

AS JUSTIFICAÇÕES DO ESTADO E SEU FUNDAMENTO CONTRATUALISTA NA MODERNIDADE

JOÃO ROBERTO GORINI GAMBA ¹

SUMÁRIO: *INTRODUÇÃO. 1 APONTAMENTOS SOBRE A JUSTIFICAÇÃO DO ESTADO. 2 A JUSTIFICAÇÃO ARISTOTÉLICA DO ESTADO. 3 AS JUSTIFICAÇÕES TEOLÓGICO- RELIGIOSAS. 4 O ESTADO A PARTIR DA LIBERDADE: MODERNIDADE E CONTRATUALISMO. 4.1 Considerações sobre a modernidade e a nova justificação para o Estado. 4.2 Thomas Hobbes e as bases do contratualismo moderno. 4.3 O modelo antiabsolutista de John Locke. 4.4 Jean-Jacques Rousseau e a lei como expressão da vontade geral. 4.5 O contratualismo como justificação do estado moderno. CONCLUSÃO. REFERÊNCIAS.*

RESUMO: Este trabalho objetiva o estudo das principais teorias voltadas à justificação do estado, centrando-se na análise da teoria contratualista como justificação do estado moderno. Buscando remontar as bases filosóficas sobre as quais o conceito de estado será erigido na modernidade, analisamos a teoria aristotélica, conforme o clássico entendimento de Aristóteles de que o homem é um animal social; as teorias teológico-religiosas, que justificaram o estado a partir da referência ao sagrado; e, por fim, a teoria contratualista, fundamento filosófico do estado moderno segundo a visão aqui empregada e que o justifica com base na razão.

PALAVRAS-CHAVE: Estado. Justificação. Contratualismo.

THE JUSTIFICATION OF STATE AND ITS CONTRACTUALIST FOUNDATION IN MODERNITY

¹ Doutorando e Mestre em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor de Teoria Geral do Estado e Ciência Política na Universidade de Mogi das Cruzes (UMC). Advogado. E-mail: joao_gamba@hotmail.com.

ABSTRACT: This work aims to study the main theories orientated on the justification of the State, focusing on the analysis of the contractualist theory as a justification of the modern State. Seeking to reassemble the philosophical basis on which the concept of State will be erected in modernity, we analyze the Aristotelian theory, as the classic understanding of Aristotle that man is a social animal; the theological-religious theories, justifying the State from the reference to the sacred; and finally, the contractualist theory, philosophical foundation of the modern State according to the perspective used here, justifying it based on reason.

KEYWORDS: State. Justification. Contractualism.

INTRODUÇÃO

O estudo do poder e da forma de seu exercício nas sociedades políticas nos leva a questionamentos de suma importância para a compreensão do atual modelo de Estado e os motivos precípuos pelos quais devemos obediência a seus preceitos. A análise deste tema nos coloca inevitavelmente diante de abordagens sociológicas e das tradicionais análises acerca da legitimidade – tais como aquelas de Weber –, mas também levanta questionamentos filosóficos, reconhecendo que a justificação do Estado se encontra para além do direito posto e da possibilidade da coerção.

Se assim se assume, o poder político não se justifica apenas no poder de fato. Com efeito, as classes dominantes sempre buscaram dar ao seu poder uma base moral ou filosófica, fazendo-o derivar como consequência necessária e justa de doutrinas ou crenças. Assim sendo, os motivos da obediência remontam às justificações filosóficas do Estado, sem as quais este não se mantém.

Neste trabalho, esboçaremos algumas considerações a respeito da justificação filosófica do Estado e apresentaremos, ainda que sucintamente, as principais teorias de sua justificação. Iniciaremos pela visão aristotélica que vê o homem como animal social e o Estado, por conseguinte, como necessário e, em seguida, trataremos das justificações de ordem teológico-religiosas, que não poderiam aqui ser olvidadas em virtude de seu amplo relevo histórico. Ao final, abordaremos os principais expoentes da teoria contratualista moderna, que trouxe a justificação filosófica necessária para o Estado moderno, fundamentando-o com base na razão. Ressalte-se, por oportuno, que a

presente análise buscará apontar a teoria contratualista tal como apresentada nos séculos XVI, XVII e XVIII como fundamento filosófico do Estado moderno, de tal modo que as investidas neocontratualistas, notadamente as de John Rawls, deverão ser objeto de outra análise.

É a teoria contratualista, portanto, que servirá para justificar o Estado moderno, consolidado a partir do período revolucionário: com o fortalecimento do parlamentarismo decorrente da Revolução Gloriosa de 1688; com a concretização da tripartição dos poderes decorrente da Independência Americana de 1776; e, por fim, com a Revolução Francesa de 1789, central para o desenvolvimento da democracia liberal. Neste contexto, o Estado moderno é ancorado, em especial, no conceito de Estado de Direito e, portanto, no predomínio da ordem jurídica. A partir deste contexto é que ganha relevo o questionamento acerca das justificativas filosóficas que sustentam este modelo.

1 APONTAMENTOS SOBRE A JUSTIFICAÇÃO DO ESTADO

Como afirma Heller², a perda da fé na legitimidade da existência do Estado concreto ou do Estado como instituição pode caracterizar seu fim, de tal modo que o Estado se mantém em virtude de sua justificação, vez que não basta apenas sua atuação como poder técnico-jurídico; é necessário, além disso, obrigar moralmente para manter-se. Posto que toda explicação se refere ao passado e toda justificação ao futuro, não é suficiente explicar a existência do Estado e de suas instituições com base em argumentos de ordem prática que buscam evidenciar sua necessidade por meio de sua função social que, via de regra, resume-se na busca pelo – por vezes infável – bem-comum. É necessário que sua justificação – voltada ao futuro – seja, portanto, de ordem moral, embora não necessariamente explícita. Se assim se aceita, é forçoso que se estabeleça algo acima do Estado e de seu direito posto.

Neste ponto, justificação e necessidade histórica se entrelaçam e nos levam a verificar se a existência do Estado é sustentável racional e eticamente – ou ainda teologicamente – ou se se trata de um simples produto causal da história. Para

² HELLER, Hermann. **Teoría del Estado**. Trad.: Luis Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 277.

compreender esta questão, verificaremos nos capítulos seguintes as principais teorias adotadas historicamente para justificar o Estado. Convém assinalar que esta tarefa não se confunde com aquela que busca, com base em fundamentos históricos e antropológicos, apresentar conjecturas a respeito da formação das sociedades políticas. Afinal, não se podem converter os modos de formação ou desenvolvimento histórico, só por si, numa justificação do Estado, a não ser que se pretenda seguir a hipótese – não comprovada – do direito natural de que já na própria realidade encontra expressão um sentido racional.³

Interessa-nos mais, portanto, verificar a justificação do Estado, o que se dá por meio de abordagens filosóficas e também sociológicas, na medida em que o tema nos leva às discussões acerca da legitimidade do Estado. Quanto a esta última, a questão reside em saber os motivos pelos quais uma comunidade segue de fato uma ordem estatal; segundo Zippelius “trata-se aqui, portanto, de um verdadeiro mecanismo de motivação, isto é, da aceitação fáctica de uma ordem jurídica e política, fundamentadora do domínio”.⁴ Este tema nos remete, inevitavelmente, às pesquisas de Weber⁵ quanto às três formas de poder legítimo. Entretanto, visando não transbordar os lindes estabelecidos para esta pesquisa, mantê-la-emos centrada na abordagem filosófica das justificações do Estado, sem olvidar, contudo, as relações mantidas entre legitimidade (aceitação fáctica) e justificação (fundamento filosófico), já que:

A aceitação real, o consenso fáctico, pode justificar também eticamente uma ordem estatal, se se verificarem dois pressupostos: em primeiro lugar, quando a ordem política se alicerça, de forma legítima, na autonomia moral dos cidadãos, ou seja, quando as convicções morais dominantes dos cidadãos constituem a base de legitimação suficiente para a acção estatal, e, em segundo lugar, quando o consenso que serve de fundamento para a ordem estatal for também facticamente expressão de tais convicções.⁶

A aceitação fáctica, portanto, justificaria o Estado se este e seus preceitos fossem decorrentes das convicções morais dos cidadãos – em sentido kantiano – e se da expressão destas convicções resultar o consenso que fundamenta a ordem estatal – alinhando-se a uma visão habermasiana. Não podemos, neste ponto, deixar de pontuar que a expressão da opinião da maioria não é, necessariamente, expressão de uma decisão consciente, devidamente guiada pela razão. O próprio processo democrático não

³ ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. Trad.: Karin Praefke-Aires Coutinho e J.J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 140.

⁴ ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. Trad.: Karin Praefke-Aires Coutinho e J.J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 151.

⁵ WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1999.

⁶ ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. Trad.: Karin Praefke-Aires Coutinho e J.J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 152.

exige esta equivalência, permitindo que os cidadãos decidam apenas na qualidade de titulares de interesses e, ainda, não nega que sejam opiniões superficiais ou manipuladas. Os representantes, no âmbito das democracias representativas, devem buscar decisões pré-formadas na opinião pública ou que sejam suscetíveis de consenso naquele momento, estando, assim, expostos a uma “pressão de legitimação”.⁷ Desta maneira, a própria ideia de que o positivismo jurídico subverte o problema da legitimidade⁸ resta prejudicada na medida em que não há necessária identificação dos titulares do poder político – o povo – com o resultado da produção legislativa.

Neste ponto, são necessários alguns apontamentos no sentido de aproximar e diferenciar a questão da legalidade com o objeto deste trabalho. A legalidade alinha-se a uma teoria jurídica da justificação do Estado, na medida em que considera este como produto do Direito. Parte da ideia de que há um ordenamento jurídico que precede o Estado, de onde este deriva. Aqui estamos diante da justificação jurídico-positiva, que pretendeu consolidar os anseios modernos na seara jurídica. Quanto a ela, é sabido que norma fundamental acata todas as variações de conteúdo normativo e nos remete ao arbítrio do legislador, restando por identificar força e direito. Ademais, é necessário pontuar que a conformidade dos atos estatais com o direito constitui a base de sua legalidade, porém nunca de sua legitimidade justificadora⁹, de modo que a legalidade do Estado não significa sua justificação; no máximo, ela contribui para a sustentação desta na medida em que vincula a conduta dos governados por meio da coerção.

De toda forma, a justificação encontra-se acima do Estado e de seu direito posto, de tal sorte que as diferentes teorias que buscam justificar a existência do poder político e do Estado têm o objetivo precípuo de demonstrar o sustentáculo filosófico que o mantém.

2 A JUSTIFICAÇÃO ARISTOTÉLICA DO ESTADO

⁷ ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. Trad.: Karin Praefke-Aires Coutinho e J.J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 153-4.

⁸ “Com o advento do positivismo jurídico, o problema da legitimidade foi completamente subvertido. Enquanto segundo todas as teorias precedentes o poder deve estar sustentado por uma justificação ética para poder durar, e portanto a legitimidade é necessária para a efetividade, com as teorias positivistas abre caminho a tese de que apenas o poder efetivo é legítimo...” (BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade**: por uma teoria geral da política. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012, p. 91-92).

⁹ HELLER, Hermann. **Teoría del Estado**. Trad.: Luis Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 282.

O estagirita Aristóteles (385-322 a.C.), embora jamais tenha se envolvido com a política prática, realizou valiosos estudos neste campo a partir de análises históricas e também por meio da observação prática a ele possível. Em *O Político*¹⁰, começa por descrever a família como a principal sociedade natural, mencionando seu desenvolvimento para uma aldeia. A sociedade que se forma a partir da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, a qual basta a si mesma e é organizada para conservar a existência e buscar o bem-estar de todos.¹¹ Destaque-se que o conceito de Cidade, aqui utilizado por Aristóteles, corresponde de modo mais preciso ao que hoje denominados Estado.¹² Neste ponto, a análise do pensamento político aristotélico torna-se essencial, sobretudo por conta da diferença substancial existente entre suas preocupações e aquelas dos pensadores modernos que serão analisados nos capítulos seguintes. Neste tocante:

A questão da autoridade política, central para a filosofia política mais moderna, é, portanto, ausente da pauta de Aristóteles. Essa questão, que pode ser formulada como ‘Quais são os motivos, e quais são os limites, da obrigação do indivíduo de obedecer ao Estado?’, pressupõe uma formação de pensamento em que o conceito central é o de obrigação e no qual o Estado é visto como algo externo ao indivíduo, um agente coercitivo cujo poder de interferir e limitar respousa na necessidade de justificação. Os pressupostos de Aristóteles são bastante diferentes. Seu conceito fundamental não é o da obrigação, mas o de bem humano; enquanto que em sua opinião o papel do Estado, longe de limitar a liberdade de ação do indivíduo com o objectivo de assegurar um bem comum, é justamente o de permitir que o indivíduo realize seu potencial para alcançar o seu bem individual, um feito impossível a não ser no contexto do Estado. [...] Para o teórico moderno o problema central é por que o indivíduo deve aceitar a autoridade do Estado, Aristóteles, por sua vez, reforça a alegação de que o bem individual é irrealizável a não ser para um participante ativo em uma comunidade política. (tradução livre)¹³

¹⁰ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 2-3.

¹¹ “O argumento é a aplicação de um princípio de sua biologia, onde a natureza de uma espécie é realizada quando as instâncias desta espécie alcançam seu completo desenvolvimento, i.e., sua forma madura ou adulta.” (tradução livre) (TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge UP, 1995, p. 236). “The argument is an application of a principle of his biology, that the nature of a kind is realized when the instances of that kind achieve their complete development, i.e., their mature or adult form.”

¹² “Com efeito, o Estado na Antiguidade é a Cidade, condensação de todos os poderes. Da Cidade se irradiam as dominações, as formas expansivas de poder e força. [...] Nínive, Babilônia, Tebas, Persépolis, Esparta, Atenas, Roma, e tantas outras, são a imagem eloquente do Estado Antigo com sua geografia política urbana, sua concentração personificada de poder, sua forma de autoridade secular e divina expressa na vontade de um titular único – o faraó, o rei, o imperador –, de quem cada ente humano, cada súdito, é tributário.” (BONAVIDES, Paulo. **Teoria Geral do Estado**. 9ª ed. São Paulo: Malheiros, 2012, p. 34).

¹³ TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge UP, 1995, p. 233-4. “The question of political authority, central to most modern political philosophy, is, then, absent from Aristotle’s agenda. That question, which may be phrased as “What are the grounds, and what are the limits, of the individual’s obligation to obey the state?”, presupposes a background of thought in which the central concept is that of obligation and in which the state is seen as something external to the individual, a coercive agency whose power to interfere and to

O Estado, portanto, terá papel central na obra de Aristóteles enquanto único ambiente possível para que o indivíduo se realize em sua plenitude, ao contrário dos modernos que nele enxergarão uma entidade que, mediante coerção, busca limitar a liberdade de ação com vistas a assegurar o bem comum. A partir de sua característica perspectiva teleológica, afirma que a natureza de cada coisa é precisamente seu fim, de modo que “bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política.”¹⁴ Conclui-se, desta importante afirmação, que o homem é ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*), um animal cívico; político, portanto, por natureza. Com esta importante conclusão, Aristóteles inaugura uma linhagem filosófica¹⁵ que verá o instinto de sociabilidade como inato aos seres humanos e a sociedade política como necessária.¹⁶

Com efeito, a sociedade política figura-se em sua obra como primeiro objeto da natureza, tendo existido o todo (a sociedade) antes das partes (seus indivíduos) que, portanto, estão subordinados ao corpo de que fazem parte.¹⁷ Consta aí a base do organicismo¹⁸ característico da Antiguidade, em que o indivíduo existe em função do

limit stands in need of justification. Aristotle's presuppositions are quite different. His fundamental concept is not that of obligation, but of human good; while in his view the role of the state, so far from limiting the individual's freedom of action with the aim of securing a common good, is precisely that of enabling the individual to realize his or her potential to achieve his or her individual good, an achievement impossible unless in the context of the state. (...) For the modern theorist the central problem is why the individual should accept the authority of the state, Aristotle has rather to make good the claim that individual good is unattainable except to an active participant in a political community.”

¹⁴ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 4.

¹⁵ Sem prejuízo das demais referências feitas neste artigo a tal linhagem e levando-se em consideração os lindes estabelecidos para esta pesquisa, ressaltamos, em especial, a posição de Cícero: “XXV. – É, pois, – começou o Africano – a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum. XXVI. – Assim, não deve o homem atribuir-se, como virtude, sua sociabilidade, que é nele intuitiva. Formadas assim naturalmente, essas associações, como expus, estabeleceram domicílio, antes de mais nada, num lugar determinado; depois, esse domicílio comum, conjunto de templos, praças e vivendas, fortificado, já pela sua situação natural, já pelos homens, tomou o nome de cidade ou fortaleza.” (CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad.: Amador Cisneiros. 4ª Ed. São Paulo: Atena, 1956, p.34-5). ”

¹⁶ Neste ponto, cumpre-nos apontar a crítica de Sloterdijk: “A inesquecível tese da zoologia platônico-aristotélica tem como objetivo fazer com que de antemão surjam do Estado, em pequenos rebanhos, seres vivos, tais quais produtos de um único regaço político que produz reis e artesãos na mesma ninhada. Portanto, será possível o homem como *politikós*?” (SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. Trad.: Claudia Cavalcanti. 2ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 39).

¹⁷ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 5.

¹⁸ “A analogia confirma que Aristóteles considera que o que faz qualquer um de nós humano é a nossa capacidade para a adesão à polis, da mesma forma que o que faz com que essa quantidade de matéria

Estado e não este em função daquele, tal como veio a prevalecer, posteriormente, no pensamento moderno eminentemente mecanicista.¹⁹ A análise desta origem natural – e, portanto, necessária – do Estado adquire contornos complexos e exige uma análise apropriada:

Podemos notar, de passagem, que a noção de “natural” aqui em jogo não é inteiramente sem problemas. Se “natural” é entendido como “tal que inevitavelmente acontecerá salvo se impedido por interferência externa”, então Aristóteles é certamente injustificado ao afirmar que a família e a aldeia, como ele as entende, são naturais nesse sentido. Claramente, as necessidades humanas básicas de reprodução e sobrevivência podem ser satisfeitas em vários tipos de organização (e.g., a tribo nômade) para além das que ele identificou. Mais uma vez, não está claro até que ponto “natural” (ou, de forma equivalente, “por natureza”) opõe-se a “convencional” ou “artificial”. (tradução livre)²⁰

orgânica seja uma mão é a sua capacidade para desempenhar um papel específico em um corpo humano em funcionamento. As implicações políticas dessa analogia são de grande importância, uma vez que as partes de um organismo não têm interesses independentes dos interesses do organismo como um todo. Pelo contrário, o bem das partes é fazer sua contribuição adequada para o bem do organismo.” (tradução livre) (TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge UP, 1995, p. 239-240). “The analogy commits Aristotle to holding that what makes any of us human is our capacity for polis membership, just as what makes this quantity of organic matter a hand is its capacity to play a particular role in a functioning human body. The political implications of this analogy are momentous, since the parts of an organism have no interests independent of the interests of the organism as a whole. Rather, the good of the parts is its such as to make its proper contribution to the good of the organism.”

¹⁹ A análise comparativa entre as diferentes formas de organização social na antiguidade e na modernidade consiste, como não poderia ser diferente, de uma análise a partir da ótica e dos parâmetros hodiernamente estabelecidos para tanto. Desta forma, com vistas a modelar imagens coletivamente eficazes do ser humano, Sloterdijk nos lembra de que humanistas, teólogos, sociólogos e politólogos sempre se valem da teoria segundo a qual a humanidade começa com a grande civilização. Trata-se, aqui, de apontar um equívoco comum que consiste em projetar o homem moderno no homem da Antiguidade. Em suas palavras: “A ideologia oficial das grandes civilizações, em todas as suas variedades, quer nos fazer acreditar que a história real e digna de menção não teria mais do que quatro a cinco mil anos, e que a espécie essencial, na qual tendemos a nos incluir, surgiu da névoa justamente àquela época no Egito, Mesopotâmia, China e Índia. Naquele tempo apareceram escrevinhadores e escultores que pela primeira vez nos mostraram o que era o homem. *Ecce Pharao, ecce homo* – o homem não é mais antigo do que a grande civilização, a verdadeira humanidade começando no seu apogeu. [...] A apologia atual da grande civilização abrevia a história da humanidade em mais de 95%, talvez até em 98% de sua duração real, a fim de ter liberdade para uma doutrinação ideológica e antropológica em alto grau – a doutrina, entendida como clássica e moderna, do homem como um “ser político”. Seu sentido é apresentar o homem a priori como um animal burguês que, para sua realização essencial, precisa de capitais, bibliotecas, catedrais, academias e representações diplomáticas.” (SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. Trad.: Claudia Cavalcanti. 2ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 18-19).

²⁰ TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge UP, 1995, p. 236. “We might note in passing that the notion of “natural” in play here is not entirely unproblematic. If “natural” is understood as “such as will inevitably come about unless prevented by external interference”, then Aristotle is surely unjustified in claiming that the household and the village, as he understands them, are natural in that sense. Plainly, the basic human needs of reproduction and survival may be satisfied in numerous kinds of organization (e.g. the nomadic tribe) other than those which he has identified. Again, it is unclear to what extent “natural” (or, equivalently, “by nature”) is opposed to “conventional” or “artificial”.”

Neste ponto, Taylor levanta a questão da relação senhor-escravo que, mesmo considerada por Aristóteles como natural, é convencional na medida em que um escravo é, por definição, propriedade do senhor e, portanto, a existência desta relação pressupõe convenções constitutivas do direito de propriedade. Em conclusão, temos que “Aristóteles construiu em sua conta do que é natural um elemento considerável de descrição dos fundamentos da sociedade grega antiga”.²¹ Trata-se aqui de um questionamento de suma importância para a compreensão da teoria aristotélica em comento, amiúde posta em termos de uma *origem* natural do Estado. Höffe, ampliando o debate, trabalha em outros termos o conceito de natureza presente na obra de Aristóteles:

Como um apelo teórico-legitimador à natureza, o pensamento moderno tem, antes de tudo, dificuldade porque no curso da modernidade se impõe um conceito de natureza descritivo e ainda por cima estático. Para Aristóteles a natureza é um conceito complexo, que no caso da natureza da pólis contém em si elementos descritivos e normativos, e que, além disso, deve ser compreendido de modo dinâmico. Se desmembrarmos o conceito complexo e se diferenciarmos “natureza” nos diversos elementos, então a tese de Aristóteles não parecerá tão escandalosa, mas até moderna.²²

Esta mencionada complexidade decorre da análise aristotélica feita em duas séries de argumentação. A primeira considera o homem em seu contexto com a natureza, sendo este um argumento de necessidade (ou carência). A segunda o analisa a partir de sua posição única enquanto ser racional. Há, portanto, elementos naturais, não necessariamente específicos dos seres humanos, mas também uma argumentação apoiada no *logos*, no dom da linguagem e da razão característicos dos homens e que, neste sentido, nos leva à pólis. Aí estão características diferenciadoras dos seres humanos, que nos permite diferenciar o bem do mal, o útil do nocivo e o justo do injusto. Já os demais animais, possuidores apenas do instinto, não formam sociedades políticas, mas meros agrupamentos. Conforme anota Höffe, aqueles que entendem a primeira análise de Aristóteles conclusiva e bastante por si só acabam por imputar a ele uma legitimação naturalista que recai no erro ser-dever-ser. Vistos, porém, de maneira

²¹ TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge UP, 1995, p. 236. “Aristotle has built into his account of what is natural a considerable element of description of the fundamentals of ancient Greek society”

²² HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 231.

completar, os argumentos de ordem natural e racional somam-se em um modelo legitimador: “antropologia mais ética”.²³

Neste ponto, o viés teleológico dos estudos aristotélicos nos leva a compreender a existência da pólis a partir da busca de sua finalidade. Evidente que a finalidade das sociedades políticas não pode ser reduzida a um bem concreto, vez que os homens possuem interesses distintos. Assim, irá apontar – na linha platônica – uma finalidade de ordem genérica, que defende o princípio da facilitação da vida e numa existência humana bem-sucedida e feliz. A partir desta abordagem, o conceito de *natural* aqui trabalhado adquire o seguinte sentido:

“Natural” no sentido do objetivo mínimo, é, segundo Aristóteles, o fato de o homem como tal conviver com seus semelhantes, mais exatamente: o fato de o convívio receber a forma de uma comunidade familiar doméstica; “natural”, no sentido de objeto ótimo, é o fato de convívio assumir o nível de uma comunidade como a pólis. Em suma: o homem é um ser social por natureza porque ele quer viver, mas um ser político porque quer viver bem.²⁴

Nos dizeres de Aristóteles: “não é apenas para *viver juntos*, mas sim para *bem viver juntos* que se fez o Estado.”²⁵ Em suma, buscando alcançar a felicidade, fim maior para os homens, estes se reúnem em sociedades políticas. Sintetizando a discussão, nos parece ponderada a posição de William David Ross:

Representando o Estado como algo natural, Aristóteles não pretende torná-lo independente da vontade humana. É através da vontade humana que foi formado e se mantém, e é pela vontade humana que pode ser moldado de modo “mais consistente com o desejo do coração”. Mas ele diz que é natural no sentido de que tem suas raízes na natureza das coisas e não no capricho do homem. (tradução livre)²⁶

Em síntese, temos que a posição sustentada por Aristóteles quanto à origem das sociedades políticas é vista a partir de diversos ângulos, embora nenhuma análise ignore

²³ HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 231-2.

²⁴ HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 233.

²⁵ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 53.

²⁶ ROSS, William David. **Aristote**. Paris: Payot, 1930, p. 329-330. “En représentant l'état comme une chose naturelle, Aristote n'entend pas le rendre indépendant de la volonté humaine. C'est par la volonté humaine qu'il a été formé et qu'il se maintient, et c'est par la volonté humaine qu'il peut être façonné de manière “plus conforme au désir du cœur”. Mais il affirme qu'il est naturel en ce sens qu'il a ses racines dans la nature des choses et non dans le caprice de l'homme.”

a importância por ele dada à natureza no processo de constituição das sociedades políticas. As afirmações feitas logo no início de sua obra são, neste aspecto, hialinas:

É preciso, inicialmente, reunir as pessoas que não podem passar umas sem as outras, como o macho e a fêmea para a geração. Esta maneira de se perpetuar não é arbitrária e não pode, na espécie humana assim como entre os animais e as plantas, efetuar-se senão naturalmente.

Some-se a estas afirmações o já mencionado desenvolvimento família-aldeia-cidade e teremos delineada a ideia aristotélica quanto à formação das sociedades políticas e, em última análise, do Estado. Ressalta-se, por derradeiro, o fundamento destas e de outras alegações feitas pelo pensador grego em comento, qual seja, a natureza gregária do ser humano, esta mesma posta em cheque a partir dos escritos modernos.

3 AS JUSTIFICAÇÕES TEOLÓGICO-RELIGIOSAS

Nos tempos primitivos, a consciência jurídica não se estendia além da própria comunidade, estando sancionada pela divindade do grupo, de modo que o escopo do grupo e de seu direito coincidem e residem nesta divindade que o justifica. Na Índia e na Pérsia, por exemplo, os soberanos eram delegados de Deus, vez que se acreditava que haviam recebido o poder diretamente por manifestação de uma vontade divina. No Egito, os Faraós eram tidos como descendentes das divindades. Já o Imperador da China possuía um mandado *do céu*.²⁷ Em suma, cada grupo apresentava justificações que legitimavam a autoridade soberana por meio de um desígnio divino qualquer.

Referida justificação, de grande utilização na antiguidade, decaiu durante a Idade Média em virtude do Cristianismo. A doutrina cristã aponta como herética a postura de considerar um humano a personificação de Deus ou algo que a isso valha. Para os cristãos, todo o poder vem de Deus de maneira providencial, ou seja, por meio dos homens.²⁸ O clássico ensinamento cristão “dai a César o que é de César e a Deus o

²⁷ MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado**. 26ª ed. Atual. Migulel Alfredo Malufe Neto. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 60.

²⁸ Ressalta-se, ainda, a teoria do direito divino providencial como uma das espécies de justificação teológico-religiosa: “Deus dirige providencialmente o mundo, guiando a vida dos povos e determinando os acontecimentos históricos. Dessa direção suprema resulta a formação do Estado; o poder bem de Deus, mas não por manifestação visível e concreta da sua vontade. O poder vem de Deus através do povo – *per*

que é de Deus” traça a divisa do poder terreno, que governa as coisas da terra, e do poder espiritual, que cuida da alma. Jellinek²⁹ vai além ao lembrar-se da oposição de *civitas Dei* e *civitas terrena* de Santo Agostinho, apontando o Estado como consequência necessária de nossa queda no pecado, sendo, portanto, proveniente do Demônio e não de Deus.³⁰

As justificações de ordem teológico-religiosas voltam com todo vigor durante o Absolutismo, em especial na figura de Luiz XIV, ao afirmar que “a autoridade em que os reis são investidos é uma delegação de Deus. Está em Deus e não no povo a fonte de todo poder e somente a Deus é que os reis têm de dar contas do poder que lhes foi confiado”.³¹ Esta visão ganhou relevo na era absolutista após *O Patriarca ou o poder natural dos reis* de Robert Filmer, onde este defende a ideia de que Adão seria o rei do gênero humano e que todos os monarcas seriam seus sucessores, exercendo sobre os súditos uma espécie de poder paterno. Esta doutrina, portanto, não chega a justificar o Estado, mas apenas uma forma específica deste, a saber, a monarquia absolutista.³²

Tal justificação, de elevada pretensão e recorrente posição histórica, minguiaria à luz dos escritos do *Aufklärung* (Esclarecimento), mas teria sua pretensão universal apropriada, ou melhor, secularizada na Idade Moderna. É o que nos ensina Heller, ao concluir que durante dois mil anos se justificou, se não o Estado, ao menos o poder político, pela necessidade de assegurar um direito natural suprapositivo. Vejamos:

Este tão amplo sentimento jurídico do homem ocidental se seculariza na Idade Moderna, o direito natural cristão se laiciza, mas nem o direito natural dogmático nem o racional renunciam à pretensão de validade universal. A mesma doutrina do Estado de Fichte em 1813, quando pretende conceber a cristandade como o evangelho da liberdade e da igualdade, tanto em sentido metafísico como civil, não encontra outra justificação para o esperado reino alemão, pois entende este como ‘um verdadeiro reino do direito’ como nunca

populum –, como doutrinou Santo Tomás de Aquino. Em outras palavras: todo poder vem de Deus, *in abstracto*, não *in concreto*.” (MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado**. 26ª ed. Atual. Miguel Alfredo Malufe Neto. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 62).

²⁹ JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000, p. 198.

³⁰ “Como todo lo que deriva del pecado, sirve él también para mostrar claramente la gracia divina que promete a los elegidos la salvación; triunfará la gracia cuando el Estado divino se sobreponha al Estado terreno y la eternidade haya consumido el tempo.” (JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000, p. 200). Em tradução livre: Como tudo o que deriva do pecado, ele serve também para mostrar claramente a graça divina que promete salvação aos eleitos; triunfará a graça quando o Estado divino se sobrepor ao Estado terreno e a eternidade tenha consumido o tempo. (tradução livre)

³¹ MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado**. 26ª ed. Atual. Miguel Alfredo Malufe Neto. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 60-1.

³² JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000, p. 207 e ss.

havia existido no mundo, ou seja, ‘para a liberdade fundada na igualdade de todos que tenham rosto humano’. Durante dois mil anos se justificou, se não o Estado, ao menos o poder político, pela necessidade de assegurar o direito natural suprapositivo. (tradução livre)³³

Se assim se aceita, o poder político centralizado e personificado no Estado reveste-se de pretensão universal a partir de um direito natural – ou racional – suprapositivo, embora cada momento histórico tenha a ele concedido roupagens diversas. De toda sorte, as justificações teológico-religiosas fundamentaram – não ignorando que ainda hoje fundamentem o poder político nas remanescentes monarquias absolutistas – a existência do Estado, revestindo os governos com a respectiva santidade. Dentro deste diapasão, o motivo do cumprimento das ordens emanadas deste poder decorre da crença em referidas santidades, seus mandamentos, códigos e leis, se mostrando, em virtude da rigidez deste vínculo, uma justificação extremamente sólida e dificilmente questionável. Contudo, estas justificações perderiam força com a solidificação dos paradigmas iluministas no ambiente sócio-político ocidental.

4 O ESTADO A PARTIR DA LIBERDADE: MODERNIDADE E CONTRATUALISMO

4.1 Considerações sobre a modernidade e a nova justificação para o Estado

A partir da quebra do paradigma teocêntrico, o Antigo Regime via-se em clara decomposição. Dentre outros fatores, como aqueles de ordem econômica e social, que levaram a este desfecho, as justificações para a aquisição e manutenção do poder político utilizadas por este modelo já não mais lograriam êxito em conquistar os modernos, cujo ceticismo fora exacerbado em virtude da desconstrução da representação aristotélico-medieval do mundo, ocasionada, em especial, pelo fim do

³³ HELLER, Hermann. **Teoría del Estado**. Trad.: Luis Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 280. “Este tan amplio sentimiento jurídico del hombre occidental se seculariza en la Edad Moderna, el derecho natural cristiano se laiciza, pero ni el derecho natural dogmático ni el racional renuncian a la pretensión de validez universal. La misma doctrina del Estado de Fichte em 1813, cuando pretende concebir la cristiandad como el evangelio de la libertad y de la igualdad, tanto en sentido metafísico como civil, no encuentra otra justificación para el ansiado reino de los alemanes, pues entiende a éste como ‘un verdadero reino del derecho’ como nunca ha existido en el mundo, es decir, ‘para la libertad fundada en la igualdad de todo lo que tiene rostro humano’. Durante dos mil años se justificó, si no el Estado, al menos el poder político, por la necesidad de asegurar el derecho natural suprapositivo.”

geocentrismo, pela ruptura com a evidência sensível e pela afirmação da infinidade do universo.³⁴

Neste cenário, a tarefa que ficou a cargo dos modernos consistia em prover uma nova justificação teórica para a nova realidade política e social nascente e substancialmente diferente daquela que sustentou o modelo feudal-medieval; justificando, desta forma, o poder político em novas bases, diversas daquela do Antigo Regime em iminente desconstrução. Como já mencionado, ao tempo das teorias contratualistas modernas ocorria uma alteração substancial na forma de organização da sociedade; as justificações teológicas do Antigo Regime caíam por terra ante ao avanço das ideias promovidas pelos pensadores do *Aufklärung* (Esclarecimento), o qual tratou de substituir as antigas crenças por outras novas, em especial, no progresso pela ciência e na pretensa objetividade dos postulados desta.

O modelo contratualista é o que, neste cenário, sugeriu uma alteração do entendimento anterior segundo o qual a sociedade política era vista como uma decorrência da natureza ou de doutrinas religiosas e exaltou a participação do indivíduo como centro do ordenamento, e, por consequência, como fonte do poder político. Dentro deste diapasão, abriu novas perspectivas e estabeleceu nova justificação teórica para as instituições que se mostravam mais interessantes à nova realidade, esta mesma em fase aguda de transformação em virtude, em especial, do modelo produtivo em transição.³⁵

Para que desde já se justifique o recorte realizado, é necessário apontar que a teoria da origem da sociedade humana como convencional remonta às especulações filosóficas dos sofistas. Já durante a Idade Média, Jellinek ressalta que a teoria da origem contratual – tal como foi abordada pelos modernos – aponta o indivíduo como soberano e fonte de todo poder, afirmação que certamente seria taxada como herética durante o medievo. No período subsequente, pensadores³⁶ buscaram justificar o Estado a partir de uma origem convencional. De toda sorte, embora não se possa ignorar a

³⁴ “O sistema heliocêntrico roubava ao homem a sua posição privilegiada. Tornou-se como que um exilado no universo infinito. O cisma dentro da Igreja punha em perigo e minava os alicerces do dogma cristão. Nem o mundo religioso nem o mundo ético pareciam possuir um centro fixo. Durante o século XVII, teólogos e filósofos acalentaram a esperança de encontrar novamente esse centro.” (CASSIER, Ernst. **O mito do Estado**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Córdex, 2003, p. 203).

³⁵ Referimo-nos à transição do feudalismo ao capitalismo.

³⁶ Jellinek nos aponta Richard Hooker, Johannes Althusius e Hugo Grocio, embora afirme que a histórica científica da teoria contratualista começa em Hobbes. (JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000, p. 213-214).

possível influência de tais escolas e pensadores, a teoria só ganharia relevo a partir dos modernos Hobbes, Locke e Rousseau.

4.2 Thomas Hobbes e as bases do contratualismo moderno

O pensamento de Thomas Hobbes constitui o paradigma a partir do qual a modernidade irá abordar o fenômeno político³⁷, sendo, portanto, o primeiro sistematizador do contratualismo moderno. Em *O Leviatã*, afirma que “a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito”; apontando, com isso, a igualdade natural dos seres humanos como pressuposto de sua construção e, em última análise, de toda teoria contratualista.

Referida situação de igualdade é verificada no estado de natureza humano, sendo este aquele em que “os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito” e, durante este período, “eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.”³⁸ O impulso do egoísmo produziria o do temor e este, por sua vez, faria nascer o desejo pela paz. Esta paz, como se sabe, somente poderia ser alcançada mediante uma união via contrato, cujo conteúdo seria a submissão de todos à vontade de um homem ou de uma assembleia de homens.³⁹ O estado de natureza se caracteriza pela ausência do Estado e, segundo a concepção hobbesiana, também da injustiça; afinal “onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento de pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los.”⁴⁰ Neste ponto, Hobbes estabelece não

³⁷ SOARES, Luiz Eduardo. A estrutura do argumento contratualista: Thomas Hobbes e a gênese ética da reflexão política moderna. In: **Dados: Revista de Ciências Sociais** v.36, n.1, p.39-61, 1993, p. 43.

³⁸ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979, p. 75.

³⁹ Referindo-se à existência social de outras criaturas vivas, como abelhas e formigas, em contraposição à experiência humana, Hobbes elenca inúmeros fatores diferenciadores para, ao final, atestar que “o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do bem comum.” (HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979, p. 105).

⁴⁰ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979, p. 86.

só os fundamentos para a teoria contratualista moderna, mas também delineia o modelo liberal dele decorrente, uma vez que reduz a função do Estado ao poder coercitivo voltado ao cumprimento dos pactos válidos.

Muito embora forneça as bases que solidificaram o entendimento moderno acerca do fenômeno político, cumpre destacar que Hobbes se difere substancialmente de seus sucessores na medida em que defendia um modelo absolutista de sociedade política⁴¹, embora não o fizesse com base num direito divino – tal como Filmer e Bossuet –, mas com base na razão, já na linha da filosofia moderna. Seu modelo de sociedade exigiria total dependência em relação à vontade do soberano e não recebeu, por este motivo, a aderência da burguesia em ascensão naquele momento histórico.⁴² Neste contexto, o modelo político capaz de servir aos interesses predominantes da época e à expansão do modelo capitalista foi – não só, mas principalmente – o modelo antiabsolutista lockeano.⁴³

4.3 O modelo antiabsolutista de John Locke

⁴¹ Conforme ensina Bobbio, Hobbes está preocupado não com o excesso de poder. Ao revés, preocupa-se com a escassez de poder e a possibilidade de anarquia ou da volta do homem ao estado de natureza, onde não há a unidade do poder que defina o justo e o injusto. Em suas palavras: “O pensamento político de todos os tempos é dominado por duas grandes antíteses: opressão-liberdade e anarquia-unidade. Hobbes pertence, decisivamente, às fileiras dos que tiveram o pensamento político estimulado pela segunda antítese. O ideal que defende não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia. Hobbes é obcecado pela ideia da dissolução da autoridade, pela desordem que resulta da liberdade de discordar sobre o justo e o injusto, pela desagregação da unidade do poder, destinada a ocorrer quando se começa a defender a ideia de que o poder deve ser limitado, ou, numa palavra, obcecado pela anarquia que é o retorno do homem ao estado de natureza. O mal que ele mais teme – e contra o qual se sente chamado a erigir o supremo e insuperável dique de seu sistema filosófico – não é a opressão que deriva do excesso de poder, mas a insegurança que resulta, ao contrário, da escassez de poder. Insegurança, antes de mais nada, da vida, que é o *primum bonum*, depois dos bens materiais e, finalmente, também daquela pouca ou muita liberdade que a um homem vivendo em sociedade é consentido desfrutar.” (BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 26).

⁴² “Parece-me insustentável que o Estado hobbesiano se deixe qualificar como Estado burguês. [...] Pelo contrário, o Estado hobbesiano exigiria dos grupos burgueses um certo tipo de submissão, tanto política como econômica, que dificilmente poderia ser encarada como favorável a seus interesses – e creio até que só poderia ser vista como contrária a esses interesses.” (MONTEIRO, João Paulo. Ideologia e economia em Hobbes. In: MORAES, João Quartim de (org.). **Filosofia Política**. Vol. 2. Campinas: UNICAMP, 1985, p. 128.)

⁴³ “A teoria lockeana, prescrevendo a entrega do poder soberano a um corpo de representantes, encarregado das funções legislativas e também de indicar o detentor do poder executivo, o qual recebia apenas uma outorga fiduciária e não uma soberania propriamente dita, apresentava um programa muito mais consentâneo com os interesses dos grupos ‘burgueses’.” (MONTEIRO, João Paulo. Ideologia e economia em Hobbes. In: MORAES, João Quartim de (org.). **Filosofia Política**. Vol. 2. Campinas: UNICAMP, 1985, p. 133.)

Contemporâneo a um contexto histórico de transição de sistemas políticos, onde ganhava relevo o parlamentarismo como forma de mitigar a influência dos monarcas no modelo econômico liberal em ascensão, a doutrina de John Locke irá apontar – tal como nos demais modelos contratualistas – que o poder político e a sociedade civil são frutos de um pacto firmado entre indivíduos que, até então, encontravam-se no estado de natureza. Desenvolve, no *Primeiro Tratado sobre o Governo*, seu posicionamento contra a origem divina do poder político, combatendo Robert Filmer, defensor do absolutismo dos Stuarts com base no poder divino dos monarcas, já mencionado acima. Em seu *Segundo Tratado sobre o Governo* (doravante apenas *Segundo Tratado*), Locke expõe sua visão acerca do estado de natureza, onde não há subordinação ou sujeição a qualquer autoridade, predominando a igualdade e a liberdade:

Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição.⁴⁴

Trata-se da descrição da natureza humana vista a partir da liberdade e da igualdade; uma posição que combate a monarquia, cujo critério de obtenção do poder político reside na hereditariedade e, portanto, no pressuposto da desigualdade de nascimento. Exalta, portanto, a liberdade inerente à natureza humana. Em suma, “os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum”, conforme dispõe o Art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, entronizando os valores modernos como inatos.

Os homens, então, visando uma fruição segura daquilo que Locke denomina *propriedade*⁴⁵, concordam mutuamente e em conjunto em formar uma comunidade,

⁴⁴ LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 217.

⁴⁵ Locke se utiliza de diversas maneiras do termo *propriedade* ao longo de seu Segundo Tratado. Sobre este aspecto, ressalta-se o conceito adotado no item 87: “O homem [...] tem, por natureza, o poder não só

fundando o corpo político a partir de um *pacto*. Ressalta-se o que consta implícito nesta decisão: a troca da liberdade natural pela fruição segura da propriedade. Neste sentido, Locke nos responde o motivo pelo qual os homens optam por abrir mão de sua liberdade natural, unindo-se em comunidade para se sujeitarem ao domínio e controle de um poder:

Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito [liberdade], a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo ‘propriedade’.⁴⁶

A proteção da propriedade e sua fruição certa e segura são os ganhos obtidos pela perda da liberdade natural efetuada mediante o pacto que fazem *de boa vontade* os homens. Com efeito, o foco da doutrina contratualista reside na própria ideia de um pacto fundador da sociedade civil, firmado entre os indivíduos de maneira consciente, ou seja, a partir da liberdade que lhes é natural. Por outro lado, acarreta a segura fruição de sua vida e seus bens. A problemática aqui delineada permeará a filosófica política dos séculos seguintes por meio do sopesamento dos valores da segurança e da liberdade.

Ademais, logo no início de seu *Segundo Tratado*, apresenta sua concepção de poder político, distanciando-se claramente da concepção aristotélica vista acima:

Considero, portanto, poder político, o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na

de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens – contra danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar...”

⁴⁶ LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 264. Adicionalmente: “A fim de evitar esses inconvenientes que perturbam as propriedades dos homens no estado de natureza, estes se unem em sociedade para que disponham da força reunida da sociedade inteira para garantir-lhes e assegurar-lhes a propriedade, e para que gozem de leis fixas que a limitem, por meio das quais todos saibam o que lhes pertence. É para esse fim que os homens transferem todo poder natural que possuem à sociedade para a qual entram, e a comunidade põe o poder legislativo nas mãos que julga mais convenientes para esse encargo, a fim de que sejam governados por leis declaradas, senão ainda ficarão na mesma incerteza a paz, a propriedade e a tranquilidade, como se encontravam no estado de natureza.” (Idem, p. 270).

defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público.⁴⁷

Nesta passagem, Locke ressalta a importância que terá a proteção da propriedade em seus escritos, bem como pontua a força da comunidade na execução das leis, direcionando-nos, portanto, no sentido de uma soberania popular, conceito que ganharia força no ambiente político dali em diante. Locke outorga a todos os homens o poder de julgar e castigar as infrações, mesmo no estado de natureza, entretanto, a sociedade política será formada quando todos transferirem este poder à comunidade, sujeitando-se a ela:

Contudo, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida.⁴⁸

Em seguida, conclui:

Sempre que, portanto, qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, neste caso e somente nele haverá uma sociedade civil ou política.⁴⁹

A obediência das leis, oriundas deste poder político fundado na renúncia de cada um dos membros do corpo social não se baseia tão somente no temor; Para Locke, alinha-se à importância do direito natural. Vejamos:

Se não há lei sem punição, esta não basta, porém, para caracterizar a obrigação de obedecer. É a consciência desta obrigação, e não apenas o temor, que fundamenta a obediência política. O mero temor poderia caracterizar a submissão a um tirano, mas não o dever de sujeição ao magistrado civil. Por isso, “a força vinculante da lei civil é dependente da lei

⁴⁷ LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 216.

⁴⁸ LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 249.

⁴⁹ LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 249.

natural”. Esta dependência permite diferenciar o poder político do mero poder da força, exercido por tiranos, ladrões e piratas.⁵⁰

Com isso, Locke justifica o poder político com base na renúncia ao poder executivo da lei da natureza – a que faz jus cada homem – e sua consequente transferência ao público – ao corpo social⁵¹ – cujo objetivo reside na proteção da propriedade (vida, liberdade e bens) e na punição às ofensas a ela. A justificação do público – logo, do Estado – reside num pacto, decorrente da liberdade humana e conveniente ao interesse de todos, daí a obediência devida se dar pela consciência (ou, como quer Locke, pelo direito natural) e não pelo temor.

4.4 Jean-Jacques Rousseau e a lei como expressão da vontade geral

Jean-Jacques Rousseau assumiu um papel singular no cenário filosófico e político de sua época na medida em que, por um lado, combatia o antigo regime e, por outro, era crítico em relação à nova ideologia emergente naquele momento.⁵² Não nos compete aqui realizar uma profunda análise de toda obra de Rousseau, se não naquilo que nos afeta. Entretanto, à guisa de introito aos apontamentos que serão feitos à frente sobre as teorias do pensador genebrino concernentes ao contrato social, cumpre reproduzir a lição de Challaye⁵³ de que é a ideia de volta à natureza que dá unidade à obra de Rousseau na medida em que este conclui pela superioridade do estado de natureza sobre o estado de sociedade. No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (doravante *Segundo Discurso*) expõe os males que atingem o homem ao se afastar da natureza; no *Contrato Social* procura restabelecer as

⁵⁰ KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Cláudio; BRANDÃO, Gildo (Orgs.). **Clássicos do Pensamento Político**. 2ª ed. São Paulo: USP, 2004, p. 104-105.

⁵¹ “...o povo, verificando que a propriedade não estava segura sob o governo que então se tinha – visto como o governo não tinha outro fim senão a preservação da propriedade –, viu que não poderia jamais gozar de segurança ou tranquilidade na sociedade civil enquanto o poder legislativo não passasse às mãos se corpos coletivos, chamem-se “senado”, “parlamento” ou o que se quiser.” (LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 252).

⁵² VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 44.

⁵³ CHALLAYE, Félicien Robert. **Pequena história das grandes filosofias**. Trad.: Luiz Damasco Penna e J.B. Damasco Penna. São Paulo: Editora Nacional, 1966, p. 179.

vantagens do estado de natureza na sociedade que o homem é constrangido a suportar; e em *Emílio* se esforça na realização de uma volta à natureza por meio da educação.

Em seu *Segundo Discurso*, inicia por conjecturar⁵⁴ acerca da condição humana num estado pré-político, antes, portanto, do advento da sociedade civil e a consequente formalização das relações de propriedade. Uma vez que o homem selvagem não tinha ainda “inventando” a propriedade não poderia, por conseguinte, entender qualquer relação de pertencimento pessoal com exclusão dos demais, não tinha, portanto, a ideia de algo *seu* em contraposição a algo *não seu*. Tal pensamento leva o pensador a estabelecer uma correlação entre esta condição e a impossibilidade de dependência entre os homens.⁵⁵ Afinal, se não há qualquer relação de propriedade firmada entre os frutos da terra e os humanos que dele usufruem, tudo pertence igualmente a todos, não havendo qualquer desigualdade que conceda ao mais forte autoridade sobre o mais fraco. Entretanto, a situação de humanidade no estado de natureza altera-se drasticamente em seu limite, com o surgimento da noção de propriedade. Logo no início da segunda parte de seu *Segundo Discurso*, Rousseau nos diz:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém’. Porém, ao que

⁵⁴ “Confesso que, como os acontecimentos que tenho de descrever podem ter sucedido de várias maneiras, só por conjecturas posso determinar-me pela escolha; mas, além de essas conjecturas se tornarem razões quando são as mais prováveis que se possam tirar da natureza das coisas e os únicos meios com que se possam contar para descobrir a verdade, as consequências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjecturais, uma vez que, sobre os princípios que acabo de estabelecer, seria impossível formar qualquer outro sistema que não me fornecesse os mesmo resultados e do qual eu não pudesse tirar as mesmas conclusões.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 200).

⁵⁵ “Um homem bem poderá apoderar-se dos frutos que outro colheu, da caça que matou, do antro que lhe servia de refúgio; mas como conseguirá ele fazer-se obedecer, e quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, o único inconveniente será ir para outra; se me atormentam num lugar, o que me impedirá de ir para outro? E se surgir um homem com uma força bastante superior à minha e, além do mais, bastante depravado, preguiçoso e feroz para forçar-me a prover a sua subsistência enquanto permanece ocioso? Ele terá de resolver-se a não me perder de vista um só instante, a manter-me amarrado com muitíssimo cuidado durante o sono, temendo que eu escape ou o mate, ou seja, será obrigado a expor-se voluntariamente a um trabalho muito maior do que aquele que quer evitar e do que aquele que me impõe.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 199).

tudo indica, então as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependente de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano. Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza.⁵⁶

Com o advento da propriedade, no extremo limite do estado de natureza, inicia-se a apropriação de terras e, sob este entendimento, também os problemas da sociabilidade humana (crimes, guerras, assassinios, miséria e horrores), na medida em que o apropriador circunscreve seu domínio sobre um pedaço da natureza. Neste espaço, os demais ficam sujeitos à tirania do proprietário. Olgária Matos nos ajuda a compreender os efeitos decorrentes das apropriações:

Enquanto subsistiu a ‘floresta’, o homem pôde escapar à tirania das relações sociais e a seus efeitos coercitivos. Quando o ‘reino da floresta’ findou, toda a terra começou a ser cultivada, dominada pelo proprietário mais forte que usurpou a terra aos ocupantes primitivos; os homens não encontraram mais refúgio para sua liberdade, viram-se forçados ao estado de guerra, à alienação.⁵⁷

Aqui, à luz do pensamento de Rousseau, temos que a apropriação de terras por um único proprietário, sujeita os demais homens à tirania das relações sociais e seus consequentes efeitos coercitivos. Adicionalmente, temos que para possuir algo é necessário proteger, de modo que, quanto às terras, é necessário delimitar e defender; como consequência desta situação, os menos hábeis ou menos violentos tornar-se-ão pobres.⁵⁸ Aos não proprietários não é mais possível o exercício da liberdade que desfrutavam no estado natural. O homem se sujeita a novas paixões que não aquelas inerentes à sua natureza e de possível exercício no estado natural; tal estado, doravante, transforma-se em estado de guerra. Em resumo, o homem, frente à consolidação da lei da propriedade, aliena-se.

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 203.

⁵⁷ MATOS, Olgária C.F. **Rousseau**: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo, M.G. Editores, 1978, p. 83-84.

⁵⁸ MATOS, Olgária C.F. **Rousseau**: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo, M.G. Editores, 1978, p. 84.

Neste contexto, o domínio e desenvolvimento da metalurgia (ferro) e da agricultura (trigo) constituíram grande revolução⁵⁹ e, se por um lado civilizaram o homem, por outro ocasionaram a divisão do trabalho que, ao se desenvolver, tornou a atividade humana cada vez mais parcializada, perdendo sua integridade. Na medida em que alguns passaram a se dedicar exclusivamente ao ferro, foi necessário que os outros homens trabalhassem para suprir aqueles. Com o desequilíbrio entre o emprego do ferro e o consumo de alimentos, e com a situação instaurada onde ninguém mais podia viver sem a dependência dos outros, aumenta-se a dificuldade de viver e, progressivamente, aumentam-se as desigualdades.⁶⁰

A partir desta situação instaurada, Rousseau vê uma constante guerra, de todos contra todos, não havendo mais segurança, nem na pobreza, nem na riqueza, inventando o humano motivo para união: *assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence*. O direito civil passa a ser, como consequência desta situação, a regra comum dos povos, esvaindo-se o direito natural.⁶¹ Desta forma, é com o intuito de por fim à guerra generalizada – que se estabelece com o advento da propriedade – é que os homens têm a ideia de um acordo, um pacto social que estabeleça regras que obriguem a todos igualmente. Resta ao homem libertar-se dos prejuízos trazidos pela sociabilidade, inaugurada a partir da legitimação da propriedade mediante o pacto social, cuja função torna-se, portanto, reparadora.⁶² Afinal, se ninguém possui autoridade natural sobre seu semelhante e se a força não produz direito, restam-nos as convenções como base para a autoridade legítima.⁶³

⁵⁹ “Mas, a partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**; precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 213).

⁶⁰ VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia em Rousseau**: a recusa dos pressupostos liberais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 60.

⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**; precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 221.

⁶² PISSARA, Maria Constança Peres. **História e Ética no Pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: PUC-SP [Tese de Doutorado], 1996, p.38.

⁶³ ROLLAND, Romain. **O pensamento vivo de Rousseau**. Trad.: J. Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Martins, 1943, p. 62.

Esta convenção – o contrato social – é aquela por meio da qual cada um dos indivíduos colocaria sua pessoa e seu poder sob a direção da vontade geral e cada um, ao obedecer a tal vontade geral, não obedece senão a si mesmo. Desta forma, Rousseau trata de reconciliar o homem com a sociedade mediante a ficção da vontade geral⁶⁴, além de apontar a união dos indivíduos como criadora do Estado.⁶⁵ Importante notar a distinção entre a vontade de todos e a vontade geral. Aquela significa tão somente a soma das vontades particulares – um dado aritmético – e esta consiste na vontade de cada indivíduo renunciando à sua vontade particular para querer o bem de todos. Desta forma, a vontade geral deve ser entendida como o *interesse comum* e não como a soma dos interesses particulares.⁶⁶

4.5 O contratualismo como justificação⁶⁷ do estado moderno⁶⁸

As bases do contratualismo moderno seguem-se atreladas à ideia do sacrifício da liberdade natural mediante um pacto coletivo, cujo objetivo consiste em outorgar a um

⁶⁴ BONAVIDES, Paulo. **Reflexões**: política e direito. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 170.

⁶⁵ Posteriormente, Hegel inverteria a lógica contratualista. Conforme nos ensina Márcio Pugliesi: “Rousseau se engana (ou constrói ficção literária) quando afirma serem os particulares que, em associação livre, criaram o Estado; o Estado é que confere realidade aos indivíduos, porque estes só podem existir, dotados de liberdade e moralidade, no Estado. Antes do Estado napoleônico só havia senhores ou escravos: só no Estado é possível que todos obtenham o reconhecimento da sua liberdade, a qual é, nem mais nem menos, cidadania, liberdade segundo a lei.” (PUGLIESI, Márcio. **Teoria do Direito**: aspectos macrosistêmicos. Rio de Janeiro: Sapere Aude, 2015, p. 73-74).

⁶⁶ Vale lembrar que a teoria de Rousseau aponta para uma *democracia direta*, na qual há uma cidadania ativa do indivíduo. Este não é alheio à instituição que se forma pelo contrato social, mas sim membro ativo desta.

⁶⁷ Ressalta-se a colocação do contratualismo, em nossa conjectura, como justificação do Estado e não origem, como apontam alguns publicistas. Neste sentido, é clara a lição de Ernst Cassier: “Essa visão racional não foi, de forma alguma, considerada uma visão histórica. Somente uns poucos pensadores tiveram a ingenuidade de concluir que a “origem” do Estado, como a explicavam as teorias do contrato social, nos dava uma perspectiva dos seus começos. Não podemos, obviamente, assinalar o momento exato da história em que pela primeira vez apareceu o Estado. Mas essa falta de conhecimento histórico não interessa aos teóricos do Estado-contrato. O problema deles é analítico, e não histórico. Eles compreendem o termo “origem” num sentido lógico, e não cronológico. O que eles procuram não é o começo, mas o “princípio” do Estado – a sua *raison d’être*.” (CASSIER, Ernst. **O mito do Estado**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Córdex, 2003, p. 206-207).

⁶⁸ “Para começar, o Estado moderno apresenta-se mais como um complexo institucional artificialmente planejado do que como um que se desenvolveu espontaneamente por sucessivas justaposições. É uma estrutura deliberadamente erigida. [...] Em termos conceptuais, o Estado de finais do século XVIII e do século XIX, em particular, deve frequentemente a sua existência a um ato de vontade (coletiva) e de deliberação, consubstanciados por vezes em estatutos constitucionais explícitos. [...] Em outras palavras, o Estado moderno não é concedido a um povo como uma dádiva de Deus, o seu próprio *Geist*, ou força históricas cegas; é uma realidade ‘feita’.” (POGGI, Gianfranco. **A evolução do Estado moderno**: uma introdução sociológica. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 104-105).

ou a alguns o poder político visando manter ou restaurar a ordem estabelecida.⁶⁹ Trata-se, em suma, de um pacto constitutivo do Estado⁷⁰, ainda que os diferentes pensadores apresentem divergência quanto à sua configuração estrutural. Ressalta-se que sua origem decorre de um pacto firmado a partir da liberdade natural – logo inata – aos seres humanos, de modo que ele mesmo, o Estado, não consiste em produto da natureza, como quer Aristóteles, mas criação convencional, algo artificialmente criado pelos homens com vista a determinados fins, em especial a segurança (fática e jurídica). Afinal, a conversão do *status naturalis* em *status civilis* mitiga a liberdade natural em favor da segurança da vida social e esta tensão – liberdade/segurança – ditaria os rumos da filosofia e da prática política da modernidade, sem perder o fôlego na atualidade. Ademais, o pacto parece decorrer da universalidade da razão, de modo que:

se eu posso esperar ordem, apoiando-me na possibilidade de que todos compartilhem idêntica expectativa, posso considerar razoável supor que todos de fato ajam e calculem conforme meus próprios cálculos, isto é, que todos efetivamente compartilhem a nova expectativa, já que a todos ocorrerá a mesma ideia ou a mesma conclusão (pois os outros compartilharão a nova expectativa), sendo a razão idêntica-a-si e os sujeitos, no nível em que ora os postulo, exclusivamente racionais, isto é, apaixonados apenas pela vida e não situados (em relações específicas, particularizantes); meros agentes celebrantes do pacto, artífices do Estado.⁷¹

Tal pretensão de universalidade é sujeita às mesmas críticas das demais assertivas modernas que, da mesma forma, recaem no vício da generalidade e na ausência de um indivíduo histórico-empírico, remetendo-nos à tensão entre idealidade e empiria. Da universalidade da razão surgirá o pacto fundante da sociedade política, o

⁶⁹ Aplicando este entendimento à realidade política da época verificamos o sentido do pacto: “O pacto é, na verdade, o artifício da razão para gerar a ordem política, não porque a institua, mas porque concorre – enquanto ideia determinante de atitudes próprias a súditos reverentes – para sua preservação ou reprodução.” (SOARES, Luiz Eduardo. A estrutura do argumento contratualista: Thomas Hobbes e a gênese ética da reflexão política moderna. In: **Dados: Revista de Ciências Sociais** v.36, n.1, p.39-61, 1993, p. 43).

⁷⁰ Nietzsche, à sua maneira, refuta a teoria contratualista apontando o Estado como proveniente de uma dominação dos mais fortes sobre os mais fracos: “Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 68). De toda forma, a teoria da força, posta nestes termos, é de grande valia para a explicação do Estado, mas não para sua justificação.

⁷¹ SOARES, Luiz Eduardo. A estrutura do argumento contratualista: Thomas Hobbes e a gênese ética da reflexão política moderna. In: **Dados: Revista de Ciências Sociais** v.36, n.1, p.39-61, 1993, p. 54.

qual, por sua vez, decorre de um consenso *a priori* entre os indivíduos, cuja essência se torna abstrata. Naturalmente livre que é, o homem renuncia à vontade individual e submete-se à vontade geral. Neste ponto reside o cerne da doutrina contratualista para efeitos de sua manutenção enquanto teoria de justificação do Estado moderno: o indivíduo, ao obedecer a lei, obedece, em última análise, a si mesmo, vez que toda consequência legislativa oriunda do pacto funda-se – teoricamente – em sua própria liberdade. O confronto entre a natureza *a priori* do pacto e a submissão decorrente da liberdade natural humana centra-se no conceito de sujeito abstrato, pressuposto dos ordenamentos jurídicos modernos e pedra angular do modelo político construído. Ademais, como nos lembra Ernst Cassier:

um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das consequências que postula; pressupõe um livre consentimento das partes contratantes. Se podemos atribuir ao Estado uma tal origem, ele se torna um fato perfeitamente claro e compreensível.⁷²

Com efeito, argumento contratualista volta-se à origem lógica – e não histórica – do Estado; propondo, assim, a justificação da ordem social e jurídica com base em um consenso *a priori* decorrente de um pacto associativo firmado por indivíduos abstratos. Ressalte-se, por fim, a justificação contratual do Estado moderno na visão de Bobbio e sua relação com o sistema jurídico:

Sejam os contraentes deste pacto o povo, de um lado, e o soberano, de outro (e neste caso se trata de um contrato bilateral), ou os próprios indivíduos que se acordam entre si para obedecer a um soberano (e neste caso se trata de um contrato plurilateral ou, melhor ainda, de um ato coletivo), a figura do contrato está na base de um sistema de convivência cuja fonte principal de direito, e portanto de regulamentação das relações sociais, não será mais, uma vez exaurida a função fundante do contrato originário, o contrato ou acordo entre equivalentes, mas a lei que instaura relações de subordinação.⁷³

Da justificação contratualista do Estado moderno resultam as relações de subordinação conforme postas pelo ordenamento jurídico, o qual gozará de aceitação, posto que decorrente do consenso aprioristicamente firmado no contrato social originário da sociedade.

⁷² CASSIER, Ernst. **O mito do Estado**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Córdex, 2003, p. 206.

⁷³ BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 145.

CONCLUSÃO

Verificamos que o poder político e sua forma de organização sempre buscaram respaldo em teorias, de tal forma a conceder ao poder uma base filosófica tal que o fizesse decorrer de forma necessária e justa a partir de doutrinas ou crenças. Destacamos, neste contexto, o relevo das justificações no âmbito da teoria do Estado, em especial quanto à teoria contratualista que, conforme nossa leitura, propôs as bases de justificação do Estado moderno. Para uma melhor compreensão da estrutura do argumento contratualista, se fez necessária a análise das mais relevantes justificações do Estado que lhe antecederam.

Na antiguidade, a visão aristotélica do homem como animal naturalmente social nos leva a conceber o Estado como único ambiente possível para a realização plena dos homens, ao contrário dos modernos que nele enxergarão uma entidade que, mediante coerção, busca limitar a liberdade de ação visando assegurar o bem comum. É pela busca da felicidade que os homens se reúnem em sociedades políticas, perfazendo – a partir da visão teleológica de Aristóteles – a finalidade da espécie humana.

Por sua vez, as justificações de ordem teológico-religiosas justificaram – e, em menor escala, ainda justificam – a existência do Estado, revestindo os governos com o atributo da sacralidade. Trata-se de uma espécie de justificação de amplo relevo histórico e base sólida, ante à natureza do vínculo que propõe. Entretanto, desde a solidificação dos paradigmas iluministas no ambiente sócio-político ocidental, esta justificação não surte mais efeitos.

Em síntese, na justificação aristotélica do Estado, bem como naquelas de ordem teológico-religiosas, verificamos tentativas direcionadas a demonstrar a natureza necessária do Estado a partir da sociabilidade natural humana ou de suas crenças. A submissão, no contexto destas justificações, resta também necessária, tal como a própria existência do Estado nelas se apresenta.

O Estado moderno, por sua vez, apresenta-se erigido sobre justificações filosóficas diversas. Com efeito, as justificações para a aquisição e manutenção do poder político utilizadas pelo Antigo Regime não mais lograriam êxito em conquistar os modernos. A teoria contratualista foi a que, neste cenário, sugeriu uma mudança no

paradigma político ao apontar o indivíduo como fonte do poder político e centro do ordenamento jurídico dele decorrente.

Considerar o Estado como fundado a partir de um contrato social, um ato coletivo amplo o suficiente para todos nele abarcarem, propõe uma forma de poder ascendente – em contraposição ao poder descendente do Antigo Regime –, feito, portanto, de baixo para cima. Fundamenta, em bases racionais, a justificação do Estado moderno, vinculando-o à soberania popular. Com efeito, o poder do legislativo extraído da obra de Locke e o governo pela vontade geral de Rousseau constituem o que há de essencial na estrutura do Estado moderno, síntese dos reclamos da modernidade e erigido à luz de princípios tais como o da liberdade (sobretudo a contratual, cerne do direito privado); igualdade (decorrente da transcendentalidade do sujeito kantiano e estabelecida, ainda que apenas formalmente, pelos diplomas legais); representação política (e seu necessário vínculo com a ideia de autolegislação); e respeito e obediência às instituições democraticamente estabelecidas.

Desta forma, o Estado moderno, sob o manto justificador da teoria contratualista, apresenta-se como um complexo artificialmente erigido para a conveniência dos seus súditos, verdadeiros detentores do poder político segundo a teoria da soberania popular, corolário da contratualista. Centra-se no conceito de Estado de Direito e, portanto, no predomínio da ordem jurídica. Com efeito, da justificação contratualista resultam – a partir de um consenso prévio entre indivíduos abstratos – as relações de subordinação estabelecidas pelo ordenamento jurídico. Esta redução à ótica normativa, entretanto, limita a discussão da justificação aos postulados positivistas e à legalidade e nos permite apontar, por oportuno, que a desconformidade dos anseios coletivos com relação às manifestações legislativas torna frágil esta vinculação. De toda sorte, mantém-se o Estado moderno amparado – ainda que sutil e indiretamente – em sua base filosófica de justificação: o contratualismo.

Em suma, as doutrinas contratualistas propuseram um modelo de justificação da ordem social e jurídica com base em um consenso prévio e abstrato, do qual não participa o indivíduo concreto, embora, na ótica de tais teorias, este figure como ponto de origem de todo ordenamento e centro irreduzível a toda assimilação coletiva. Nestes termos, constituíram eixo central da filosofia política da modernidade, fornecendo a base de sustentação filosófica necessária ao Estado moderno, associação política

convenientemente erigida para a fruição e conservação dos direitos considerados naturais.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade: por uma teoria geral da política**. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

_____. **O futuro da democracia**. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Thomas Hobbes**. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BONAVIDES, Paulo. **Reflexões: política e direito**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

_____. **Teoria Geral do Estado**. 9ª ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

CASSIER, Ernst. **O mito do Estado**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Córdex, 2003.

CHALLAYE, Félicien Robert. **Pequena história das grandes filosofias**. Trad.: Luiz Damasco Penna e J.B. Damasco Penna. São Paulo: Editora Nacional, 1966.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad.: Amador Cisneiros. 4ª Ed. São Paulo: Atena, 1956.

HELLER, Hermann. **Teoría del Estado**. Trad.: Luis Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: FCE, 2000.

KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Cláudio; BRANDÃO, Gildo (Orgs.). **Clássicos do Pensamento Político**. 2ª ed. São Paulo: USP, 2004.

LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991.

MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado**. 26ª ed. Atual. Miguel Alfredo Malufe Neto. São Paulo: Saraiva, 2003.

MATOS, Olgária C.F. **Rousseau**: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo, M.G. Editores, 1978.

MONTEIRO, João Paulo. Ideologia e economia em Hobbes. In: MORAES, João Quartim de (org.). **Filosofia Política**. Vol. 2. Campinas: UNICAMP, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PISSARA, Maria Constança Peres. **História e Ética no Pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: PUC-SP [Tese de Doutorado], 1996.

POGGI, Gianfranco. **A evolução do Estado moderno**: uma introdução sociológica. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PUGLIESI, Márcio. **Teoria do Direito**: aspectos macrosistêmicos. Rio de Janeiro: Sapere Aude, 2015.

ROLLAND, Romain. **O pensamento vivo de Rousseau**. Trad.: J. Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Martins, 1943.

ROSS, William David. **Aristote**. París: Payot, 1930.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Trad.: Maria Ernantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Público**. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo, Nova Cultural (Os pensadores), 1999.

SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. Trad.: Claudia Cavalcanti. 2ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. A estrutura do argumento contratualista: Thomas Hobbes e a gênese ética da reflexão política moderna. In: **Dados**: Revista de Ciências Sociais v.36, n.1, p.39-61, 1993.

TAYLOR, C.C.W. Politics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. *Cambridge*: Cambridge UP, 1995.

VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia em Rousseau**: a recusa dos pressupostos liberais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. Trad.: Karin Praefke-Aires Coutinho e J.J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1999.