

REGIMES POLÍTICOS

1. Razão de ordem

A categoria dos regimes políticos consubstancia um lugar central – porventura, o lugar central – da evolução da Política enquanto teoria ou ciência. Nessa medida, o seu significado não se deixa encerrar numa fórmula, apenas se podendo capturar com referência aos diferentes estratos dessa evolução. A definição de “regime político” dependeu, na verdade, do modo como, em cada um deles, se concebeu o fenómeno político.

Na impossibilidade de registar cabalmente todos os passos dessa evolução, optamos aqui por nos deter nalguns momentos decisivos. Começaremos por verificar que, na linha de Aristóteles, a Política concebeu-se como ciência dos regimes políticos, tendo-se destes uma determinada aceção conexas com a conceção do homem como “animal político” (v. *infra*, 2). Essa linha não resistiu à Modernidade, não resistindo também a correspondente aceção de “regimes políticos”, agora reduzidos a “formas de governo” ou “formas do poder” do Estado, centro de uma nova ciência política (v. *infra*, 3). Verificaremos ainda que a primeira metade do século XX assistiu a um ressurgimento da teoria dos regimes políticos, assim num cenário de crise e mesmo destruição do Estado moderno (v. *infra*, 4). Essa multiplicidade de estratos teóricos reflete-se em diferentes leituras possíveis do que se deva contemporaneamente entender como uma “Constituição”, aspeto a tratar por último (v. *infra*, 5)

2. A Política como teoria dos regimes políticos

2.1. Na conceção aristotélica, um regime político corresponde a uma certa distribuição dos cargos governativos em obediência a um qualquer critério de justiça aceite por aqueles que, no mesmo, ocupam a posição de governantes ou governados. Tal é válido tanto para os regimes puros (monarquia, aristocracia e *politeia* ou república) como para

os regimes desviados (tirania, oligarquia e democracia)¹, pelo que também estes últimos são justos num certo sentido (Aristóteles 1998: 1280a10).

Há, pois, dois elementos a considerar na definição de um regime político, que podemos qualificar como *externo* e *interno*: i) O *elemento externo* releva da estrutura organizatória do regime, ou seja, da distribuição dos cargos governativos (por um só na monarquia e na tirania, pelos poucos na aristocracia e na oligarquia, pelos muitos na república e na democracia)²; ii) O *elemento interno* corresponde à conceção de justiça partilhada por governantes e governados em cuja razão essa mesma distribuição é aceitável. Assim, tal conceção será, consoante os casos, monárquica, tirânica, aristocrática, oligárquica, etc.

Deste modo, uma noção de regime político decomposta em dois elementos é válida tanto para os regimes puros como para os regimes desviados. A corrupção de um regime não releva, assim, da respetiva não aceitação na perspetiva interna dos governados e governantes: a todos os regimes, também aos desviados, corresponde um critério de justiça, o qual os torna aceitáveis. Nas palavras de Aristóteles, “não há dúvida” de que também aos regimes defeituosos – como sejam a democracia ou a oligarquia – “subjaz um certo teor de justiça”. Tal, na sua errónea perspetiva própria, ou seja, na perspetiva variável e relativa dos participantes (Aristóteles 1998: V, 1301a32-33). Estes têm, pois, um “sentido de justiça conforme ao tipo de regime”, adotando um “critério de justiça [que] difere de regime para regime” (um critério de “igualdade” na diferença, que assim diferencia os que por ele se distinguem, seja a “liberdade” dos não escravos na democracia ou a “riqueza” na oligarquia) (Aristóteles 1998: V, 1309a35-40).

O que distingue um regime puro de um regime desviado não é, então, a sua justiça ou injustiça numa perspetiva interna – ou seja, não é a justiça num sentido relativo e variável. O que distingue um regime puro de um regime desviado antes é a justiça num sentido absoluto e invariável – relevante da prossecução do interesse comum e do respeito

¹ Aristóteles define os regimes puros e desviados no seguinte passo: “Quando o único [na monarquia], ou os poucos [na aristocracia], ou os muitos [no regime constitucional], governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos. Os regimes em que se governa em vista do único [na tirania], dos poucos [na oligarquia], ou dos muitos [na democracia] são transviados” (Aristóteles 1998: III 1279a seg.).

² Este elemento é atendido por Aristóteles na sua definição de regime como “organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas” (Aristóteles 1998: III, 1278b9-10).

pelas leis dos deuses e dos homens (leis num sentido estabilizador e limitador), respeito esse que se revê no primeiro tipo, mas não no segundo.

É porque todos os regimes, puros e desviados, refletem um critério de justiça – ainda que apenas relativo e variável quando se trate de um regime desviado – que os mesmos são regimes *políticos*. Com efeito, os dois termos em questão – *justiça* e *política* – encontram-se estritamente ligados no Estagirita: a *política* releva essencialmente da partilha de um sentido ou critério de justiça pelos membros da cidade – precisamente o critério que preside ao correspondente regime. Nenhum regime é verdadeiramente *político* senão fundado num sentido ou critério de justiça percebido como tal pelos participantes (de resto, um regime assim não percebido nem mesmo pode sobreviver [Aristóteles 1998: VII, 1332b, 25-30]). Tal sentido é, então, definitório do político, sendo estranha a Aristóteles uma noção de político presa ao mero poder³.

O sentido ou critério de justiça que define o político – que preside ao regime enquanto regime político – é essencial ao homem: o homem é um animal político precisamente porque se move no âmbito de tal sentido ou critério (o sentido ou critério da *polis*), nele encontrando um parâmetro de ação, disposição de carácter ou *ethos*⁴. Caso dele não necessitasse seria um deus – estaria além do humano –, caso o mesmo lhe faltasse seria um bicho – estaria aquém do humano (Aristóteles 1998: I, 1253a).

Sendo o homem um animal político, e sendo os sentidos ou critérios de justiça variáveis de cidade para cidade, o homem pode ser um cidadão virtuoso de muitas maneiras diferentes – de tantas maneiras, quantos os regimes políticos. Com efeito, em Aristóteles, o que é próprio do homem não é o facto de lhe corresponder um sentido de justiça invariável de cidade para cidade, antes é o facto de o mesmo se integrar nessa “comunidade completa” que cada cidade é (Aristóteles 1998: I, 1252b), dispondo o seu carácter segundo o que *aí* seja tido por substantivamente justo, alcançando a virtude

³ Tal não significa que Aristóteles negue a possibilidade de domínio e subjugação injustos – percebidos como injustos por dominadores e subjugados. Nas suas palavras, “é possível submeter os outros à margem da justiça” (Aristóteles 1998: VII, 1324b2). Mas tais domínio e subjugação não são *políticos* e são inerentemente destrutivos de possibilidades humanas. Aristóteles refere-se a essa possibilidade a respeito da subjugação de povos vencidos por povos imperialistas. Inversamente, há *política* quando haja justiça, poder percebido como justo.

⁴ A justiça é definida como “disposição de carácter” no seguinte passo da *Ética a Nicómaco*: “o que todos visam com “justiça” é aquela disposição do carácter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que os faz ansiar pelo que é justo (Aristóteles 2004: V, 1193a3 segs).

correspondente⁵. É neste sentido que se diz, a respeito da justiça, que “junto de nós [humanos] existe algo que, embora seja por natureza, é totalmente alterável” (Aristóteles 2004: V, 1134b18-19).

Em suma, o homem como animal político é um cidadão que, enquanto tal, se integra e dispõe segundo o sentido de justiça da sua cidade: nisso reside a sua virtude. Correspondentemente, tal virtude não é a-política ou pré-política, mas antes uma virtude política⁶. Nas palavras de Aristóteles, “a virtude do cidadão deve necessariamente ser relativa ao regime. Posto que há diferentes modalidades de regime, não pode existir uma única virtude perfeita do bom cidadão” (Aristóteles 1998: III, 1276b30-32).⁷

2.2. Como acabámos de ver, em Aristóteles, o fenómeno político apenas se deixa compreender com referência simultânea a dois elementos, considerados na sua necessária relação: o elemento externo e o elemento interno do regime político. A razão de assim ser, apesar da sua complexidade, pode ser explicada em poucas palavras: a “matéria-prima” do fenómeno político são os seres humanos, cuja atuação enquanto governantes e governados tem de ser compreendida por eles mesmos, enquanto “animais auto-interpretados”, para que tal fenómeno se possibilite (Taylor 1985: 45 segs.).

Semelhante compreensão constitui, de resto, algo que acompanha outros tratamentos canónicos dos regimes políticos, ainda que estes nem sempre tenham concebido o elemento interno do regime político em termos idênticos aos de Aristóteles. O tratamento de Montesquieu é particularmente ilustrativo na sua concomitante continuidade e diversidade relativamente a Aristóteles.

Com efeito, também em Montesquieu, cumpre contrapor o elemento externo (“natureza do governo”) ao elemento interno (“princípio do governo”). A diferença reside

⁵ Verifica Heidegger (2009) que “o *Dasein* concreto” – o *Se* (*Das Man*) – encontra-se permanentemente em vista por Aristóteles: um *Se* que apreende o parâmetro que preenche o seu carácter no âmbito da *doxa*, ou seja, “nos sentidos comuns das coisas e de si mesmo”.

⁶ Uma boa ilustração contemporânea deste ponto encontra-se em Leo Strauss, em cujos termos, segundo a visão aristotélica, “um bom comunista não pode ser senão um mau cidadão de uma democracia liberal e vice-versa. O regime é a ‘forma’ da cidade em contradistincção à sua ‘matéria’, consistindo esta matéria essencialmente nos seres humanos que habitam a cidade” (Strauss 1964: 46).

⁷ Poderá dizer-se correspondentemente que o sentido variável da justiça em cada cidade, tem simultaneamente uma componente convencional (já que corresponde à convenção da cidade) e uma componente natural (já que, sendo variável de cidade, preenche a natureza do homem como animal político, conferindo-lhe um sentido de integração e de orientação no mundo). Para uma discussão da dupla componente – convencional e natural – da “justiça política” em Aristóteles, cfr. Miller 1991.

no modo como se configura o segundo elemento: se, em Aristóteles, esse se consubstanciava num dado critério de justiça, em Montesquieu, o “princípio de governo” identifica-se com um móbil ou determinante da ação, tanto de governantes como de governados, que se reconduz à virtude (na república), à honra (na monarquia) ou ao medo (no despotismo).

O facto de se equacionarem princípios diferentes em regimes diferentes – sendo então diferente a determinante da ação humana consoante o regime – constitui reflexo da antropologia filosófica de Montesquieu. Este não concebe uma natureza humana fixa e invariável: as determinantes ou mobiles de ação humana serão diversos consoante o contexto educativo e religioso que subjaz ao regime político, sendo verdadeiramente esse que molda o ser humano. O ser humano é, pois, um “ser flexível”, que se desenvolve e determina no seu contexto, dobrando-se “aos pensamentos e impressões dos outros” (Montesquieu 2011: 123). Algo que se explica em razão de o “mundo inteligente” não ser regulado por regularidades fixas e invariáveis, ao contrário do “mundo físico”.

3. Os regimes políticos e a “nova ciência do Estado”

Modernamente, a ciência política, converte-se de “teoria dos regimes políticos” em “nova ciência do Estado” (Strauss 1952: 1). A segunda matriz concebe-se a partir da falência da Política aristotélica no contexto moderno. Com efeito, em contexto de ineliminável desintegração religiosa e moral, o foco já não se pôde encontrar no regime político numa aceção aristotélica – isto é, no regime como estrutura institucional estável refletora de parâmetros substantivos partilhados. Neste outro contexto, a Política antes teve como desafio pensar a integração política e a legitimidade do poder independentemente dos ditos parâmetros. Ora, pensar assim traduziu-se em pensar o Estado moderno ou o Estado como representação (para mais desenvolvimentos, v Coutinho 2019).

A revolução inicia-se com Maquiavel, para quem, precisamente, o objeto de atenção privilegiado deixa de ser o regime político. No Florentino, o termo *política* muda de sentido, passando a significar, já não o que é relativo à *polis* e ao respetivo regime (em particular, à conceção de justiça partilhada na *polis*), mas aquilo que respeita ao poder – a conquistar e manter o poder (a “vencer e manter o Estado” [Maquiavel 2008: XVIII.7],

sendo o Estado a moldura em que o poder se define e se exerce). Toda a atenção passa a incidir sobre os meios necessários a tal fim, tidos por correspondentes à ação política. A ciência política deixa, pois, de ter uma índole essencialmente teórica ou contemplativa da ordem ou das ordens existentes para passar a aproximar-se de uma “técnica”⁸.

Nesta lógica, se Maquiavel se ocupa dos regimes políticos – trazendo uma nova classificação, entre principados e repúblicas, que a partir de então iria disputar a prevalência com a classificação aristotélica (Albuquerque 2012: 62 segs.) –, fá-lo numa aceção muito distinta. Com efeito, os regimes políticos já não são encarados como estruturas institucionais estáveis, refletoras de dada conceção de justiça a considerar nos seus elementos. Antes são considerados como formas de “dominação” ou “império sobre os homens” (como “formas de poder” ou formas *do* poder correspondente ao Estado) (Albuquerque 2012: 62). E do que se trata é de verificar como, em cada uma dessas formas, se conquista e mantém tal “dominação” ou “império”, sendo pois os regimes abordados numa perspetiva estritamente instrumental à ação política.

A transformação da ciência política – e inerentemente do que significa um regime político – prossegue com Jean Bodin. Se Maquiavel configurara a “nova ciência” como uma técnica, Bodin fá-la corresponder a um novo discurso normativo centrado no Estado e na sua “soberania”: o direito público moderno.

O ponto essencial a considerar é o de que a soberania se configura em Bodin como *uma abstração*. Corresponde-lhe um “poder absoluto e perpétuo” de natureza impessoal, cujo titular é nele “consagrado” ou “investido”⁹. O titular pode ser o monarca (no “estado real”), a “menor parte do povo” (no “estado aristocrático”) ou a “maior parte do povo” (no “estado popular”). Confirma-se assim que a configuração concreta do poder deixa de ser um elemento essencial, ao arpejo do que sucedia na teoria aristotélica dos regimes políticos. O que é essencial agora é a referência da ordem política a um ponto uno e indivisível e a uma correspondente racionalidade pública, emancipada de razões morais e religiosas.

⁸ Leo Strauss compara a revolução que Maquiavel traz à Ciência Política com a revolução trazida pelas ciências naturais: tanto num como noutro caso, o objeto deixa de ser um cosmos, uma ordem a respeitar ou um regime a analisar nos seus elementos, para se converter num caos em cujo âmbito o homem pode intervir manipuladoramente. Da contemplação ou teoria passa-se à técnica (Strauss 1989: 86 segs.).

⁹ Bodin utiliza a este respeito intercambiavelmente os verbos *ensaisiner* e *investir* (Bodin 1977: I, 8). Note-se a este respeito que Julian Franklin, na sua tradução de *Les Six Livres de la Republique*, traduz a formulação “saisi de souveraineté” como “lawful possession of sovereignty”.

Esta nova geometria política é pensada por Bodin num contexto muito diferente daquele que viu nascer a Política de Aristóteles. No Estagirita, o mundo político dividia-se em cidades unificadas, cada uma delas referida a parâmetros partilhados que definiam o que é bom, o que é reto, o que é justo, e nos quais se encontrava o elemento interno dos correspondentes regimes políticos. Ora, num contexto de pluralização mundivisional, o contexto da Modernidade europeia, torna-se impensável conceber aí, na partilha de sentidos comuns, o cimento da ordem política. Impõe-se, pelo contrário, a referência desta à *soberania*, uma representação tão plena de poder quanto vazia de substância – o “nome vazio”, caso nos socorramos da formulação hegeliana (Hegel 1977: 312).

Bodin está bem ciente da novidade do seu contexto, o que se evidencia na distinção por si feita entre a “cidade” (correspondente à *polis* aristotélica) e a “república” (sendo “república” a nova ordem política correspondente ao Estado). Com efeito, há uma cidade quando “todos os cidadãos são governados pelas mesmas leis e costumes”, havendo uma república quando “vários cidadãos...são governados pelo poder soberano de um ou vários senhores, *ainda que se distingam nas leis, na língua, nos costumes, na religião e na raça*” (Bodin 1977: I, 6, itálico acrescentado).

A virtualidade da soberania encontra-se precisamente na “ordenação do múltiplo ao uno”, isto é, na união “num só corpo” de um tecido social desmembrado, subordinando-o igualmente e afastando-o da tormenta da divisão. De facto, é clara a analogia entre a cisão religiosa e uma “tempestade”, bem como a comparação entre uma “república” e um navio que a enfrente: “tal como o navio não é mais do que madeira quando são removidos a quilha, que suporta os lados, a proa, a popa e o convés, também a república não o pode ser sem poder soberano que una num só corpo todos os membros, todas as famílias e colégios” (Bodin 1977: I, 2; III, 4).

Em coerência, a racionalidade da soberania já não é uma racionalidade moral ou religiosa, mas uma racionalidade estritamente política – sendo o termo “política” agora inteiramente diferenciado do termo “justiça”. Destacando-se de parâmetros substantivos, a soberania norteia-se exclusivamente pela “utilidade” ou pelo “proveito público”. É aqui, de facto, que se encontra o critério de ação do soberano, e não tanto na “justiça e honestidade”, já que estas “têm os seus graus de mais ou de menos” e dificilmente haverá acordo sobre os mesmos. À utilidade pública, acrescenta-se, corresponde uma utilidade privada dos súbditos, referida ao que lhes é “comum” e não ao que os divide. É que,

dedicando “fidelidade, submissão, obediência, ajuda e socorro ao príncipe”, os “cidadãos” – tomando-se como “cidadão” o súbdito¹⁰ – conhecem “a mais forte proteção possível”, vendo garantidas, “por força das armas e das leis, as suas pessoas, bens e famílias” (Bodin 1977: I, 7).

Por outras palavras, à soberania corresponde uma racionalidade instrumental referida à utilidade pública e concomitante utilidade privada. Do mesmo modo, aponta-se para uma nova legitimidade, que Max Weber formularia como “racional” ou “legal-racional” (Weber 1978: 952 segs). Na verdade, em Bodin, o soberano é-o no âmbito de um princípio (a soberania), sendo investido no âmbito de uma correspondente ordem impessoal (a “república” ou ordem correspondente ao Estado). Do mesmo modo, os súbditos, mais do que obedecer à pessoa do soberano, obedecem à correspondente ordem impessoal, cuja estabilidade e racionalidade os beneficia como sujeitos privados.

É certo que Bodin sustenta que um tirano, investido na soberania, é tão soberano como qualquer outro. O que está em causa, no entanto, não é desmentir a natureza impessoal – e a correspondente racionalidade – da ordem do Estado, mas frisar que esta é axiologicamente neutra, isto é, que já não lhe correspondem os parâmetros religiosos e morais característicos da “legitimidade tradicional”, nos quais os teóricos dos regimes políticos haviam concebido o cimento da vida política. Ou seja, há soberania quando haja um “poder absoluto e perpétuo”, passando a ser irrelevantes as distinções comuns nos Antigos entre o que é verdadeiro ou “puro”, por um lado, e o que é degenerado ou “impuro”, por outro.

Assim, a neutralidade axiológica do conceito de soberania não aponta para a irracionalidade da construção. Pelo contrário: no contexto de Bodin, neutralidade significa que a tradicional racionalidade valorativa dá lugar a uma racionalidade política de caráter instrumental. Por conseguinte, as formas tradicionais de legitimidade dão lugar a uma nova forma, que se caracteriza como jurídica, racional, impessoal.

¹⁰ 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 o súbdito”, o qual “pelo reconhecimento e obediência que recebe daquele”, lhe deve “ajuda e proteção” (Bodin 1977: I, 6).

A lógica de Bodin encontra-se na base de toda a construção jurídico-política do Estado moderno, na qual se verifica uma *identificação da política com o direito público* (do Estado com a ordem jurídica-pública que se afirma corresponder-lhe estritamente). No culminar dessa construção, Kelsen reduziria o Estado a “um problema de imputação”, suscetível como tal de se formular como uma “pessoa jurídica” desdobrada em “órgãos”, estes últimos correspondentes a indivíduos ou colégios autorizados a agir por normas jurídicas (Coutinho 2020).

Perdida, ora pela política como técnica, ora pela política como direito, a categoria dos regimes políticos torna-se pois inteiramente secundária.

4. O ressurgimento da teoria dos regimes políticos

4.1. Se, em certa perspetiva, a afirmação do Estado moderno – da correspondente teoria do Estado – implica uma demolição da clássica teoria dos regimes políticos, noutra perspetiva, esta teoria não se deixa secundarizar já que é coessencial ao fenómeno político, persistindo como investigação especulativa que atende sobretudo à sua lógica interna e, assim, ao imperativo de “compreensão” no sentido dado à expressão por Max Weber (Freund 1990: 137 segs.).

Nesta última linha, poderá dizer-se que o Estado não corresponde senão a mais uma manifestação do político, isto é, a um *regime político alternativo a outros* e que caracterizou a Modernidade europeia, sendo assim suscetível de qualificação como “regime de Estado”¹¹. Caracterizar-se-ia, este, como forma de dominação legal-racional, por um inerente projeto de identificação da política com o direito, indissociável da afirmação de uma racionalidade instrumental (correspondente à soberania, como se viu). Neste sentido, poderá mesmo sustentar-se ser a classificação entre diferentes tipos de dominação ou legitimidade política por Max Weber (na qual a dominação legal-racional é contraposta à dominação tradicional e à dominação carismática) uma nova classificação de regimes políticos, concomitante com uma classificação de diferentes tipos de racionalidades (pode dizer-se que à primeira corresponde uma racionalidade instrumental,

¹¹ Socorremo-nos aqui da expressão de Raymond Carré de Malberg (2004: I, 198), na qual se encontra precisamente implicada uma afirmação do Estado enquanto forma *distinta* de dominação política.

à segunda uma racionalidade tradicional e à terceira uma racionalidade afetiva ou emocional, ainda que estas ligações não se explicitem textualmente em Weber).

4.2. Numa confirmação de que se trata de um regime alternativo a outros, o Estado moderno como forma de dominação legal-racional surgiu necessariamente em perda perante o advento, no século XX, das chamadas experiências totalitárias. Nesta linha, não será uma coincidência que tenha sido o confronto com estas a determinar uma reemergência explícita da teoria dos regimes políticos.

Vejamos: é comum afirmar-se que uma “hipervalorização do Estado” caracteriza os totalitarismos. Mas não será esse o caso se o termo “Estado” for entendido no sentido mais próprio, ou seja, enquanto construção jurídico-política a que, por definição, corresponde um alto grau de institucionalização e de estruturação normativa (precisamente aquele Estado que, na sua mais acabada construção teórica, se concebe como “pessoa jurídica”). Com efeito, o Estado assim concebido – uma estrutura normativa impessoal e estável – é dissolvido pela lógica do totalitarismo: o movimento das “leis” implicadas nas ideologias totalitárias pede uma outra corporização que não o Estado, permeada pela incessante dinâmica desse movimento – fala-se do *partido único de massas* e do seu *líder* –, implicando pois um tipo de dominação política inteiramente diferente da dominação legal-racional. De resto, a subordinação do Estado ao *partido* ou ao *movimento* foi assumida como tal nos totalitarismos¹².

Assim insuscetíveis de serem compreendidas no âmbito da tradição teórica do Estado moderno, as experiências totalitárias inspiraram uma nova teoria, claramente inserida na tradição teórica dos regimes políticos. Com efeito, a teoria de Hannah Arendt centra-se na identificação do elemento interno dos regimes totalitários, no correspondente “princípio de governo”, correspondente à ideologia. Ao contrário do que sucederia na “tirania” descrita por Aristóteles ou no “despotismo” descrito por Montesquieu, aquilo

¹² No regime soviético, a afirmação do partido (“a vanguarda do povo trabalhador...e o núcleo liderante de todas as organizações” nos termos do artigo 126.º da Constituição de 1936) e a subordinação do Estado e correspondente legalidade foi expressamente assumida em conformidade com os pressupostos marxistas. Quanto ao regime nacional-socialista, a sobreposição do partido ao Estado também se verificou, ainda que no âmbito de uma discussão intensa, muito marcada por texto de Ernst Forsthoff, datado de 1933, que precisamente se opôs a uma subordinação do Estado (da “lei” e da “ordem”) ao partido nacional-socialista (Forsthoff 2000). Ora, um nacional-socialismo ortodoxo não deixou de reagir a esta tentativa de preservar um Estado definitivamente ligado “à lei e à ordem”, contrapondo-lhe uma inequívoca preeminência do partido e do seu líder. Em consequência, o dito “Estado nacional-socialista” não poderia converter-se noutra coisa que não um “não-Estado”, na expressão de Franz Neumann (2009: 452).

que teria determinado a agir os carrascos dos totalitarismos, e também as suas vítimas – assim no momento em que “o monstro começou a devorar os seus próprios filhos” –, não teria sido a “corrupção” no sentido mais restrito; nem mesmo teria sido o medo. Segundo Arendt, teria sido a adesão inquestionada a uma ideologia a conduzir a que “leis” inexoráveis da “história” ou da “natureza”, consoante os casos, fossem tomadas como determinantes do agir humano, com a inerente destruição das capacidades de experiência e de pensamento (Arendt 1976: 460 segs.).

Note-se bem que um “princípio de governo” não é um “princípio de ação”, ainda que o primeiro ocupe, na teoria do totalitarismo de Arendt, o mesmo lugar que o segundo ocupa na teoria dos regimes de Montesquieu (isto é, o de elemento interno do regime). Na verdade, os “princípios de ação” de Montesquieu (a virtude, a honra ou o medo) são ainda extraídos da esfera da ação humana, correspondendo-lhes um desejo de agir intrinsecamente humano (mesmo que diferentemente potenciador da excelência humana). Já o “princípio de governo” de um regime totalitário substitui a ação propriamente dita por uma conduta mecânica e impensada, violentamente autoimposta por uma cegueira ideológica que funcionaliza o agente ao processo “objetivo” da natureza ou da história, assim se produzindo o fenómeno da “banalidade do mal” (Coutinho 2012).

A teoria de Hannah Arendt abriu um novo capítulo na teoria dos regimes políticos, constituindo ponto de partida para outras análises. Assim, por exemplo, a teoria do autoritarismo que tem mais aceitação – devida a Juan Linz (2000: 65) – parte da contraposição entre este último e o totalitarismo. Nestes termos, se o totalitarismo teria como “princípio do governo” uma ideologia (sistema de pensamento dotado de uma lógica totalista e inexorável, em termos que não admitem qualquer pluralismo, por um lado, e pragmatismo, por outro), o autoritarismo seria permeado por “mentalidades” (“conjuntos de crenças menos codificadas, menos rígidas, com margens de ambiguidade interpretativa”) (Pasquino 2002: 285). As características externas do autoritarismo – no limite a não sobreposição de um partido político ao Estado¹³ – explicar-se-iam tendo em conta a diferença do seu elemento interno.

¹³ Relevando sobretudo este aspeto quanto ao regime autoritário português, v. Cruz (1988: 127 segs).

5. A noção de “Constituição”

No século XX, uma outra recuperação da tradição dos regimes políticos traduziu-se em certo entendimento do termo “Constituição”, concebendo-se esta como regime político. Esse entendimento contrapõe-se a outro, pelo qual o mesmo termo se concebe segundo a tradição da teoria do Estado. Deste modo, as diferentes camadas teóricas a que acima nos referimos refletem-se, hoje, em teorias contrapostas da Constituição.

A primeira concepção encontra-se em Carl Schmitt, para o qual uma “Constituição em sentido absoluto” é uma decisão sobre a identidade política de um povo, que o diferencia e unifica enquanto tal (consubstanciando pois a sede do “político”¹⁴) e que define o seu tipo concreto de supremacia e subordinação política (monárquico, aristocrático, democrático, *etc.*) (Schmitt 2008: 59 segs.). Ainda que com alguma liberdade de contexto, dir-se-á que este “sentido absoluto” de Constituição ocupa, em Schmitt, um lugar paralelo ao que o “elemento interno” ocupava na teoria aristotélica dos regimes políticos: está em causa o *ethos* de uma comunidade enquanto comunidade política, bem como aquilo que explica a sua organização como organização política. E tanto quanto o elemento interno de um regime político subjaz ao seu elemento externo, em Schmitt, o sentido “absoluto” de Constituição é antecedente a um sentido meramente “relativo”, correspondente a “lei constitucional”.

Curiosamente, esta “revivificação da tradição aristotélica” (Böckenförde 2000 : 101) viria a ter um impacto significativo, tendo-se a teoria da Constituição de Schmitt convertido na teoria dominante do segundo pós-guerra europeu. Tal foi facilitado pelas formulações constantes de diferentes textos constitucionais, que apelaram a “bases” ou “fundações”, suscetíveis de serem lidas como correspondentes a “decisões” no sentido schmittiano e, assim, como apontando para a distinção entre “Constituição” e “lei constitucional”. É o que sucede com o artigo 1.º da Constituição de Bona (em cujos termos, o “povo” alemão que “se dá” a sua Constituição tem a dignidade humana como “intangível”), o artigo 1.º da Constituição portuguesa (a República é “baseada na dignidade da pessoa humana”) ou o artigo 10.º da Constituição espanhola (a “dignidade da pessoa” é o “fundamento da ordem política”).

Dir-se-á que a intencionalidade presente nestes textos é antitética à lógica schmittiana. E, de facto, o que parece estar em causa em cada um desses textos não é uma

¹⁴ Assim na medida em que aí se distingue o amigo e o inimigo (Schmitt 2007: 19 segs).

“decisão” no puro sentido schmittiano (isto é, uma identidade política exclusiva ou excludente, que assim tem como cerne a distinção entre “amigo e inimigo”), mas o seu exato contrário, isto é, o reconhecimento – no âmbito da “responsabilidade perante Deus e perante os homens” a que se refere o preâmbulo da Constituição de Bona – de que nenhuma “decisão” nesse sentido pode definir uma ordem política. Mais relevante, no entanto, é o facto de se pretender fundar a ordem política num substantivo cimento moral, que dá “identidade” à Constituição (que consubstancia o “elemento interno” do correspondente regime) e que se pretende subjacente a todas as soluções de organização política (ao “elemento externo”). Ora, é nesta última razão que se pode dizer que o segundo pós-guerra persistiu no entendimento schmittiano da Constituição como regime político (Coutinho 2009).

Ora, este entendimento da “Constituição” não deixa de ser problemático. Na verdade, para que se considere adequada uma recuperação da tradição aristotélica tem necessariamente de se entender que uma organização política pressupõe uma substantiva comunhão identitária (que “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” se as palavras forem as de Schmitt) (Schmitt 2007: 19). Ora, foi precisamente a crise dessa pressuposição – assim num contexto de desintegração moral e religiosa – que ditou a emergência e desenvolvimento da teoria do Estado, sobrepondo-se esta à teoria dos regimes políticos.¹⁵

Um contexto de pluralização e incomensurabilidade moral é precisamente aquele que se renova no momento contemporâneo, desenvolvendo-se hoje em torno daquelas que se concebem como as “fundações axiológicas” do direito constitucional ou que definem a “identidade da Constituição” (particularmente em torno do sentido da “dignidade humana”). Ora, este contexto poderá ditar a falência do sentido schmittiano de “Constituição” – tanto quanto o contexto moderno ditou a falência do sentido aristotélico de “regime político”. Com efeito, se for esse o caso, impor-se-á recuperar um entendimento de “Constituição” concordante com a “ideologia de Estado” e, assim, como sede de uma integração política não comunitarista ou identitária, bem como de uma legitimidade política que não se diferencia da legalidade.

¹⁵ Contrapondo, neste contexto, uma “ideologia de Estado” à tradição aristotélica, cfr. Böckenförde (2000: 168).

Conceber assim a Constituição significará identificá-la com a “soberania” no sentido de Jean Bodin, isto é, com uma ordem impessoal que institucionaliza o poder do Estado e o vincula estritamente à utilidade comum dos cidadãos (uma utilidade declinada em “direitos” na sequência da Revolução francesa). Nesta linha, não cumpre pois distinguir uma dimensão “absoluta” ou “interna” de uma dimensão “relativa” ou “externa” da Constituição: Constituição e “lei constitucional”, “político” e Estado, são uma mesma coisa. Em correspondência, o “político” enquanto substância identificadora de um povo é algo inteiramente estranho a este entendimento. De resto, não cumpre falar aqui em “povo” aquém ou para além do direito constitucional, nada mais sendo a cidadania do que um vínculo estritamente jurídico de pertença ao Estado.

Face a este último sentido de Constituição, o termo “regime político” perde relevância. Mais: neste contexto não cumpre sequer falar em “regimes políticos”, mas em “formas institucionais” do poder do Estado e/ou em correspondentes “sistemas de governo”. Em plena coerência com tradição moderna, a configuração concreta do poder do Estado é algo secundário.

Mencione-se, antes de terminar, que os dois entendimentos mencionados de Constituição acarretam consequências muito diferentes, designadamente quanto ao modo como se deve conceber a sua garantia e a interpretação. No primeiro entendimento, esta traduz-se inevitavelmente num exercício moralmente vinculado, que constantemente projeta aquelas que se têm como as “fundações políticas” ou “fundamentos axiológicos” da ordem constitucional. No segundo entendimento, a interpretação constitucional deve furtar-se a conflitos divisivos em torno dessas “fundações” ou “fundamentos”, permitindo pois a estabilização dessas controvérsias e promovendo a unidade do Estado enquanto unidade estritamente jurídico-formal. Ou seja, a interpretação constitucional deve ser “apolítica de modo a que possa cumprir a sua função política” (Böckenförde 2000: 117; 223-252).

Luís Pereira Coutinho 

Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa

<lpcoutinho@fd.ulisboa.pt>

→ Constituição; Estado; Soberania

Bibliografia

- Albuquerque, M. de (2012), *O Poder Político no Renascimento Português*, 2ª ed., Verbo, Lisboa.
- Arendt, H. (1976), *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company.
- Aristóteles (1998), *Política*, trad António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Veja, Lisboa.
- Aristóteles (2004), *Ética a Nicómaco*, trad. António C. Caeiro, 3.ª ed., Quetzal, Lisboa.
- Bodin, J. (1977), *Les Six Livres de la Republique*, Scientia Verlag Aalen (1583).
- Böckenförde, E.-W. (2000), *Le Droit, l'État et la Constitution Démocratique*, org. e trad. Olivier Jouanjan, LGDJ, Paris, pp. 101-118.
- Coutinho, L. P. (2020), “Kelsen e o Problema da Racionalidade do Estado Moderno”, in Pedro Moniz Lopes (coord.), *O Pensamento de Hans Kelsen: Influências, Contexto e Atualidade*, coord. Pedro Moniz Lopes, AAFDL, Lisboa, pp. 275-291.
- Coutinho, L. P. (2019), *O Estado como Representação: Do Momento Hobbesiano aos Problemas Contemporâneos*, AAFDL, Lisboa.
- Coutinho, L. P. (2012), “The Banality of Evil as Absence of Law”, in Kai Ambos, Luís Pereira Coutinho, Maria Fernanda Palma e Paulo de Sousa Mendes (eds.), *Eichmann in Jerusalem – 50 Years After – An Interdisciplinary Approach*, Duncker und Humboldt, Berlin, pp. 79-88.
- Coutinho, L. P. (2009), *A Autoridade Moral da Constituição: Da Fundamentação da Validade da Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra.
- Cruz, M. B. da (1988), *O Partido e o Estado no Salazarismo*, Editorial Presença, Lisboa.
- Forsthoﬀ, E. (2000), “The Total State”, in A. Jacobson e B. Schlink (eds.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press, Berkeley, pp. 320-323.
- Freund, J. (1990), *Études sur Weber*, Librairie Droz, Genève.
- Hegel (1977), *Phenomenology of the Spirit*, trad. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford.

- Heidegger, M. (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis.
- Linz, J. (2000), *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner, Colorado.
- Maquiavel, N. (2008), *O Príncipe*, trad. Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores e Temas & Debates, Lisboa.
- Malberg, C. de (2004), *Contribution à la Théorie Générale de l'État*, I e II, ed. Éric Maulin, Dalloz, Paris.
- Miller, F. D. (1991), "Aristotle on Natural Law and Justice", in David Keyt e Fred Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, London, pp. 279-306.
- Montesquieu (2011), *Do Espírito das Leis*, tradução Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa.
- Neumann, F. (2009), *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-44*, Ivan R. Dee, Chicago [1944].
- Pasquino, G. (2002), *Curso de Ciência Política*, Principia, Lisboa.
- Schmitt, C. (2008), *Constitutional Theory*, trad. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham.
- Schmitt, C. (2007), *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago.
- Strauss, L. (1989), *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne University Press, Detroit.
- Strauss, L. (1964), *The City and Man*, Chicago University Press, Chicago.
- Strauss, L. (1952), *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago University Press, Chicago.
- Taylor, C. (1985), *Self-interpreting Animals*, in *Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weber, M. (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, trad. E. Fischhoff et al., University of California Press, Berkeley.