do comando ou de obediência devida que não aquelas que exclusivamente se prendam com estar em causa o poder soberano –, então essa ordem demarcará uma zona de paz e não de potencial “guerra de todos os homens contra todos os homens”¹⁰.

Recorde-se que a circunstância enfrentada pelos autores em causa foi uma circunstância de cisão interna gerada por divisões religiosas, tornando-se inconcebível que a legitimidade política fosse referida a uma qualquer sede “divina” ou “natural” sem que daí resultasse a dissolução da paz. Com efeito, tenha-se em conta que a publicação por Jean Bodin d’ *Os Seis Livros da República* ocorre em 1576, apenas quatro anos depois

⁸ O poder é “absoluto”, diz Jean Bodin, porque “não reconhece nada maior do que ele”, cfr. *Les Six Livres de la République*, reimp. da edição de 1583, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1977, I, 8.

⁹ Cfr. *La Fabrique des Concepts: Recherches sur l’Invention Conceptuelle chez Rousseau*, Paris: Honoré Champion, 2014, p. 197.

¹⁰ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatã*, trad. de João Paulo Monteiro e M. B. Nizza da Silva, Lisboa: INCM, 1994, XIII, p. 111.

da noite de São Bartolomeu; a publicação por Thomas Hobbes do *Leviatã* tem lugar em 1651, no rescaldo da guerra civil inglesa que dominara a década de 1640.

É precisamente neste contexto que se deixa compreender a caracterização do poder soberano como poder absoluto, isto é, a sua não relativização perante lógicas “transcendentes” de legitimidade a respeito das quais não há união possível (pelo contrário, há desunião, no limite há guerra civil). Ou seja, a figuração do poder soberano como absoluto permite a figuração da comunidade política como una, convertendo-se esta num só povo: o povo, diz Jean Bodin, é um conjunto de cidadãos cuja unidade se encontra em serem “governados pelo poder soberano de um ou vários senhores, *ainda que se distingam nas leis, na língua, nos costumes, na religião e na raça*”¹¹. Por outras palavras, na representação do poder político soberano, possibilita-se a figuração do povo – uma sua projeção geométrica –, ambos os elementos integrando a ordem política do Estado (ou compondo a representação que o Estado é).

Em Hobbes, tal formula-se como relevante de uma relação de representação entre o povo e o soberano: um povo representa-se como unidade quando um soberano – seja um rei, seja uma assembleia – o representa¹². Essa relação de representação implica que os cidadãos que compõem o povo tomem como seus (como razões para agir, independentemente de quaisquer considerações morais ou religiosas, de ordem natural ou divina) os comandos do soberano (as leis). Nesta lógica, ao aceitarem uma subordinação integral da sua própria razão prática à razão soberana expressa na lei (ao representarem a sua própria razão como assim representada), os cidadãos garantem agir de acordo com uma razão *pública* e não de acordo com uma divisiva razão privada. Esta última, determinando-os de acordo com considerações religiosas ou morais sobre as quais não há acordo possível, voltá-los-ia inevitavelmente uns contra os outros, impedindo-os de formar uma unidade¹³.

Importa dizer que a relação de representação que caracteriza a ordem política do Estado, e em que se traduzirá a racionalidade de exercício do poder soberano, é uma “relação entre proteção e obediência”, nela se encontrando implicado um “efeito de

¹¹ Cfr. Bodin, *Les Six Livres...*, I, 6.

¹² Cfr. Hobbes, *Leviatã*, XVI, pp. 137 segs. Para mais desenvolvimentos sobre a noção de representação em Hobbes, cfr. o nosso *O Estado como Representação: Do Momento Hobbesiano aos Problemas Contemporâneos*, Lisboa: AAFDL, 2019, pp. 18 segs.

¹³ Esta construção de Hobbes encontra-se ainda hoje subjacente à conceção, formulada em Joseph Raz, das normas jurídicas como “razões para ação”. Para mais desenvolvimentos, cfr. o nosso *O Constitucionalismo como Discurso do Direito: Uma Abordagem de Direito do Estado*, Coimbra: Almedina, 2024, pp. 25-26.

retorno”¹⁴. Antes de Hobbes a formular assim, Bodin já explicitara que a soberania, não deixando de se referir a um poder cujos comandos são legítimos por definição, não deixa também de trazer implicado um *quid pro quo* (obediência dos cidadãos em troca da proteção pelo soberano). Nos termos exatos de Bodin, dedicando “fidelidade, submissão, obediência, ajuda e socorro ao príncipe”, os “cidadãos”¹⁵ conhecem “a mais forte proteção possível”, vendo garantidas, “por força das armas e das leis, as suas pessoas, bens e famílias”¹⁶.

Essa “mais forte proteção possível” corresponde à *salus publica* ou *salus populi*. Se a fórmula romana permanece (*salus populi suprema lex est*), essa é compreendida como relevando da satisfação das utilidades dos cidadãos, tidas como indissociáveis da permanência e ação do Estado, da sua “razão”. Paradigmaticamente, Hobbes define a *salus publica* na perspectiva dos cidadãos – dos “benefícios” ou “vantagens” que lhes correspondem –, traduzindo-se na sua defesa comum contra inimigos externos, na preservação da paz interna, no seu enriquecimento “tanto seja quanto compatível com a segurança pública” e na fruição de uma “liberdade inofensiva”¹⁷.

Note-se que, ao afirmar-se a ordenação do Estado à “mais forte proteção possível” das “pessoas, bens e famílias” dos cidadãos, não se está a defender uma qualquer invalidade dos atos do soberano que se afastem desse propósito. O que está em causa, antes, é a própria dinâmica da soberania. Um poder absoluto não subsistirá, não será perpetuamente obedecido enquanto tal, se a *salus publica* não for garantida. Pelo contrário, a obediência dos cidadãos durará – o Estado persistirá – “enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele [o soberano] é capaz de os proteger”¹⁸.

¹⁴ Assim na formulação de Lucien Jaume, cfr. *Hobbes et l'État Représentatif Moderne*, Paris: PUF, 1986, em especial, p. 181 segs.

¹⁵ O conceito de “cidadão” em Bodin já nada tem que ver com o “animal político” de Aristóteles. Se este último se referia à linguagem moral da *polis* – sendo o homem “animal político” porque se move nessa linguagem –, a qualidade de cidadão em Bodin releva exclusivamente da relação de sujeição estabelecida com o poder soberano. Note-se que esta não é uma relação de sentido único – o seu sentido não se esgota na obediência devida pelo súbdito àquele poder. Está em causa, antes, uma “obrigação mútua entre o soberano e súbdito”, o qual “pelo reconhecimento e obediência que recebe daquele”, lhe deve “ajuda e proteção”, cfr. *Les Six Livres...*, I, 6.

¹⁶ Cfr. *Les Six Livres...*, I, 7.

¹⁷ Cfr. *On the Citizen* [De Cive], trad. Richard Tuck / Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, XIII, 6.

¹⁸ Cfr. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: INCM, 1994, p. 182. Trata-se aqui de atestar um inevitável estado de coisas (relevante de a relação de representação em causa ser concomitantemente uma relação de proteção

Como se desenvolverá adiante, para além de *um* poder e de *um* povo relacionalmente concebidos em termos de representação (de “proteção e obediência”), a ordem política do Estado tem como elemento um *território*. Este é o espaço a que se circunscreve o poder soberano, cuja paz interna e defesa externa lhe cumpre garantir. Encontra-se proibido o exercício de qualquer outro poder no território do Estado, salvo autorização expressa do poder soberano. Outrossim, quaisquer pessoas, cidadãos ou não, que se encontrem dentro do território do Estado encontram-se subordinadas ao poder soberano.

2.5. Importa acrescentar que Hobbes, e muitos dos autores que se lhe sucederam, ao mesmo tempo que enunciaram a racionalidade do Estado, socorreram-se de uma imagem para explicitar que as razões do Estado – isto é, as razões subjacentes à ordem política de soberania que o Estado é – são partilhadas por todas as pessoas empenhadas na sua paz e segurança comuns, indispensável à vida próspera e satisfeita de cada um (pessoas que, por isso, representam *elas mesmas* o Estado e, na mesma medida, se consideram representadas pelo poder soberano). Essa imagem é a do *contrato*.

Nas palavras de Hobbes¹⁹:

“A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens (...). O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante das suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim as suas vontades à vontade do representante, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *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*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se *Estado*”.

e obediência) e não de reconhecer um qualquer “direito de resistência”, o qual, como bem assinala Schmitt, seria “absurdo e destituído de qualquer sentido” no sistema hobbesiano, cfr. *The Leviathan...*, p. 46-47.

¹⁹ Cfr. *Leviatã*, XVII, p. 146 (sublinhado do autor).

Naturalmente que Hobbes supõe aqui que as pessoas são racionais na razão em que pretendam garantir a paz e segurança comuns, levando vidas prósperas e satisfeitas, livres da guerra civil desde logo. É na medida em que sejam racionais nesse sentido que as pessoas são “signatárias” do contrato, passando o Estado a ser a sua sede de autointerpretação, isto é, passando a ser a abstração em que têm o seu comportamento de obediência como justificado aos seus próprios olhos (concebendo a vontade do soberano como a sua própria vontade).

A pressuposição de que as pessoas são *racionais* nesse sentido pode ser disputada, ou seja, esta conceção de racionalidade é distinta de outras. Deve-se a Max Weber a clarificação de que a racionalidade da ação – neste caso, da ação de comando e de obediência – pode ser de diferentes tipos (nomeadamente, pode ser instrumental ou valorativa)²⁰. Ora, a racionalidade dos contraentes hobbesianos é *instrumental*, isto é, ordena-se a fins mundanos e seculares, a utilidades terrenas (a vidas seguras, prósperas e satisfeitas, precisamente). E insista-se que a racionalidade das pessoas é a racionalidade da própria ordem do Estado por elas pactuada: como vimos, a suprema lei do Estado, aquela que preside à sua ação, é a *salus publica*, que justamente se desdobra nas ditas utilidades.

Na lógica de Hobbes, a racionalidade instrumental é a única compatível com a unidade das pessoas em Estado, e do mesmo modo com a sua paz e segurança comuns. Haveria divisão e não unidade entre as pessoas se a sua racionalidade fosse valorativa – isto é, se em vez de se ordenarem a utilidades comuns, elas se ordenassem segundo valores ou tradições relevantes de mundividências religiosas ou morais. Com efeito, num cenário de cisão religiosa e moral – aquele que inescapavelmente marca a modernidade –, a racionalidade valorativa não pode ser comum a todos; não pode, pois, ser a chave da unidade política, da ordem política.

Questionar-se-á se a ordem do Estado, ao pressupor nas pessoas uma racionalidade instrumental, impede-as de terem uma racionalidade valorativa, isto é, de

²⁰ Note-se que a classificação de Max Weber não se refere aos tipos de racionalidade política, mas aos “tipos de ação social”, distinguindo-se os mesmos consoante as suas determinantes, as quais podem relevar dos fins a atingir (sendo então ação instrumental ou orientada a fins: *zweckrational*), da crença do valor da ação em si mesma em sede “ética, estética, religiosa ou outra” (sendo então a ação valorativamente racional: *wertrational*), dos afetos (sendo a ação ditada pelas emoções) ou do cumprimento de tradições (sendo a atuação ditada por uma “habituação entranhada”), cfr. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, I, tradução de E. Fischhoff et al., Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 24 segs.

se ordenarem segundo valores religiosos ou morais em que acreditem. Nesse caso, a ordem do Estado seria *total*. Mas não é esse o caso. Diferentemente, a ordem do Estado apenas se estende àquilo que releva da prossecução das utilidades comuns, cuja agregação forma o interesse público (como vimos, Hobbes diz que as pessoas são representadas pelo soberano apenas no que diz “respeito à paz e segurança comuns”). Ou seja, o Estado deixa as pessoas livres nos outros domínios, aqueles que se entende relevarem da sua vida privada.

E note-se que, não sendo uma ordem total, esta ordem política é a única compatível com a possibilidade de *todas* as pessoas, independentemente da diversidade dos seus valores morais e religiosos, poderem determinar-se *em simultâneo* de acordo com os mesmos nas suas vidas privadas. Com efeito, não sendo tais valores comuns a todos, se a ordem do Estado não se encontrasse eximida deles (se não fosse independente da ordem religiosa e da ordem moral), seria inevitável que os valores de alguns se impusessem a todos os outros através do poder político. A liberdade de se determinar moral ou religiosamente seria, então, uma liberdade apenas daqueles em cujo favor o poder político se orientasse, não de todos.

A racionalidade dos contraentes hobbesianos, e portanto do Estado que eles representam, pode também ser questionada num plano estritamente instrumental. Ou seja, mesmo que se aceite esta lógica, pode duvidar-se que as pessoas sejam efetivamente racionais se conceberem o Estado nos termos propostos por Hobbes, isto é, se conceberem o Estado como sua sede de auto-interpretação, tendo a vontade do soberano como a sua própria vontade. Criticando Hobbes, John Locke afirmou que tal significa, para as pessoas, fugirem de “texugos e raposas” (dos conflitos entre si) para serem “devoradas por leões”. E pode, de facto, perguntar-se “que segurança, que barreira, existe nesse Estado contra a violência e a opressão do governante absoluto?”²¹.

A resposta a esta questão já foi dada em parte. Como vimos, na lógica de Hobbes – e, antes, de Bodin –, as pessoas só representam o Estado como tal, tendo-se consequentemente obrigadas pelos atos do soberano, na medida em que persista uma relação entre proteção e obediência – se assim se quiser, na medida em que o soberano não se converta num leão que as devora. Impõe-se, pois, nesta lógica, que os comandos

²¹ Cfr. *Segundo Tratado*, in *Dois Tratados do Governo Civil*, trad. Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2012, XII, § 93, p. 294.

do soberano não sejam arbitrários ou opressivos; mais ainda, impõe-se que o governo seja sobretudo um “governo de leis” – exercido através de leis – que se caracterizem pela generalidade, prospectividade, clareza ou coerência entre si²². Se assim não for, deixa de ser possível a pessoas racionais identificarem a vontade do soberano com a sua própria vontade. Ou seja, nesse caso, a representação do Estado como sede de um poder legítimo dissolve-se inevitavelmente nas suas mentes; no lugar da correspondente ordem política passamos a ter desordem, aquilo que Hobbes designa como “estado de natureza” (aquele estado que hipoteticamente existiria na ausência de Estado).

Importa, no entanto, reconhecer que esta resposta à dificuldade oposta por Locke não é inteiramente satisfatória. Na verdade, o Estado de Hobbes é ainda um Estado com um “governante absoluto” cujos atos são válidos por definição – por muito que não devam ser arbitrários –, que se pode socorrer da prerrogativa para além de aprovar leis e, sobretudo, a que não é contraposto qualquer poder que o mantenha sob controlo, garantindo que a relação entre proteção e obediência não se dissolva.

Mas importa também ter em conta que o “Estado absoluto” não corresponde à única instanciação possível da lógica fundamental de Hobbes, por muito que corresponda à sua conceção original²³. Com efeito, se a conceção hobbesiana é ainda incipiente, impôs-se subseqüentemente – com o constitucionalismo liberal, como veremos – uma outra conceção, em que o Estado se traduz, já não numa ordem absolutista, mas numa ordem constitucional com separação de poderes. Neste último contexto, como também veremos, a “pessoa soberana” que os contraentes concebem como sua representante, já não é um monarca ou uma assembleia, mas uma pessoa jurídica desdobrada em diferentes poderes previstos pela Constituição.

Outrossim, nesta segunda conceção da ordem do Estado, as utilidades a serem satisfeitas no âmbito da relação entre proteção e obediência – a segurança, a propriedade, uma liberdade inofensiva de todos – passam a ser garantidas como direitos que os cidadãos podem opor ao Estado (e também entre si) através de meios que a própria ordem constitucional do Estado coloca ao seu dispor.

²² A este respeito, v. David Dyzenhaus, “Hobbes and the Legitimacy of Law”, *Law and Philosophy*, 20, 2001, pp. 461 segs. Veja-se ainda a coletânea de artigos organizada pelo mesmo autor e por Thomas Poole, *Hobbes and the Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 186 segs.

²³ Neste sentido, Donald Bello Hutt, “No Rule of Law without the Hobbesian State”, *Ratio Juris*, 38/2, 2025 pp. 144 segs., p. 146.

Em todo o caso, há algo que fica de Hobbes – e antes de Hobbes, de Bodin: a ordem do Estado, hoje correspondente à ordem constitucional, é uma ordem de soberania, nenhuma outra a transcende ou consubstancia medida do poder, ou dos poderes, que nela se encontram legitimados. Corresponda a essa ordem um governante absoluto (como no absolutismo) ou uma pessoa jurídica desdobrada em poderes distintos (como no constitucionalismo), a mesma é sede exclusiva de auto-intepretação das pessoas na sua qualidade de governantes e de governados (o que equivale a dizer que os cidadãos justificam o seu comportamento político de comando e de obediência por referência à abstração do Estado). E as razões para que a racionalidade do comando e da obediência não seja uma racionalidade religiosa ou moral, mas antes presa à satisfação de utilidades comuns, permanecem hoje tão válidas como o eram aquando da redação d’*Os Seis Livros da República* e do *Leviatã*.

2.6. A confirmar este último ponto, refira-se que uma teoria contratualista contemporânea como a de John Rawls não deixa de “aceitar completamente uma conceção da ordem política centrada no Estado”²⁴. Mais ainda, Rawls não deixa de renovar as razões do Estado originalmente formuladas por Bodin ou Hobbes, sem que isso signifique fazer-lhe corresponder o “governo absoluto” temido por Locke. Vale, pois, a pena dedicar-lhe atenção.

Recorde-se que, para Rawls, os termos da ordem política, se esta for justa, são os termos acordados na “posição original”²⁵. Pode entender-se que – através dessa situação hipotética – se pretende retratar a racionalidade dos cidadãos associados em Estado, isto é, as razões do Estado como razões dos cidadãos, caso eles sejam efetivamente racionais e assim almejem à unidade política em termos que abstraiam daquilo que os divide²⁶. Com efeito, a racionalidade da posição original define-se por ser virtualmente comum a todos – correspondem-lhe as razões de todos para lá das suas diferenças –, já que se norteia instrumentalmente pela satisfação de “bens primários”. Estes bens, diz Rawls, são

²⁴ Assim, contrapondo o estatocentrismo de Rawls à aversão ao Estado de outros autores contemporâneos, cfr. Chandran Kukathas, “Hayek and the state”, in *Law, Liberty and the State*, ed. David Dyzenhaus e Thomas Poole, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 281 segs., p. 281.

²⁵ Cfr. *A Theory of Justice*, 2.º ed., Harvard: Harvard University Press, 1999, p. 10 segs.

²⁶ Diz Rawls que “entre as características essenciais desta situação encontra-se a de ninguém conhecer o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social, nem ninguém conhecer a sua fortuna na distribuição de recursos naturais e capacidades, a sua inteligência, força, ou outra do mesmo tipo. Presumirei mesmo que as partes não conhecem as suas concepções do bem, nem as suas propensões psicológicas específicas”, cfr. *Idem*, p. 11.

desejados “por qualquer homem racional”, traduzindo-se em direitos e liberdades, poderes e oportunidades, rendimento e riqueza, bem como nas “bases sociais do auto-respeito”²⁷.

Ou seja, no que diz respeito aos bens primários, unem-se pessoas que se encontram divididas entre si noutras sedes, nomeadamente em sede religiosa ou moral. Possibilita-se assim que elas se associem no âmbito de uma mesma ordem política (de um Estado) que se ordene à satisfação equitativa de tais bens. Isso sucede, segundo Rawls, se tal ordem se estruturar de acordo com os “princípios da justiça” acordados na posição original²⁸.

Note-se que a ordem política assim acordada (assim obedecida pelos cidadãos unidos em Estado) não deixa de ser uma *ordem absoluta*, ou seja, a sua racionalidade (a inerente legitimidade do governo que nela se exerce) é-lhe própria, imanente, não se referindo a qualquer ordem extra-política (religiosa ou moral) que a transcenda, que assim a relativize. De resto, é precisamente para se evitar este resultado, o inerente comprometimento da unidade política, que se desenha a posição original (a racionalidade essencializada dos cidadãos enquanto tais) em termos imunizados de quaisquer conceções do bem.

Até aqui, a continuidade de Rawls com Hobbes é impressionante. Mas ao contrário do que sucedia em Hobbes, clarifica-se em Rawls que pensar a ordem política como absoluta não significa pensar num qualquer “governante absoluto”, isto é, não significa ficar na posição – temida por Locke – de se ser “devorado por leões”. Diferentemente, uma ordem política ordenada à satisfação equitativa de “bens primários” é uma ordem cujas instituições governativas são constitucionalmente desenhadas em termos que não façam perigar a garantia dos direitos e deveres correspondentes. Ou seja, a ordem política do Estado será necessariamente uma ordem constitucional em que o “governo absoluto” se encontra excluído²⁹.

²⁷ *Idem*, pp. 54 segs.; 78 segs. e 347 segs.

²⁸ *Idem*, pp. 47 segs.

²⁹ Neste sentido, desenvolve Dimitrios Kyritsis, que “a filosofia política [de Rawls] não se encontra apenas preocupada com os nossos direitos e deveres numa sociedade política perfeitamente justa”, encontrando-se também preocupada em que “haja certas instituições cuja tarefa é o governo” e em que “estas sejam desenhadas de modo ordenado à justiça”, cfr. *Shared Authority*, Oxford: Hart, 2015, p. 108.

3. A negação do Estado e a sua crítica

3.1. Sustentámos acima que o Estado não se deixa induzir de meros factos de comando e obediência. Diferentemente, trata-se de uma ordem política, correspondendo-lhe uma abstração em cujo âmbito atos de comando são legítimos e comportamentos de obediência são devidos. Podemos hipotetizar ser essa ordem pactuada na medida em que as razões em que ela se sustenta – e que fundamentalmente se prendem com a união de todos em paz e segurança – são razões fortes para que as pessoas, elas mesmas, representem essa abstração nas suas mentes, agindo em conformidade no desempenho dos seus papéis, ora de governantes, ora de governados.

Esta construção foi desafiada por aqueles autores que se recusam a admitir qualquer representação abstrata em nome da qual o poder político seja exercido. Léon Duguit, dito “anarquista de cátedra”, considerou ser a representação do Estado uma “pura ficção”, assim insuscetível de aceitação científica³⁰. E, antes dele, Jeremy Bentham disse que “as prerrogativas indestrutíveis da humanidade não carecem de ser sustentadas na fundação arenosa de uma ficção”, encontrando-se ultrapassada a era em que os seres humanos dela dependeriam para determinar os seus comportamentos racionalmente³¹.

Estes autores não desmentem a ocorrência do fenómeno político ou existência do governo, a correspondente distinção entre governantes e governados. O que consideram é que esse fenómeno, não se legitimando na abstração do Estado, se compreende noutros termos. Os negadores dessa “ficção”, ora se referem a uma “diferenciação entre fortes e fracos” que ocorre espontaneamente em todas as sociedades (Duguit)³², ora consideram que – em vez de nos deixarmos enganar por abstrações – devemos considerar os governos como legítimos quando esses, em concreto, prossigam a “maior felicidade do maior

³⁰ Cfr. Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, II, 3.^a ed., Paris: Ancienne Librairie Fontemoing, 1928, pp. 10 segs. Respondendo ao epíteto “anarquista de cátedra”, Duguit afirma: “Acusaram-me de ser anarquista. Hauriou chama-me anarquista de cátedra (...). Anarquista, se quiserem; não tenho medo das palavras. É anarquista a minha doutrina; aceito o epíteto e mantenho a doutrina se ela pode contribuir a desembaraçar de uma vez por todas dos conceitos metafísicos que ainda a assombram”, *Traité de droit constitutionnel*, I, 3.^a ed., Paris: Ancienne Librairie Fontemoing, 1927, pp. 653-654.

³¹ Cfr. Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns e H.L.A Hart, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 52-53.

³² Cfr. *Traité...*, I, pp. 499 segs. ; II, pp. 22 segs.

número” (Bentham) ou assentem no “consentimento dos governados”³³. Quanto a este último, note-se que se trata, nessa linha, de um consentimento *a posteriori*, assim não relevante de um contrato fundacional correspondente à representação do Estado por todos, afastando-se assim a construção hobbesiana.

Ora, todas estas teses fazem assentar o governo em fundações muito problemáticas e frágeis. Na verdade, ao reduzirem o governo à sua concretude (espontânea, utilitária ou consentida), e ao assim dispensarem uma qualquer sede abstrata que o legitime (seja Deus ou a natureza, seja o Estado em cuja ausência haveria caos), perdem também um qualquer ponto de referência sobre o que o governo deve ser. E na ausência dessa sede, como determinar que força se deve respeitar, que “maior felicidade” se deve atingir, o que se deve ou não consentir?

Note-se que a perda de um ponto de referência significa simultaneamente a perda da *autoridade* do governo. Esta, por definição, supõe que qualquer governo em concreto se conforme com aquilo que é tido como inquestionável em abstrato, isto é, que o governo em concreto seja *o que deve ser* em abstrato, não degenerando na mera força, nomeadamente na força dos números³⁴. Equivale isso, na modernidade, a ser um governo que preserva o Estado, a sua soberania e inerente relação entre proteção e obediência.

3.2. Como se começou por dizer, as teses negadoras do Estado – ou que o reconduzem a uma “ficção” – assentam na pressuposição de que as ficções legitimadoras do poder político são coisas de um passado definitivamente ultrapassado, das quais já não carecem seres humanos imbuídos de espírito científico. O que importa nesta perspetiva é descobrir as leis “objetivas” a que obedecem as sociedades humanas, concebendo-se cada concreto governo à sua luz. Há muitas versões distintas quanto ao preciso sentido dessas leis. Entre os acima citados “anarquistas de cátedra”, Duguit refere-se às leis da

³³ Reconstruindo a linhagem da tese do “consentimento dos governados” enquanto puro consentimento ascendente, assim independente de qualquer noção “descendente” de legitimidade, cfr. Steven D. Smith, “The Collapse of Consent”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, LXVI/2, 2025.

³⁴ Sobre a noção de autoridade, em termos que a distinguem da força da persuasão, v. Hannah Arendt, “O que é a autoridade?”, in *Entre o Passado e o Futuro: Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*, trad., Lisboa: Relógio d’Água, 2006, pp. 105 segs. Especificamente sobre o colapso da autoridade implicado em teses modernas que desliguem a legitimidade do governo de qualquer ponto de referência não empírico, cfr. Steven D. Smith, “The Collapse of Consent”, *loc. cit.*

“solidariedade” que naturalmente existe entre seres humanos; Bentham, por seu turno, referira-se à “utilidade”, encontrando aí o seu verdadeiro norte.

Estas teses tiveram o seu tempo e não podem deixar de soar ingénuas ao suporem que quaisquer “leis” – da solidariedade, da utilidade ou outras – se impõem ou se virão a impor, por si sós, aos seres humanos, tanto governantes como governados, a partir do momento em que eles se libertem das “ficções” que os agrilhoam ou desviam do seu verdadeiro propósito.

São falsas promessas. Com efeito, sendo o ser humano um animal auto-interpretado, as leis ou normas que regem o seu comportamento não se lhe impõem meramente (imediatamente) enquanto tais, mas antes no âmbito de representações. Ou seja, é por referência a representações, a sedes de auto-interpretação – Deus ou deuses, a natureza e a sua ordem, o Estado e a sua soberania –, que as leis são legítimas e o seu cumprimento é devido aos olhos dos seres humanos (essa perspetiva interna não pode ser perdida de vista quando procuramos aceder aos fenómenos humanos, não podendo uma perspetiva externa – científica, descomprometida – deixar de lhe aceder, sob pena de deixar de os compreender e eventualmente os desfigurar).

Se os termos forem os de Ernst Cassirer, essas representações equivalem a símbolos, a pontos de (auto)referência através dos quais os seres humanos se concebem a si mesmos e à sua experiência, sendo esta, portanto, *mediada* pelos mesmos³⁵. E de facto, especificamente quanto à experiência política – às ações de comando e de obediência –, vimos já que, ao longo da história, essa foi invariavelmente referida a representações ou símbolos, sendo no seu âmbito que os seres humanos persistentemente compreendem os seus atos como legítimos ou ilegítimos, devidos ou indevidos, toleráveis ou intoleráveis; é, pois, no seu âmbito que o fenómeno do governo se possibilita³⁶.

Deste modo, a ideia de que atingimos um momento de emancipação de todas as representações – que as podemos afastar como “ficções” ou “ilusões” – traduzirá uma incompreensão fundamental da experiência humana, política ou outra. É certo que

³⁵ Sobre o símbolo como invariavelmente presente em todas as formas de pensamento e experiência humana – incluindo, claro está, a experiência política –, qualificando em correspondência o homem como “animal simbolizante”, cfr. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques*, I, II e III, trad. de Jean Lacoste et al., Paris: Editions de Minuit, 1972.

³⁶ Não é isto significativamente diferente de dizer, na linha de Aristóteles, que o homem se determina no âmbito da linguagem, já que aos símbolos corresponde invariavelmente linguagem, a sua sede de formulação (de correspondente auto-formulação).

podemos e devemos questionar a racionalidade desses símbolos – e, desse modo, questionar a nossa própria racionalidade ao concebermos a nossa experiência, a nossa ação, como referida aos mesmos. De resto, foi precisamente isso que acima fizemos quando questionámos as “razões do Estado” e verificámos que a nossa racionalidade no seu âmbito – a racionalidade do comando e da obediência referidos ao Estado – é uma racionalidade instrumental, que se nos impôs em circunstâncias de divisão moral e religiosa.

Mas o que importa perguntar é o seguinte: a nossa consciência de que o Estado é um símbolo, uma representação *nossa*, importará necessariamente que deixemos de lhe referir a nossa experiência política? Muitos dirão que o Estado resulta assim “desmistificado”, que podemos prosseguir independentemente dessa “ilusão”. Parece-nos precipitado: libertos da representação do Estado, da sua soberania, como iríamos conceber a nossa *comum* subordinação a leis, fossem essas as da utilidade, as da solidariedade ou outras? O cenário mais provável não seria, então, deixar de haver leis comuns a todos – procurando, por exemplo, os utilitaristas impor umas e os solidaristas outras? Não estaríamos então, de pleno, no caos conflitual que caracteriza o “estado de natureza”³⁷? Recorde-se novamente que este último é o hipotético estado sem Estado representado por Hobbes, precisamente por forma a fazer-nos compreender que as razões do Estado são razões nossas.

No limite, note-se, o estado de natureza é uma metáfora destinada a clarificar que a ordem humana não é espontânea ou estritamente natural, não emerge no âmbito de um processo não mediado pela mente humana (portanto, de representações). O que distingue a ordem do Estado é que, nela, a ordem se torna *consciente* enquanto ordem humana (é precisamente este o sentido do “contrato”), sendo que a consciência não significa – nunca poderia significar – ausência de representação, de um inerente ponto de vista comum por ela mediado.

E insista-se que nenhum “governo de leis” ou “governo do direito” (*rule of law*) que abranja todos, governantes e governados, pode resultar de um processo espontâneo ou inconsciente. É neste último sentido que explicitamente se orientou Friedrich Hayek,

³⁷ Téophile Von Büren dirige a Duguit uma crítica que se pode aplicar a outros autores do Estado que têm a “ficção” do Estado como inaceitável ou dispensável, imputando-lhes uma implícita “visão do mundo social profundamente irénica, de que a noção de conflito ou de luta se encontra totalmente ausente”. Só essa visão lhes permite conceber um direito que “decorre diretamente da sua noção de sociedade”, cfr. *La Théorie de l'État chez Léon Duguit*, Bâle: Helbing Lichtenhahn, 2021, p. 311-312.

autor que dissocia o *rule of law* do Estado, considerando assim que o primeiro não depende de um poder político centralizado e legitimado a aprovar ou sancionar leis comuns³⁸. Mas como afirma por último Bello Hutt – dirigindo-se especificamente contra Hayek –, na ausência do Estado enquanto “entidade distinta” representada como tal, “as interações entre os indivíduos assemelham-se àquilo que os contratualistas designam como estado de natureza. Em tal lugar, não há medidas comuns pelas quais as ações sejam avaliadas, não há um ponto de vista comum a partir do qual as diferenças possam ser adjudicadas. Trata-se de um lugar em que o [critério próprio de cada um] se torna o critério único e exclusivo de avaliação das interações individuais. Em termos de *rule of law*, isto importa incerteza arbitrária – significa ausência de normas públicas ao abrigo das quais os indivíduos podem planear as suas vidas com algum grau de previsibilidade e certeza”³⁹.

4. Tipos históricos de Estado?

Vimos acima que a ordem do Estado não é a única ordem política possível, sendo certo que, na experiência humana, haverá sempre alguma ordem política. Ou seja, em vez de referirem o seu comportamento de comando e de obediência à representação do Estado e da sua soberania, os seres humanos podem referi-la a outra sede, sejam Deus ou deuses, seja a natureza, seja a tradição, seja a história.

Foi isso que aconteceu nas *póleis* da Grécia antiga, na república romana e subsequente império ou no reino medieval. No primeiro caso, os seres humanos justificavam o seu comportamento de comando e obediência no âmbito de um qualquer regime (político porque da *polis*), só suscetível de ser tido como reto aos olhos dos deuses em que acreditavam⁴⁰. Quanto à república romana, as correspondentes instituições e

³⁸ Cfr. *Law, Legislation and Liberty*, Londres: Routledge, 2013. Note-se que, ao contrário de Bentham ou de Duguit, Hayek não supõe que haja um princípio de ordem único – como seja a solidariedade ou a utilidade – que reja as relações sociais, antes encarando a sociedade como uma sociedade pluralista a que não corresponde uma hierarquia comum de fins. Ressaltando este último aspeto, cfr. Chandran Kukathas, “Hayek and the State”, *loc. cit.*, p. 287.

³⁹ Cfr. “No Rule of Law without the Hobbesian State”, *loc. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁰ Cfr. Aristóteles refere os “regimes retos” ou “puros” à “justiça absoluta” (*Política*, trad. A. Campelo Amaral e C. Carvalho Gomes, Lisboa: Veja, 1998, III, 1279a15-20), sendo que extrai esse sentido absoluto da justiça de uma tradição que a concebe como um certo arranjo das coisas que é benéfico para todos (ricos e pobres, fortes e fracos), sendo por isso aceitável pelos deuses. Note-se que, em Aristóteles, nem todos os regimes são “retos”, podendo haver regimes “desviados”, mas tal só sucederá se os homens referirem à

inerentes deveres de governantes e governados eram também tidos como sancionados pelos deuses, moldando-se segundo uma tradição composta por precedentes e exemplos com “forte carga mítica”⁴¹. Quanto ao reino medieval, corresponde-lhe uma hierarquia “natural” encabeçada por um rei, sendo que as responsabilidades e tarefas deste último – bem como as suas eventuais punições extra-terrenas – não se deixam determinar independentemente de uma mundividência religiosa⁴².

Na medida em que tenha reconduzido todas estas ordens políticas ao conceito de “Estado”, Georg Jellinek – cuja obra foi largamente influente entre nós – referiu-se ao “Estado grego”, ao “Estado romano” ou ao “Estado medieval” como antecedendo o “Estado moderno”⁴³. Não me parece, no entanto, ser esta a melhor opção. Como temos insistido, o Estado, cuja própria designação apenas começa a ser usada na modernidade, é uma ordem política distinta de outras; distingue-se como ordem de soberania – isto é, como ordem que não refere o poder político, a sua legitimidade, a qualquer medida, divina ou natural, que não a dela mesma. É, pois, enganador designar qualquer ordem política pré-moderna como “Estado”.

Rigorosamente, só podemos falar em “tipos históricos de Estado” se nos referirmos àquela evolução que se verificou na modernidade – que correspondeu à evolução do “Estado moderno”, único “Estado” em sentido próprio, já que invariavelmente correspondente a uma ordem política de soberania. Nesse quadro, pode distinguir-se o “Estado absoluto” (uma ordem a que corresponde um governante absoluto, nos termos gizados a partir de Bodin) e o subsequente Estado constitucional (em que a ordem do Estado passa a corresponder uma ordem constitucional com separação de poderes e garantia dos direitos dos cidadãos).

Dentro do Estado constitucional, podemos distinguir Estado liberal e Estado social, tendo em conta os termos em que – num e noutro – foram concebidas a separação de poderes e a garantia dos direitos dos cidadãos.

justiça um sentido distinto do dos deuses, representando-a de outra forma. Para mais desenvolvimentos, v. o nosso *Teoria dos Regimes Políticos*, Lisboa: AAFDL, 2013, pp. 13 segs.

⁴¹ Cr. Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁴² Cfr. Tomás de Aquino, *La Royauté*, trad. D. Carron, Paris: Vrin, 2017.

⁴³ Cfr. *Teoría General...*, pp. 282 segs.

