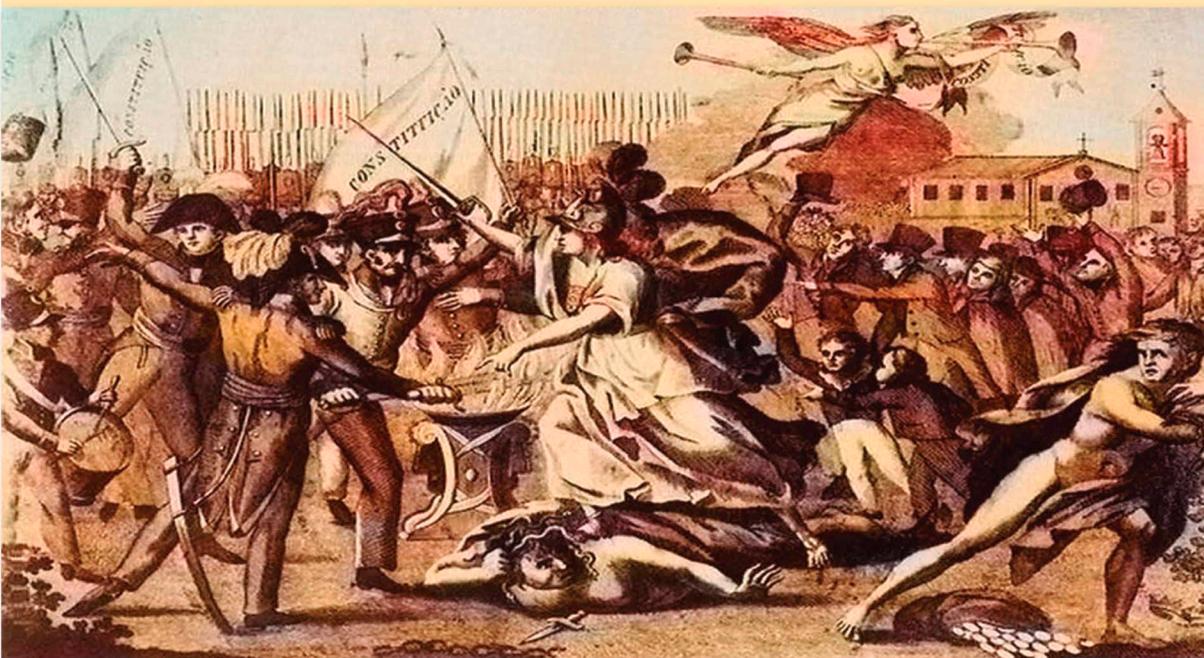


A REVOLUÇÃO LIBERAL, 200 ANOS DEPOIS

em homenagem a Pedro Baptista



coordenação de:

**Celeste Natário
Jorge Cunha
José Meirinhos
Renato Epifânio**

Zéfiro




A REVOLUÇÃO LIBERAL, 200 ANOS DEPOIS

em homenagem a Pedro Baptista

A REVOLUÇÃO LIBERAL, 200 ANOS DEPOIS

em homenagem a Pedro Baptista

coordenação de:
Celeste Natário
Jorge Cunha
José Meirinhos
Renato Epifânio

Zéfiro


Esta obra não pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo à excepção de excertos para divulgação. Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES – Fundação para a Ciência e a Tecnológica/Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

<https://doi.org/10.21747/978-989-677-182-9/rev>

TÍTULO

A Revolução Liberal, 200 Anos Depois

COORDENADORES

Celeste Natário, Jorge Cunha, José Meirinhos e Renato Epifânio

EDITOR

Alexandre Gabriel

1ª EDIÇÃO: Dezembro de 2021

ISBN: 978-989-677-182-9

DEPÓSITO LEGAL: 492 009/21

IMPRESSÃO: DPS

© 2021, Zéfiro



Zéfiro – Edições e Actividades Culturais, Unipessoal Lda.

Apartado 21 – 2711-953 Sintra – Portugal

EMAIL: zefiro@zefiro.pt

 WWW.ZEFIRO.PT

ÍNDICE

Introdução	9
<i>José Francisco Meirinhos</i>	
As Origens do Liberalismo no Porto e no Rio de Janeiro: O 24 de Agosto e o 26 de Fevereiro	17
<i>Mendo Castro Henriques</i>	
D. Frei Francisco de S. Luís e o “Conflito” da Igreja e do Estado durante a Revolução Liberal Portuguesa	31
<i>Afonso Rocha</i>	
A Revolução de 1820 e o Pensamento Ético Português.....	39
<i>Jorge Teixeira da Cunha</i>	
Filosofia e Política nas <i>Viagens</i> de Almeida Garrett, Um Liberal de 1820.....	47
<i>José Francisco Meirinhos</i>	
O Projeto Liberal na Historiografia Portuguesa	64
<i>Marco Alexandre Ribeiro</i>	
A Revolução Liberal de 1820: Ecos Parlamentares na I República	79
<i>António José Queiroz</i>	
A Primeira Faculdade de Letras do Porto e o Espírito Liberal	89
<i>Maria Celeste Natário</i>	
Os Direitos Humanos no Pensamento de Claude Lefort	93
<i>Francisco Assis</i>	
O Custo Humano da Meritocracia: Uma Deriva para Fora da Caixinha do Debate sobre Justiça Social.....	97
<i>Wanderley Dias da Silva</i>	
Paradoxos da Democracia no Século XXI – Em Abono do Espírito Liberal da Filosofia Portuguesa: <i>In Memoriam</i> de Pinharanda Gomes	124
<i>Renato Epifânio</i>	
Homenagem a Pedro Baptista	129
<i>Joaquim Pinto da Silva, José Manuel Lopes Cordeiro e Rui Lopo</i>	

INTRODUÇÃO

Na madrugada de 24 de agosto de 1821 um levantamento militar no Porto dava expressão visível e eficaz a um descontentamento que atravessava os diferentes estratos da população, sobretudo urbana, no comércio, na indústria, na administração, na justiça, no exército. As razões desse descontentamento são múltiplas e estão bem identificadas nas duas proclamações que os chefes militares do levantamento leram aos soldados em parada. A movimentação de tropas, que fora preparada com o secretismo necessário por um grupo de homens proeminentes da burguesia, da magistratura e das chefias militares, visava a salvação da Pátria e o fim dos males que a trazem em sofrimento. O caminho é a unidade («*uma só vontade nos una*») e a reforma política, como proclama o discurso lido nessa manhã aos soldados pelo coronel Sebastião Cabreira, mas tendo em vista uma reforma que «*deve guiar-se pela razão, e pela justiça, e não pela licença*». O que mais se teme é a alteração tumultuosa da ordem e a anarquia, daí o apelo à convocação imediata de Cortes «*que sejam o órgão da Nação, e elas preparem uma Constituição, que assegure nossos direitos*». O ideário liberal e constitucional toma como guia a razão e o primado da lei, não o poder absoluto. A proclamação aos soldados lida pelo coronel Bernardo Sepúlveda expressa o mesmo ideário anti absolutista dos revoltosos, centrado na nomeação de «*um Governo Provisional, que chame as Cortes a fazerem a Constituição, cuja falta é a origem de todos os nossos males*».

As duas proclamações lidas pelos militares foram ambas escritas por José Ferreira Borges, então secretário da Junta Geral da Companhia dos Vinhos do Alto Douro, jurista e figura proeminente do Sinédrio, grupo fechado que preparou e liderou esta revolta, rapidamente vitoriosa. As proclamações têm uma patente motivação política de expressão liberal e, para além de já nesse mesmo dia terem circulado impressas na cidade do Porto, seriam publicadas no *Diário nacional*, do Porto, o primeiro jornal liberal publicado em Portugal, cujo número inaugural saiu logo a 26 de agosto, sábado, com permissão da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino. A Junta havia sido nomeada em ato convocado pelos revoltosos para a Câmara Municipal do Porto para as 8 horas da manhã do mesmo dia de 24 de agosto. Ferreira Borges é também o autor da Proclamação aos Portugueses que anuncia a nomeação da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino, aprovada nessa manhã na Câmara do Porto, para o efeito considerada como «Paço do Governo», como se lê na datação do documento. Nesta proclamação acentua-se



ainda mais a ideia de unidade da nação, entre a monarquia, o sacerdócio, o exército, a magistratura, o comércio. Nenhuma das ordens com poder e socialmente relevantes é excluída da revolução, pelo contrário, todas são chamadas a participar e integram a Junta. Múltiplas vezes se declara fidelidade ao rei D. João VI, que a revolução pretendia fazer regressar do Brasil, que ele mesmo havia elevado à condição de reino autónomo por Carta Lei de 16 e dezembro de 1815.

Na Proclamação aos Portugueses da Junta Provisional sobressai ainda como nova regra política, que «ninguém será incomodado por suas opiniões, ou *conducta passada*». A liberdade de opinião e de imprensa, até aí ferreamente controladas, são o sinal mais evidente do tempo político que nesse dia se abre e que terá como um dos atos mais significativos o fim da Inquisição, ou Tribunal do Santo Ofício, em março de 1821. Até à publicação do *Diário nacional* a imprensa liberal portuguesa tinha toda sido impressa no estrangeiro, sobretudo pelos exilados em Londres, mas também em Paris.

A imprensa, as movimentações das tropas e dos líderes, sobretudo a generalizada aversão à dura repressão dos anos mais recentes, assim como o descontentamento pela situação política e económica, fizeram alastrar rapidamente a revolta, que ganha apoios por todo o país, com a progressiva adesão de outras guarnições. Por fim, com a sublevação em Lisboa a 15 de setembro também a capital adere à revolução, é destituída a Regência e é nomeada uma Junta Interina. E logo entre 10 e 29 de dezembro ocorrem os atos eleitorais para as Cortes Constituintes. Quatro meses de notável aceleração da ação política, com eficácia surpreendente para uma nação a que antes não eram dadas liberdades com o argumento de que a nação não estava preparada para a liberdade.

Para os protagonistas e os líderes da revolta e os seus defensores, a revolução do dia 24 de agosto de 1820 marca uma rutura radical com o passado. A mudança de poder e a esperança na realização das melhores promessas de um tempo novo (sobretudo a nova constituição, as liberdades e o fim do despotismo) conquistam e valem-se do imaginário cultural e artístico. Veja-se a gravura a buril de Constantino de Fontes, sobre desenho de António Maria de Fonseca, sem data, mas seguramente ainda da década de 1820, intitulada *Alegoria à Revolução Liberal do Porto, no dia 24 de Agosto de 1820* (na capa deste volume). Como se diz no título, a alegoria é «Dedicada a excelsa soberania das cortes lusitanas pelo advogado Archangelo de Dominicis», descrevendo-se a alegoria logo a seguir, na longa legenda: «*Lisa despedaça as cadeas; empunha á espada, q'lhe offereceo Gomes Freire, jura a Constituição; piza o Despotismo, chama as armas toda a Cidade do Porto para jurar fidelidade e obediencia à dita Constituição; vem-se os três Herões Sepúlveda, Gil e Cabreira impavidos, a executar o dito juramento com imensa soldadesca e Povo.*



*Enfim a Prepotencia que foge de um lado»*¹. Simbolicamente, nesta representação heroica da revolução, os burgueses e o exército têm em fundo a um lado uma igreja e do outro quatro estandartes da Constituição protegidos ou ladeados por uma cortina de baionetas embainhadas e em riste, Constituição que também está na filacteria que orna a trombeta que o anjo anunciador faz soar.

A 24 de agosto de 1820 eclode um processo de renovação política que acertará também o compasso de Portugal com os outros países do sul da Europa, Espanha, Itália, Grécia, onde as ideias liberais também se enraízam e influenciam os acontecimentos. Em Portugal e por todo o lado, a revolução suscitará de imediato uma igualmente aguerrida resistência às novas ideias. Sucedem-se as revoltas e contrarrevoltas, até à guerra civil e várias décadas de convulsões entre liberais e absolutistas, com múltiplas variantes em cada campo, até ao fim da monarquia e mesmo bem dentro da República, já no século XX.

A cidade do Porto assume nestes acontecimentos e talvez pela primeira e única vez uma efetiva liderança política nacional, o que bem justifica as iniciativas da Câmara Municipal e de diversas instituições da cidade comemorativas do bicentenário da revolução.

As repercussões da revolução de 1820 no campo das ideias, das literaturas e da cultura são igualmente importantes, por isso pareceu oportuno promover uma reflexão alargada e trans-disciplinar sobre o impacto da Revolução Liberal desde a sua época até aos dias de hoje e a atualidade da tradição liberal em política. Com esses objectivos, o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (grupos de investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal” e “Razão, Política e Sociedade na Idade Média e início da Idade Moderna”) e o Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa organizaram um encontro científico previsto para 2020, mas que a necessidade de proteção sanitária para mitigar a pandemia de covid19 obrigou a adiar, tendo decorrido a 18 de junho de 2021. Como se explica a seguir, o colóquio foi organizado em homenagem a Pedro Baptista.

Este volume inclui versões revistas e preparadas para publicação das comunicações apresentadas no colóquio, organizadas tanto quanto possível em sequência cronológica dos respetivos temas, que aqui se apresentam brevemente:

Mendo Castro Henriques em *As origens do liberalismo no Porto e no Rio de Janeiro: o 24 de Agosto e o 26 de Fevereiro* discute a relação de continuidade e os traços comuns entre o levantamento militar do Porto e a proclamação do príncipe D. Pedro perante o levantamento militar no Rio de Janeiro, em que transmite

¹ Cf. Cordeiro, José Manuel Lopes, *1820. Revolução liberal do Porto*, Câmara Municipal do Porto, Porto 2020, pp. 120-121; a páginas 122-129 podem ser lidas as proclamações antes citadas. Este volume oferece uma completa biografia dos antecedentes e das operações do levantamento militar no dia 24 de agosto, até ao seu alastramento ao território nacional, culminando com o regresso de D. João VI ao território continental europeu de Portugal em julho de 2821.



a aceitação pela monarquia da reclamação para Portugal de uma Constituição semelhante à de Cádiz de 1812 e o conseqüente respeito pela função régia no quadro de uma monarquia constitucional, na qual se enquadra já o regresso do rei D. João VI a Portugal continental em julho de 1821.

Afonso Rocha em *D. Frei Francisco de S. Luís e o “conflito” entre a Igreja e o Estado durante a Revolução Liberal portuguesa* considera a ação política e religiosa do cardeal Saraiva e o seu envolvimento na revolução liberal e defesa de um regime constitucional para compreender a relação entre Estado e Igreja no âmbito da revolução, que, como têm defendido diversos estudiosos, entre os quais o próprio Autor, não é ditada pela irrelegiosidade ou desejo de erradicação da religião e Igreja católicas. Essa relação de conflito entre Estado e Igreja é suscitada pela oposição do lado liberal à desmesura da posse de bens materiais pela Igreja, e pela oposição da Igreja à supremacia do poder político face ao poder espiritual, cuja superioridade a Igreja continuava a defender. Nesse quadro, a Igreja alinha-se em grande parte pela manutenção do Antigo Regime e a defesa do absolutismo tradicionalista, com Frei Fortunato de São Boaventura como figura preponderante. Do lado liberal emerge a ação de Frei Francisco de S. Luís, cujos textos pastorais permitem compreender as razões, também teológico-filosóficas, pelas quais terá desvalorizado o conflito entre Igreja e Estado.

Jorge Teixeira da Cunha em *A Revolução de 1820 e o pensamento ético português* posiciona Portugal nas tendências da racionalidade iluminista que desde o século XVIII trazem também para o centro das discussões as ideias de liberdade, secularização e progresso. Se se admite (com John Milbank) que na modernidade a moralidade é reconduzida à esfera da vontade e da consciência interna individual e a ação política é deixada ao Estado com o consentimento do indivíduo, então a história da cultura portuguesa, onde fervilham movimentos de ideias em conflito e contracorrente, permitiria traçar um quadro diferente e refratário às ideias políticas modernas. Assim, defende-se que a presença de uma cultura de afirmação da virtude dos cidadãos como fundamento da comunidade política, o desenvolvimento de uma racionalidade ética de tradição aristotélica, a influência do direito natural realista, a continuidade de uma cultura social de tolerância e convivência pacífica, são elementos pré-1820 da cultura lusa e brasileira que, se observados de outro modo, poderiam ter então suscitado outra diferente configuração do caminho para a democracia.

José Francisco Meirinhos em *Filosofia e política nas Viagens de Almeida Garrett, um liberal de 1820* procura no romance de 1845-46 a memória da revolução de 1820 na sua intersecção com as ideias filosóficas e políticas do narrador, ou com as que Almeida Garrett ele mesmo deixou no seu celebratório texto de 1821 (*O dia vintequatro d'Agosto*) e em diversos outros opúsculos programáticos, nomeadamente os que escreveu no exílio londrino sobre educação ou a



geopolítica da revolução liberal. Um quarto de século após a revolução portuense, apesar da amargura pela história nacional recente e os seus piores protagonistas, Almeida Garrett mantém, não sem ironia romanesca, a defesa das suas posições sobre a liberdade e a constituição política.

Marco Alexandre Ribeiro em *O projeto liberal na historiografia portuguesa*, tomando como ponto de partida o seu interesse principal pela Idade Média, procura compreender os «*liberalismos* portugueses», os avanços e recuos da revolução liberal de 1820, a construção da ideia de nação e a receção do ideário liberal na elite cultural portuguesa. Sumaria-se primeiro o contexto e o desenvolvimento da vida política em Portugal na primeira metade do século XIX, seguidamente é discutido como o ideário socialista da segunda metade do século influenciou ou se refletiu nas posições de Antero de Quental e Oliveira Martins, para então discutir como a interpretação da história de Portugal é influenciada pelos ideais liberais perfilhados de forma patente por autores como Alexandre Herculano (o municipalismo como instância de salvaguarda das liberdades individuais e coletivas), Antero de Quental (a crítica do centralismo régio), Oliveira Martins (D. João I e Afonso V como modelos opostos de rei e a astúcia política de D. João II).

António José Queiroz em *A Revolução Liberal de 1820: ecos parlamentares na I República*, na esteira de uma afirmação de Sampaio Bruno sobre a revolução portuense (que descreve como «mãe de tudo, em matéria de liberdade e democracia, em Portugal, até do 31 de Janeiro no Porto e até do 5 de Outubro em Lisboa»), identifica as intervenções de parlamentares que, não sem oposição, defendem a legítima inspiração da nova constituição republicana na constituição liberal de 1822 e outros textos legais subsequentes. Quer na Assembleia Constituinte de 1911, quer no posterior Congresso, constituído por Câmara dos Deputados e Senado, são numerosas e constantes as intervenções parlamentares com referências à legislação vintista, ora para criticar, ora para defender a legislação republicana, mais para sublinhar continuidades, mas também para afirmar diferenças, concluindo-se que essa evocação de 1820 foi transversal a todo o período da I República.

Maria Celeste Natário em *A Revolução Liberal de 1820 e a primeira Faculdade de Letras do Porto: aproximações* caracteriza brevemente os factos históricos que rodeiam o aparecimento e primeiro desenvolvimento das ideias liberais em Portugal com e após a revolução de 1820, para em seguida destacar o movimento académico coimbrão “geração de 70”, a instauração da República em 1910, a “Renascença Portuguesa” e a sua revista **A Águia**, como outros tantos pontos salientes da permanência do espírito liberal no século XIX e início do século XX. Na “Renascença Portuguesa” destacam-se algumas figuras marcantes da cultura e da literatura, que tiveram um papel relevante na fundação e efémero funcionamento da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, entre 1919 e 1931, que procurava romper com o ensino universitário tradicional e promover a reflexão, o



que também foi prosseguido pelos discípulos formados nesse breve período e que se viriam a destacar nas letras portuguesas.

Francisco Assis em *A abordagem dos Direitos Humanos na obra de Claude Lefort* analisa o pensamento do filósofo e sociólogo francês (1924-2010), que considera «um pensador do acontecimento, da contingência, do conflito e da liberdade» e que com Cornelius Castoriadis fundou o grupo de reflexão e a revista “Socialisme ou Barbarie”. São tidos em conta os três ensaios que publicou sobre os direitos do homem, nos quais discute a significação política destes direitos, defendendo que “o político” pressupõe uma ideia de existência ou coexistência humanas, e recusando, por isso, que eles se fundam no individualismo antipolítico e que visam legitimar sociedades atomizadas. Dessa forma e a um tempo Lefort afasta-se quer da ortodoxia marxista, quer da vulgata liberal. A crítica da crítica de Marx aos direitos humanos permite a Lefort concluir que a liberdade de opinião e de expressão são constitutivas de um espaço público democrático.

Wanderley Dias da Silva em *Liberalismo, insurgências e contra-insurgências – da aristocracia à meritocracia: velhos e novos dilemas* analisa as críticas de Michael Sandel à meritocracia, que a entende como ameaça às liberdades individuais e corruptora dos princípios da democracia, trazendo aqui a discussão para a situação política e sanitária no mundo em meados de 2021 e aduzindo as desigualdades de distribuição de recursos nas últimas décadas. A questão da meritocracia é retomada nos argumentos de Sandel e Daniel Markovits, que desmontam as ideias feitas sobre a sua natureza benéfica e a singularizam como obstáculo ao que parecem estimular na sociedade liberal: a mobilidade social, a igualdade de oportunidades, a inclusão social. Mas, também as emendas que propõem são consideradas insuficientes, basicamente tornar a educação menos competitiva e abrir o acesso às universidades de elite. Retomam-se, por isso, as críticas à meritocracia que já estavam presentes em *Uma teoria da justiça* de John Rawls, que vão mais longe e implicam repensar a possibilidade de sociedades justas e igualitárias.

Renato Epifânio em *Paradoxos da Democracia no século XXI – em abono do espírito liberal da Filosofia Portuguesa: in memoriam de Pinharanda Gomes* parte das críticas de Platão à democracia ateniense em *A república*, paralelas a outras de Aristóteles e de Nietzsche, para as comensurar com posições hodiernas face a insucessos da educação e da cultura, para defender que o “caminho democrático” das sociedades ocidentais é hoje irreversível e a intervenção no espaço público deve contribuir, como caminho de cidadania, para elevar o nível da opinião pública. Na segunda secção analisa-se o estudo de Pinharanda Gomes sobre o capítulo “Movimento Intelectual” da obra de José de Arriaga *História da Revolução Portuguesa de 1820* (vol. I, livro II, cap. III, publicado em 1886) onde faz uma caracterização da filosofia portuguesa entre 1720 e 1820, discutindo a tese de Arriaga sobre a influência de ideias alemãs, francesas e inglesas no desencadear da revolução de 1820, em que as últimas terão predominado, sem diminuir a



importância do «sentimento nacional» português que então predominava, mas que não evitou os posteriores desvios ao genuíno espírito liberal de 1820.

Em memória de Pedro Baptista reúne os contributos de três estudiosos da cultura, do pensamento, da política portuense e nacional, que em diferentes situações partilharam interesses e atividades com o homenageado. Primeiro, Joaquim Pinto da Silva evoca Pedro Baptista escritor e pesquisador no fazer de três das suas mais importantes obras, nas quais estuda autores e momentos da história do pensamento filosófico português, tendo sido editor de uma dessas obras e partilhado interesses e esforços de pesquisa para outra. Seguidamente, José Manuel Lopes Cordeiro evoca o percurso de militância estudantil de Pedro Baptista e a posterior preparação e publicação das suas *Memórias*, em 2 volumes, bem como a sua atividade enquanto Comissário-Geral das Comemorações do Bicentenário da Revolução Liberal de 1820, para as quais Lopes Cordeiro comissariou a exposição principal, patente na Casa do Infante de fevereiro de 2020 a janeiro de 2021 e que inaugurava no dia em que Pedro Baptista viria a falecer, razões pelas quais lhe dedicou o imponente volume de história da revolução de 1820². Por fim, Rui Lopo, começando por evocar o percurso político e militante de Pedro Baptista, descreve a sua leitura pluralista e anti monolítica do pensamento português, a que dedicou o melhor do seu labor como investigador e como pensador com várias obras que se tornaram marcos definitivos sobre os temas que em cada uma delas estuda, destacando também os temas em torno do pensamento chinês e suas relações com o pensamento ocidental, sobre os quais trabalhava ultimamente em estudos que se encontravam em fase de conclusão, mas que não chegou a publicar.

O colóquio foi organizado em homenagem e em memória de Pedro Luís da Rocha Baptista (1948-2020), investigador e colaborador dos dois centros de investigação que o promoveram e que fora o responsável, enquanto seu Comissário-Geral, pela preparação do programa das Comemorações do Bicentenário da Revolução Liberal do Porto de 1820, organizadas pela Câmara Municipal do Porto. Pedro Baptista faleceu a 20 de fevereiro de 2020, exatamente no dia em que iria ser inaugurada a exposição *1820. Revolução Liberal do Porto*, que integrava e abria o programa de comemorações para o qual estava a trabalhar intensamente.

Para além de múltiplos trabalhos dispersos em publicações académicas e outras, Pedro Baptista publicou ficção³ e sobretudo ensaio e filosofia⁴, provavelmente

² Cf. Cordeiro, *1820. Revolução liberal do Porto*, cit., pp. 5, 9.

³ Pedro Baptista, *Sporá*, Afrontamento, Porto 1993; *O cavaleiro azul*, Campo das Letras, Porto 2001; *Pessoas, animais e outros que tais: narrações do Dr. Domingos Pintado*, Campo das Letras, Porto 2004; *A queima do cão de palha*, Campo das Letras, Porto 2008

⁴ Pedro Baptista, *O filósofo fantasma: Lúcio Pinheiro dos Santos*, Zéfiro, Sintra 2010; *A pluralidade na escola portuense de filosofia: o pensamento moral e político de Newton de Macedo*,



a parte mais substancial da sua obra, e trabalhava agora num amplo projeto, enriquecido pelos anos recentes que viveu em Macau, China, com o qual pretendia traçar os paralelismos e o diálogo entre a tradição filosófica ocidental e a tradição filosófica chinesa. Publicou também dois volumes de memórias, onde sobressai a sua atividade como estudante antifascista, que o levou a ter que viver na clandestinidade, líder do movimento maoísta *Grito do Povo*, professor, deputado na Assembleia da República pelo Partido Socialista, fundador de um novo partido para defender a regionalização, deputado municipal no Porto pelo movimento independente liderado por Rui Moreira⁵.

O envolvimento e paixão de Pedro Baptista pela leitura e a discussão filosófica só tinha equivalente na sua participação cívica e atividade política, em partidos ou em movimentos independentes, nunca hesitando em prosseguir a defesa das suas posições, sempre com persistência e paixão entusiasmada, que faziam dele um militante da causa da liberdade, defensor permanente da emancipação cidadã e crítico tenaz de todas as formas de subserviência, como as suas memórias bem testemunham.

*

Os organizadores agradecem o apoio prestado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (através do financiamento do Instituto de Filosofia — UI&D 502), pela Reitoria da Universidade do Porto (através do programa U.Porto e Banco Santander – Programa Santander Universidades) e pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, apoios que tornaram possível a organização do encontro e a edição desta obra. Pela mesma razão agradecemos o inestimável e constante apoio da Dr.^a Isabel Marques (Instituto de Filosofia) na gestão e divulgação destas iniciativas.

JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

Instituto de Filosofia. Departamento de Filosofia, FLUP

Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010; *O milagre da Quinta Amarela: história da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*, Universidade do Porto, Porto 2012; *Filosofia contemporânea portuguesa em Macau: introdução*, Livros do Meio, Macau 2013; *Um mundo a fazer: estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Orfeu, Bruxelas 2013; Introdução e edição da *Obra completa de Newton de Macedo*, 3 volumes, Universidade Católica Portuguesa, Porto 2014.

⁵ Pedro Baptista, *Da foz velha a 'O Grito do Povo': a oposição maoísta à ditadura*, Memórias I (1948-1974), Afrontamento, Porto 2014; *Da revolução gorada aos desafios do presente*, Memórias II (1974-2014), Afrontamento, Porto 2015.



AS ORIGENS DO LIBERALISMO NO PORTO E NO RIO DE JANEIRO: O 24 DE AGOSTO E O 26 DE FEVEREIRO

MENDO CASTRO HENRIQUES

PRÓLOGO

A 26 de fevereiro de 1821, o príncipe real D. Pedro com 22 anos, iniciou-se na arena política com o gênio impulsivo que o levou a ser o principal impulsionador da liberdade nas duas nações, Brasil e Portugal, escreve António Vianna. Proclamava às tropas da Divisão Auxiliar Portuguesa, sediada no Rio de Janeiro, e reunidas na praça do Teatro de São João, que concordava com a exigência de uma Constituição para Portugal semelhante à de Cádiz e que transmitiria essa reclamação ao monarca seu pai. Cumpria assim o mandato liberal dos Portugueses do Rio de Janeiro, americanos e europeus, que continuavam o caminho iniciado pelo pronunciamento de 24 de agosto. O seu coração magnânimo que legou à heroica cidade do Porto, começou a bater desde esse momento até a hora em que, exausto pela violência dos esforços da campanha e a crueldade das ingratidões, se sacrificou pela Independência de dois povos. Importa assim ver, como que em espelho simultaneamente mágico e natural, o que aproxima o 24 de agosto e o 26 de fevereiro, como duas datas de promessa da liberdade.¹

I. AS REVOLUÇÕES LIBERAIS

O pronunciamento da guarnição militar da cidade no Porto a 24 de agosto de 1820, sob a égide do Sinédrio, surge após seis anos de letargia nacional, a suceder a seis dolorosos anos de guerra contra Napoleão. Como escreveu Garrett em *Portugal na Balança da Europa, Portugal queria liberdade*, enquanto os seus

¹ O honroso convite de Celeste Natário, secundada por Renato Epifânio e Jorge Cunha, para participar no Colóquio *Revolução Liberal, 200 anos depois*, voltou-me a despertar para as origens do liberalismo em Portugal, que me tem merecido atenção em escritos ficcionais e obras historiográficas, a saber: a peça de teatro *Os sinos do Porto* (1985); o romance histórico *Vencer ou Morrer* (2010); e a trilogia *Salamanca* (2005) *Vitória e Pirenéus* (2009) e *A Invasão de França* (2017). Quis a providência que a data do Colóquio fosse 18 de junho de 2021, aniversário do levantamento do Porto contra os invasores franceses em 1808.



opressores a negavam com o pretexto de que a nação não estava preparada. Ao que o poeta retorquia: *Qual é o homem e o povo que não está preparado para o natural estado do homem social?*

A revolução do Porto nasce num solo e tem raízes no que designamos por liberalismo cujo *primeiro passo (o mais difícil) da liberdade* fora já dado em Espanha em Cádiz, em 1812. Mais do que uma ideologia política entre outras – socialismo, conservadorismo, republicanismo – o liberalismo é um conjunto de princípios comum a várias ideologias e definidores da modernidade ocidental. É uma cultura de emancipação, abertura, reforma, tolerância, primado das leis, responsabilidade política, desencadeada a partir da sociedade, segundo a matriz anglo-saxónica, ou dos governos, segundo a matriz francesa; donde as críticas contraditórias de individualismo e demagogia. No século XIX, é um elemento da *Grande Transformação* com o levantamento de restrições económicas e modernização. Os reacionários do século XIX, como De Maistre, Bonald e Donoso Cortés, encaram-no como a conspiração de forças maçónicas e contra-religiosas, cegos que são para o subsolo espiritual e cristão que sempre alimentou a emancipação das servidões do mundo antigo. A doutrina liberal deriva da noção cristã de livre-arbítrio, da igualdade entre os seres humanos e da crença no progresso como eco da visão de Providência. E estas afinidades são particularmente importantes para entender a génese do liberalismo em Espanha e Portugal e respetivos impérios. As Luzes foram uma expressão mais dessa linhagem cristã subversiva em choque com a linhagem clerical autoritária e através das quais chegou a era liberal.

As revoluções portuguesa e espanhola de 1820 inserem-se na vaga das revoluções do Atlântico: a norte-americana, e sobretudo a revolução francesa de 89 e as revoluções desencadeadas na Europa e na América ibérica, sem esquecer as revoluções falhadas da Polónia e Rússia. A consolidação constitucional das monarquias ibéricas, do Brasil e das novas repúblicas americanas levará tempo. Mas o que a investigação deixou claro é a originalidade ibérica, desde logo assinalada na origem do termo ‘liberal’ em Cádiz e não nas paragens anglo-saxónicas onde tradicionalmente é atribuído. Para ter uma ideia da magnitude dos eventos em que se inscreve o 24 de agosto, vale lembrar que nos domínios espanhol e português, viviam cerca de 30 milhões de almas com dezenas de línguas e raças, espalhadas por áreas imensas desde Madrid e Lisboa ao Amazonas e Califórnia, Brasil, Uruguai, Chile e Filipinas.²

Neste mundo que assimilou de modos diversos a cultura da liberdade, as raízes universalistas ajudam a explicar por que razão os protagonistas da revolução

² *In Search of European Liberalisms: Concepts, Languages, Ideologies* (2019), ed. Michael Freeden, Javier Fernández-Sebastián and Jörn Leonhard, New York, Berghahn Books.



de 1820 não copiaram modelos nem transplantaram uma planta exótica para a qual a nação não estaria preparada. Pelo contrário, uniram universalismo e tradições políticas nacionais, considerando o rei como delegado da nação. Evocaram as teses sobre a origem popular do poder. Dataram essas tradições democráticas dos alvores da nacionalidade, conforme a lendária fórmula das Cortes de Lamego *o rei é livre e nós somos livres*. E fizeram-no reencontrando a democracia que gerou o municipalismo, a participação popular em Cortes em 1254, o primeiro Estado pós-feudal da Europa em 1385 e a teoria da soberania popular em 1640.

O movimento liberal criara em Espanha as juntas Provinciais contra os invasores franceses e o intruso rei José Bonaparte. Por iniciativa da Suprema Junta Governativa do Reino, foram convocadas Cortes a 28 de Outubro de 1809. Constituídas em Cádiz em Agosto de 1810, os deputados espanhóis da metrópole (266) e ultramar (37) proclamaram o princípio da soberania nacional, a liberdade de imprensa, a abolição de Inquisição e o desaparecimento dos privilégios senhoriais. A 19 de Março de 1812 (dia de S. José, de onde o nome *La Pepa*) é promulgada a Constituição inspirada na Constituição Francesa de 1791.

2. LATROCÍNIO, LETARGIA E LIBERDADE

A 29 de novembro de 1807, a Coroa Portuguesa embarcara rumo ao Brasil, fugindo do invasor napoleónico. O rei, os órgãos de soberania com o tesouro e bibliotecas e 6.000 membros da Administração e nobreza, transferiram-se para o Rio. Portugal passa a ter dois governos de facto, o do Rio, e a Regência em Lisboa, com a disfunção das comunicações por mar de permeio. A aliança inglesa durante a Guerra Peninsular, salva-nos da perda da independência, com a solução de transferir a capital para o Rio da Janeiro; mas de que servia a vitória, se a ausência do rei após 1814 e os efeitos económicos da subalternização do Portugal europeu resultaram na redução à condição de colónia?

O que fica é um país que vai ser destruído pelo latrocínio, em que os invasores matam para roubar. A partir de 18 junho de 1808, no Porto, surge a insurreição das Juntas Provinciais e segue-se uma longa guerra de seis anos, metade travada de modo devastador no território nacional, a outra metade em campanhas em Espanha e França. Reorganização do Exército. Expulsão dos Franceses após quatro invasões, contributo para a libertação de Espanha, invasão de França em 1813. A população diminui em cerca de 10% dos 3 milhões de habitantes, devido a mortes por guerra, fome e epidemias decorrentes. A crise vai além da destruição e exações infligidas por Napoleão. A abertura em 1808 dos portos brasileiros ao comércio com nações estrangeiras, destrói uma grande parte das indústrias nacionais, comércio e marinha. O ruinoso tratado de comércio de 1810 com a Grã-Bretanha, acaba de arruinar o Portugal europeu que prosperara com o monopólio das relações



comerciais com o Brasil. Do mesmo modo, colapsam as finanças públicas dependente dos impostos cobrados sobre o comércio luso-brasileiro.³

Um quadro desta ruína é-nos dada por Silvestre Pinheiro Ferreira, em 1810, num *Parecer sobre os males que oprimiam o estado português*, ao apontar as fragilidades nacionais na defesa dos interesses permanentes: a delapidação de verbas públicas; o excesso de organismos parasitários; a nomeação de oficiais incapazes e ausência de reformas na Marinha e Exército. “*Não foram os franceses os que precipitaram a Península no abismo, em que se acha: eles nada mais fizeram do que apoderar-se sem honras e sem glória de uma fácil presa, que os ministros de V. A. R. e os de seu augusto sogro [Carlos III da Espanha], parte por perfídia, parte por inépcia, apresentaram sem defesa à sua rapacidade. Eu não remontarei a épocas mais antigas do que o ano de 1790. Não foram estes ministros os que de vinte anos a esta parte não cessaram de esgotar o real erário com o pagamento das dívidas de tantos dissipadores? Não foram eles os que, a título de melhor administração, sobrecarregaram com inúteis juntas, mesas e inspecções a Real Fazenda que, à sombra destes corpos imorais, imunes por sua natureza, se viu mais dilapidada do que antes? Não foram eles os que, com escárnio dos estrangeiros e insensato desperdício das rendas públicas, desfiguraram a marinha e o exército com uma tão numerosa quanto imperita oficialidade? Não foram eles os que, a peso de ouro, ajustaram um ou outro general estrangeiro para organizar os exércitos de V. A. R. e em nada mais cuidaram para impedir a decadência, em que todo o mundo os via precipitarem-se com a monarquia?*” [Ferreira, 1976: 28].

A Guerra Peninsular fez perder a Napoleão os créditos liberais que porventura possuía por derrubar monarquias corrompidas. A insurreição ibérica foi saudada como uma nova era em que os povos, e não só os governantes, entravam na história. De Lisboa para a Europa partiram em 1808 os *Manifestos da Razão aos soberanos e aos povos contra o Usurpador*, de José Acúrsio das Neves. Em 1809, William Wordsworth denuncia Napoleão como opressor em *A convenção de Cintra*. Heinrich von Kleist em *A Batalha de Arminius*, (escrita em 1809) saúda a luta dos germanos contra o império. Madame de Stael publica *Alemanha* (1810) onde exorta os franceses à liberdade.

Estas campanhas contra Napoleão, a luta da liberdade das nações contra a tirania do império está refletida na doutrina liberal promovida pelos jornais periódicos dos emigrados portugueses em Londres e que tiveram papel decisivo na formação da opinião pública e dos revolucionários de 1820: José Liberato, do *Campeão Português* e, mais tarde, *O Amigo do Rei e Do Povo*; João Bernardo da Rocha Loureiro, *O Português*; e Hipólito José no *Correio Braziliense*. Rocha Loureiro

³ Valentim Alexandre (1993), *Os sentidos do império questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português*, Porto, Edições Afrontamento.



repudia o governo absoluto e despótico e diz preferir um governo ‘misto como o da Inglaterra’ ou a ‘representação nacional dos Estados Unidos da América’. Requer ‘uma Constituição e a restauração das Cortes e das antigas formas do nosso Governo, que mais se achegam às do governo britânico e tanto distam da maneira absoluta e destemperada por que hoje somos governados’.

José Liberato quer reunir os “grandes poderes, o povo e o rei”, *a fim de que a minha marcha tivesse o menos embaraços possíveis*. “*O povo português da Europa tem dado um grande exemplo de patriotismo e virtudes militares nestes sete anos, desde 1808 até ao fim de 1814... Mas que ganhou Portugal com tamanhas batalhas que pelejou e tamanhos e tão heroicos sacrifícios que fez?* Identifica a contradição dos interesses lusos e brasileiros e vê Portugal e Brasil a separar-se. Em 1816, fala do estado de colónia a que Portugal fora relegado, tendo em vista a ausência da Corte. Em 1817, duvida da possibilidade de união entre os dois reinos, com a política de «invasões injustas no território dos vizinhos» e de «espoliações a Portugal». Em 1819, a conclusão é clara: «Portugal não pode pertencer ao Brasil por o modo que este o está governando», mantendo-o «sujeito e tributário» e estendendo sobre ele «toda a despótica influência de um governo colonial».

O Correio Brasiliense, de Hipólito da Costa, apesar de partidário do império luso-brasileiro sob a hegemonia do Brasil e avençado pelos ministérios de D. João, considera a abertura dos portos brasileiros, desfavorável aos interesses portugueses; era preciso alterar as relações políticas entre as duas partes do Reino Unido, para evitar «*até a menor aparência de que Portugal será como colónia do Brasil*».

Após a derrota de Napoleão em 1814, colocou-se a questão do regresso de D. João VI. A nova ordem europeia do Congresso de Viena colocava Portugal perante um paradoxo: Portugal era um império na política externa, mas os Portugueses eram súbditos de um poder despótico. O sentimento era de que Portugal trocara de posição com o Brasil, tendo este passado a ser o centro do Império e Portugal decaído à condição de colónia, além de ser, aos olhos de muitos, um protetorado da Grã-Bretanha. A permanência do marechal-general Beresford e oficiais ingleses amesquinha os oficiais preteridos na carreira militar. Em 1817, considerações como estas desencadeiam a falhada conspiração de Gomes Freire, que terminou no enforcamento dos onze conspiradores.

O príncipe D. João, tendo promovido o Brasil ao estatuto de reino em 1815, não mostrava qualquer intenção de regressar. Sobre esta divergência dramática de interesses, pondera Pinheiro Ferreira. O futuro ministro de D. João VI em 1820 considera o regresso da Corte à Europa *um dos maiores problemas políticos que jamais soberano algum teve de resolver* e identifica o dilema sem solução: *Se o Príncipe regressasse a Portugal, o Brasil emancipar-se-ia, seguindo o exemplo das antigas colónias espanholas; se permanecesse no Brasil, a metrópole insurgir-se-ia e adotaria um governo idêntico ao de Espanha*”. A sua resposta é recomendar a adoção do sistema



representativo e uma profunda reforma administrativa. Em carta de 2 de Abril de 1814, D. João considera precipitado *voltar imediatamente à Europa*, antes do *último resultado das negociações que hão-de formar a independência e equilíbrio da Europa*.

3. O MOVIMENTO DO 24 DE AGOSTO

É com este pano de fundo que surge o grupo do Sinédrio, uma associação criada a partir de uma conversa de 27 de Dezembro de 1817, na Foz do Douro, entre Manuel Fernandes Tomás, juiz do Tribunal da Relação e “pai da revolução”, e José da Silva Carvalho, juiz do Tribunal dos Órfãos e futuro ministro de D. Pedro. Ambos influenciados pelas Luzes de França e da Inglaterra, partilhavam a ideia de que o poder tinha origem na Nação e deveria ser conformado e limitado por uma Constituição e pela lei.⁴

Conforme o *Memorandum sobre os acontecimentos do dia 24 de Agosto* de 1820, escrito por Silva Carvalho, acordaram agir para mudar a situação em que se encontrava o país. A 22 de Janeiro de 1821, convidaram José Ferreira Borges, advogado e secretário da Companhia da Agricultura das Vinhas do Alto Douro muito influente na cidade, para aderir à organização que acompanhasse o estado do país e preparasse para o futuro. Esse grupo de treze elementos era formado por João Ferreira Viana, comerciante; Duarte Lessa, grande amigo de Garrett; José Maria Lopes Carneiro; José Gonçalo Santos e Silva; José Pereira Meneses; Dr. Francisco Gomes da Silva, médico militar; João da Cunha Sotomaior, desembargador; José Maria Xavier de Araújo; José de Melo e Castro e Abreu, coronel das milícias do Porto; e, no fim, o coronel Bernardo Correia da Costa e Sepúlveda, comandante do regimento de Infantaria 18. Surgiram divergências anteriores ao pronunciamento; por exemplo, quando o Brigadeiro Silveira recusa o Manifesto aos Portugueses redigido por Tomás. Na manutenção dos planos, teve particular relevo Ferreira Borges, da alta burguesia portuense e benquista dos militares.

Estes elementos mantiveram a conjura oculta e entre 1818 e 1819 com atividade discreta. Em Cádiz, a 1 de janeiro de 1820, o coronel Rafael del Riego pronunciou-se à frente de um exército expedicionário e exigiu que o rei Fernando VII restabelesse a Constituição de 1812. O sucesso liberal em Espanha trouxe ao Sinédrio ligações militares como o brigadeiro Pinto da Fonseca, Trás-os-Montes; o coronel Cabreira, da Artilharia do Porto; e o coronel Barros, comandante em Ponte de Lima. A revolução de Cádiz e o triénio liberal espanhol teve ecos em Nápoles, Turim e Grécia e depois na Rússia. Em todos estes países, os liberais começaram a sentir-se parte de um movimento transnacional, dando origem a narrativas de tom épico que reforçavam a identidade do movimento. Assim emergiu o conceito

⁴ É possível que o termo sinédrio tenha ocorrido aos membros na sequência da organização napoleónica dos judeus em França.



de liberalismo como ‘europeu’, ‘americano’ e mesmo ‘universal’, abençoado com um futuro promissor, a identificar-se com a marcha da civilização em direção à liberdade, numa frente comum de conservadores e progressistas.

No então Campo de Santo Ovídio, (depois Praça da Regeneração e hoje Praça da República) na madrugada de 24 de Agosto, os comandantes militares do Porto reuniram a guarnição de Infantaria 6 e 18 e Caçadores 6. Após uma missa campal, foi lida uma Proclamação, talvez redigida por José Ferreira Borges, de cariz liberal conservador. *Os nossos avós foram felizes porque viveram nos séculos venturosos, em que Portugal tinha um governo representado nas Cortes da Nação, e obraram prodígios de valor enquanto obedeciam às leis que elas sabiamente constituíam, leis que aproveitavam a todos, porque a todos obrigavam.* (...) Nos oficiais do pronunciamento, destacavam-se os nomes do brigadeiro António da Silveira Pinto da Fonseca e do coronel Sebastião Drago Valente Brito Cabreira, respetivamente futuros presidente e vice-presidente da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino. O coronel Bernardo Sepúlveda era o militar do Sinédrio, a que aderiu a 19 de Agosto, escassos cinco dias antes da revolução.

Nas semanas seguintes, a revolução liberal consolidou posições no Norte e no Centro do país. A 15 de Setembro, eclodiu em Lisboa um pronunciamento militar de onde resultaria uma junta governativa própria, que se viria a fundir com a do Porto a 28 de Setembro, num governo nacional ainda presidido por António da Silveira, a Junta Provisional do Governo Supremo do Reino. Em Janeiro de 1821 Almeida Garrett poderá escrever sobre o glorioso 24 de agosto. *“Os homens são iguais, porque são livres, e são livres porque são iguais; eis aqui um círculo vicioso à primeira vista, mas uma demonstração verdadeira; e exata, para quem a quiser aprofundar. (...) Somos livres; porque os direitos, que temos à existência, à boa existência, a prover aos meios dela, a aperfeiçoá-la, são comuns a todos (...). Somos iguais; porque não podendo nenhum homem ser impedido por outro no exercício dos seus direitos, sendo estes os mesmos para uns, que para outros, e portanto livres, este estado forma o que se diz, e o que é a igualdade”... E não deve esquecer-se a fraternidade, já que é “o homem dotado de uma sociabilidade, ou necessidade de viver com os outros homens, que é clara e patente a todas as luzes”.*

4. CONSOLIDAÇÃO, CORTES E CONSTITUIÇÃO

É habitual distinguir nos revolucionários de 1820 entre uma variante francesa perfeccionista, ideológica e até messiânica e uma outra inglesa, evolutiva e respeitadora da tradição. Para os primeiros, a sociedade liberal deveria ser alcançada pela aplicação da política a todas as esferas da vida. Outros sabiam *‘quão pequeno de tudo o que os corações humanos suportam/ aquela parte que as leis ou reis podem causar ou curar.’*⁵

⁵ Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*; J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*.



Decorreriam daqui dois conceitos de direitos humanos. A versão inglesa encara-os como espaço da sociedade; o pacto social entrega as liberdades às instituições soberanas em prol da lei e da ordem e da defesa contra potências estrangeiras. Os governantes respeitam direitos inalienáveis como a vida, liberdade e a busca da felicidade que colocam limites ao poder do Estado. A versão francesa encara os direitos como a norma de construção de uma humanidade ideal. A política é a transformação da sociedade através da legislação. Os direitos integram um esquema social onde o bem pessoal e o bem geral se reconciliam. Como escreve Talmon, ‘quando um regime é por definição, considerado como realizador de direitos e liberdades, o cidadão fica privado de qualquer direito de reclamar que está sendo privado de seus direitos e liberdades.’ A liberdade inglesa estabelece limites ao estado, a liberdade francesa estabelece obrigações a impor pelo estado. Se necessário, escreveu Rousseau, devemos forçar as pessoas a serem livres.

As duas variantes da matriz liberal existem como tipos ideais mas não correspondem a partidos nem a posições políticas concretas. Mais do que a divergência ideológica, o que distinguiu os dois grupos liberais emanados do 24 de Agosto foi a solução para o Brasil. Não estava em causa a linguagem abstrata do contrato social gerador da ordem política, pelo qual os indivíduos abandonavam o “estado de natureza” e firmavam a sociedade política com regras gerais estabelecidas nas novas constituições.⁶ A coligação de 11 de novembro – Martinhada – junta radicais «exaltados» e ultraconservadores, que promovem um golpe palaciano contra Fernandes Tomás e o Sinédrio. Contudo, a Martinhada nem uma semana duraria sequer; a 17 de Novembro, Fernandes Tomás regressa ao governo, afastando os militares conservadores. O 24 de Agosto ganha centralização em Lisboa e crescerá até exigir o regresso do rei, e a promulgação da constituição; o que não alcançará são as reformas da propriedade agrária que o poderiam consolidar mas que ficarão adiadas até Mouzinho da Silveira em 1831.⁷

Redigido provavelmente por Frei Francisco de S. Luís foi emitido em dezembro de 1820 O *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos e Povos da Europa*, assinado pela Junta Provisional do Governo Supremo do Reino. Retoma as teses consensualistas, criticando o desvio despótico do absolutismo: “*As Cortes e a Constituição não são coisa nova nestes reinos: são os nossos direitos e os dos nossos pais; não é uma inovação, é a restituição de suas antigas e saudáveis instituições corrigidas e aplicadas segundo as luzes do século e as circunstâncias políticas do mundo civilizado; é a restituição dos inalienáveis direitos que a natureza lhes concedeu, como concede*

⁶ Isabel Nobre Vargues (1997), *A aprendizagem da cidadania em Portugal 1820 1823*, Coimbra, Minerva.

⁷ Telmo dos Santos Verdelho (1981), *As palavras e as ideias na revolução liberal de 1820*, Coimbra; José Luís Cardoso (2019) *A revolução liberal de 1820*, Livros CTT.



a todos os povos; que os seus maiores constantemente exercitaram e zelaram, e de que somente há um século foram privados, ou pelo errado sistema do governo, ou pelas falsas doutrinas com que os vis aduladores dos príncipes confundiram as verdadeiras e sãs noções de direito público.”

Fica fora do âmbito deste artigo analisar a atividade das Cortes, conduzidas por correntes de opinião apaixonadas; souberam instaurar a liberdade mas não tiveram bom senso nem capacidade de previsão nas relações com o Brasil. A curto prazo caíram na contradição insanável de promover a liberdade, ao mesmo tempo que queriam recolonizar o Brasil. Imaginar que o reino americano, só por ter representação parlamentar em Lisboa, abandonaria os interesses vitais e renunciaria a prerrogativas que D. João VI já lhe facultara e o colocavam no mesmo nível do reino europeu, era digno da ingenuidade democrática que colocava os princípios acima dos interesses. De que serviriam os direitos do homem e as garantias do cidadão no texto constitucional, se estas prerrogativas ficavam só no Portugal europeu? O Brasil também queria a doutrina da soberania popular, mas como base do seu desenvolvimento e independência. E sem esta de nada adiantavam as garantias constitucionais, emanadas da metrópole.

5. 26 DE FEVEREIRO: A REVOLUÇÃO EM ESPELHO NO BRASIL

Quando a 17 de Outubro de 1820 chegou ao Rio de Janeiro a notícia da revolução de 24 de Agosto, D. João viu-se perante a alternativa dramática há muito prevista; se ficava no Brasil, perdia a Coroa de Portugal; se voltava a Portugal, era certa a perda do Brasil. Seguiu-se a 11 de Novembro a notícia sobre a criação de uma segunda Junta de Governo em Lisboa por militares. O tempo de travessia do Atlântico condicionava o relacionamento luso-brasileiro, dado exigir concentrar num só momento as reacções a acontecimentos sucessivos. Perante o facto da convocatória das Cortes em Lisboa, D. João tinha vários cenários possíveis: poderia tentar dissolvê-las; ou aceitá-las integralmente; ou negociar com elas. A primeira reacção foi a de autorizar as Cortes mas apenas com carácter consultivo, como expresso na Carta Régia de 27 de Outubro de 1820, a posição do ministro do Reino e valido do rei, Tomás António de Vilanova Portugal: “*As Cortes são ilegais e é necessário dizer que o são, para que elas não digam aos povos que têm autoridade de dar leis ao trono*”. Vilanova queria “fazer as coisas à portuguesa e não à estrangeira” e tomara partido pela permanência no Brasil, só admitindo que “*uma pessoa real iria governar os portugueses*”.⁸

⁸ Tomás António de Vila Nova Portugal (Lisboa, 18 de setembro de 1755 — Lisboa, 16 de maio de 1839) regressa a Lisboa com a comitiva do rei, vindo a morrer na obscuridade e quase na miséria.



A posição de Vilanova chocava com o sentimento de nacionalidade precursor da autonomia política que despontara no Brasil muito antes de 1808 quando a corte portuguesa se instala no Rio de Janeiro a 3 de Março, após passar pela Bahia, a 21 de Janeiro. O problema vinha de trás pois já o padre António Vieira falava *de que havia no Brasil naturais mais jeitosos para o governo do que os vindos do reino*. Os descendentes dos conquistadores do Brasil olhavam com sobrançeria os portugueses que ali aportavam em busca de fortuna. A propriedade agrícola passara para a posse dos brasileiros natos, que se consideravam preteridos se lhes não davam primazia, empregos e distinções. Como a crescente importância da colónia foi acompanhada da aspiração de Luzes, o governo da metrópole ordenou que se fechassem as oficinas tipográficas no Rio de Janeiro e não se permitissem estabelecimentos deste género no Brasil.⁹ Outras proibições impediam o desenvolvimento do Portugal americano. “*O Brasil – dizem umas instruções do fim do século XVIII aos Vice-reis – é o país mais fértil, e abundante do mundo em frutos e produções da Terra. Os seus habitantes têm por meio da cultura, não só tudo quanto lhes é necessário para o sustento da vida, mas ainda muitos artigos importantíssimos para fazerem, como fazem, um extenso comércio e navegação. Ora, se a estas incontáveis vantagens se reunirem as da indústria e das artes para o vestuário, luxo e outras comodidades, ficarão os mesmos habitantes totalmente independentes da metrópole. E, por consequência, é de absoluta necessidade acabar com todas as fábricas e manufaturas do Brasil.*” (Carta Régia de 30 julho de 1766).

A chegada do conde de Palmela ao Rio, a 20 de Dezembro de 1820 reforçou a posição dos que pretendiam a outorga de uma Carta Constitucional por D. João. Palmela, nomeado ministro da Guerra e dos Negócios Estrangeiros, propunha a ida do príncipe real para Lisboa e a elaboração de uma constituição brasileira. O Reino Unido seria salvo através do dualismo de governos. Se D. João VI tomasse a iniciativa, podia ainda conservar *aqueles atributos do poder que são inerentes à existência e à dignidade da Coroa* e, ao mesmo tempo, conter *os progressos da democracia*. O Brasil precisava do rei mas, de futuro, a sede da monarquia deveria ser alternadamente na Europa ou na América, conforme as circunstâncias o exigissem. D. João deveria agir com as Cortes como Luís XVIII, e não confrontá-las, como Fernando VII. O movimento liberal não provinha de causas particulares e fortuitas; era uma tendência geral das nações da Europa. Tomás António considerava estas ideias temerárias e típicas de um ímpio pedreiro livre.

Na última semana de Fevereiro de 1821, os acontecimentos precipitaram-se. Palmela propôs um projeto de decreto com as bases de uma Carta Constitucional. Mas com os decretos régios de 23 de Fevereiro, Tomás António impõe a solução

⁹ António Vianna (1922) *A Emancipação do Brazil, 1808-1825*, Anuario Comercial, Lisboa.



reacionária e de nulo impacto na realidade, de nomear um Governo presidido pelo Bispo de Coimbra, dando por dissolvidas e nulas as cortes que se achavam já segundo todas as probabilidades reunidas em Portugal e convocando novas cortes consultivas conforme os antigos usos da monarquia. Palmela considera que estes planos *pareciam concebidos a 10000 léguas de distância do teatro dos acontecimentos e 300 anos atrás da época presente*. É ainda declarada a resolução de enviar D. Pedro para Lisboa para *dar aos seus povos de Portugal, uma Constituição conforme as suas necessidades e costumes*.

Os decretos régios de 23 de Fevereiro descontentaram a todos e desencadearam um movimento insurrecional em que se associam os brasileiros natos e o partido europeu, que não queria a separação reino unido de Portugal e Brasil. Os europeus queriam um Brasil reformado, mas submetido a Portugal, os brasileiros queriam-no reformado e livre. Palmela vendo desatendidos os seus conselhos e acolhidos com favor os do Ministro do Reino pede a sua demissão. Não lhe concedeu o Rei e no dia seguinte é incumbido de redigir um manifesto com as bases da Constituição. Mas já era tarde para evitar um pronunciamento.

A prestigiada Divisão Auxiliar Portuguesa sediada no Rio de Janeiro pronunciou-se a 26 de fevereiro, a reclamar uma Constituição para Portugal semelhante à de Cádiz. Vindo do paço de S. Cristóvão, D. Pedro leu às tropas um decreto pelo qual D. João aceitaria a constituição feita pelas Cortes e, em nome de seu pai, jurou solenemente a adesão à nova ordem. O pronunciamento foi levado a cabo pelo Batalhão de Caçadores 3 do Exército de Portugal e a Artilharia montada, da Divisão do Brasil, duas unidades de elite. No silêncio da madrugada, e após tiro de peça do navio do registo do porto, esses corpos militares compareceram na Praça do Rossio, apresentando-se ao comando o brigadeiro Carretti. Pouco depois, o príncipe real D. Pedro, entrou no quadrado formado pelas tropas, e leu um decreto de reformas constitucionais, datado com astúcia do dia 24. *Tudo está feito*, disse o príncipe. *A tropa pode recolher a quartéis e os oficiais beijar a mão a meu Augusto pai*. O tribuno do povo, o advogado Macamboa, retorquiu que as promessas no decreto não satisfaziam a vontade unânime do povo e da tropa que queriam a Constituição de Portugal, tal como as fizessem as cortes de Lisboa com os deputados do Reino do Brasil. D. Pedro anuiu a ser o intérprete da vontade do povo junto do Rei e tendo recebido das mãos dos revoltosos a lista dos Ministros escolhidos para substituir o Conselho palaciano partiu a toda a brida para São Cristóvão.

Pelas 7 horas estava de volta com o Decreto retificado em harmonia com as imposições da revolução. Leu no meio do povo e da tropa e, em seguida, subiu à grande sala do teatro de São João, onde já então se encontrava reunido o Senado da Câmara e assomou à varanda, de onde proclamou o conteúdo do decreto e os nomes dos Ministros. Tudo foi recebido com extraordinário entusiasmo, entre inumeráveis aplausos e repetidos vivas a religião, El Rei ao Príncipe Real e a



Constituição. Seguiu-se o solene juramento da Constituição, tal como tal qual se fizesse em Portugal pelas cortes.

O rei chegou pelas 11 da manhã, declarando que aprovava tudo quanto seu filho havia feito naquele dia. Palmela sabe a partida perdida e pede a demissão de ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra e desabafou ao seu cunhado, Conde de Linhares: *O príncipe Real mostrou o maior desembaraço e presença de espírito e mesmo muita fidelidade, porque a tropa quis, sem dúvida aclamá-lo e ele sempre atalhou ao desaforo gritando viva El Rei, nosso senhor, viva meu Pai! Há, contudo, muita gente que supõe que ele estava instruído de antemão do que se meditava e é certo que se deixa rodear e aconselhar por má gente.* Mas era um facto: no dia 26 de fevereiro de 1821, o príncipe com 22 anos, iniciou-se na arena política com o génio impulsivo que o levou a ser o principal impulsionador da liberdade nas duas nações irmãs. A hábil intervenção é a sua entrada no processo político de independência que impedirá a cisão do Brasil em repúblicas separadas, como sucedeu na América Espanhola.

6. RETORNO DE D. JOÃO VI E EPÍLOGO

A revolução desencadeada a 24 de Agosto de 1820, e o seu eco no Brasil a 26 de fevereiro de 1821, já libertador mas ainda não independentista, exprime o desejo de autonomia de um povo cujo território metropolitano fora invadido por franceses e submetido a interesses ingleses, enquanto o monarca e os restos de legitimidade se radicavam no Brasil.

Após fortes pressões as Cortes obtiveram o retorno do rei ao território europeu, a causa comum aos envolvidos no 24 de Agosto. Após chegar a Lisboa a 3 de Julho, D. João foi tratado com respeito e cordialidade mas as autoridades tinham o propósito claro de lhe mostrar que os poderes absolutos pertenciam ao passado. Como palavras de ordem só admitiam “viva a Religião, as Cortes, a Constituição, o rei constitucional, e a sua família”. Afinal, era a realidade para a qual o soberano vinha preparado. No juramento das Bases da Constituição em nome do rei, a 4 de Julho, Silvestre Pinheiro Ferreira tentou defender “*que o exercício da soberania, consistindo no exercício do poder legislativo, não pode residir separadamente em nenhuma das partes integrantes do governo, mas sim na reunião do monarca e deputados escolhidos pelos povos.*” No dia seguinte, as Cortes ponderaram ao monarca, por intermédio do ministro Quintela, que nas bases da Constituição *se atribui somente às Cortes a representação nacional e o poder legislativo.* D. João mandou responder que eram essas as suas ideias. Era definitivamente um rei constitucional. O rei e o povo eram duas faces da mesma realidade. Todos os revolucionários protestaram o seu amor à Casa de Bragança, corporizada na figura clemente de D. João VI, o *nosso amado soberano*.¹⁰

¹⁰ Zília Osório de Castro, (2002) *Dicionário do vintismo e do primeiro cartismo*, Lisboa, Assembleia da República, edições Afrontamento.



A Constituição Liberal de 1822, baseada na Constituição espanhola de Cádiz, e na constituição liberal francesa de 1791 teve difícil vigência. Sobre esse texto fundador do nosso Liberalismo e Estado de direito, disse Trindade Coelho: *era bom, mas era demais para o tempo, no nosso país*. A Constituição dividiu o país; parte dos militares do dia 24 de Agosto passaram para D. João VI, primeiro, e alguns, mais tarde, para D. Miguel, pondo termo ao primeiro período de vigência a 1 de Junho de 1823, após o golpe miguelista da Vilafrancada (27 de Maio).

Apesar da precocidade, experimentalismo e instabilidade do primeiro período liberal, o 24 de agosto e o seu eco brasileiro no 26 de fevereiro, legou-nos os grandes princípios da representação constitucional, primado da lei, liberdade individual, e separação de poderes. Em sociedades com maior peso da religião na esfera política e menor peso do individualismo na economia; em que o processo de secularização era muito menos intenso e mais espaçado, é natural que, para o bem e para o mal, permanecesse vigente, a visão católica comunitária. No mundo ibérico das metrópoles e seus impérios, tanto o Iluminismo como o primeiro liberalismo foram cristãos. Em um mundo em que a política ainda não era vista como esfera separada da religião, a fé era o vínculo mais importante entre as populações, e a crença da esmagadora maioria. Por isso foi proclamada nas constituições como religião nacional. Diferentemente da Europa protestante, onde a afirmação liberal começou pela liberdade de consciência, e só depois se tornou política, no caso de Portugal e Espanha, a liberdade política veio primeiro e a tolerância religiosa depois.¹¹

O liberalismo surgiu numa cultura que dava prioridade à vida comunitária sobre a base individualista. A Constituição de 1822 coloca a ênfase na nação e os direitos individuais resultam de serem membros da comunidade. O apelo aos direitos dos povos, em continuidade com os levantamentos peninsulares de 1808 era maior e mais intenso que os direitos dos indivíduos. Só a partir de meados do século XIX, e após considerável esforço e reajuste, o indivíduo teria um papel maior no imaginário e nas práticas do liberalismo português, sempre mais dependente da ação governamental do que da iniciativa civil.¹²

A concluir, é justo, racional e salutar assinalar de que modo Luís de Camões emergiu na fase de letargia que precede o liberalismo, ainda na década de 1810 e volta a emergir como ícone nacional após 1823. Já Frei Francisco de São Luís, e João Bernardo da Rocha Loureiro, adversários declarados das insensatezes do

¹¹ J. Fernández-Sebastián, 'Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism', *Past and Present* 211 (2011), pp. 161–99. V. Rocafuerte, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, Mexico City, 1831, p. 17.

¹² J.M. Portillo Valdés, *Crisis atlántica: Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, 2006.



padre José Agostinho de Macedo contra Camões, tinham feito o elogio do poeta nacional. Com emoção de funda e alta consciência patriótica o Morgado de Mateus editou e custeou a monumental edição de *Os Lusíadas* em 1818. No mesmo ano, o compositor João Domingos Bomtempo compõe o *Requiem em Dó menor*, Op.23, *À memória de Camões*. E passado o triênio liberal, quando as vozes da liberdade vão para o exílio, Domingos Sequeira expõe *A morte de Camões*, no *Salon* de Paris em 1824 e nesse ano Almeida Garrett escreve *A morte de Camões* em 1824. Era como se a consciência nacional recuperasse fôlego antes de reinstalar o liberalismo após 1834.



D. FREI FRANCISCO DE S. LUÍS E O “CONFLITO” DA IGREJA E DO ESTADO DURANTE A REVOLUÇÃO LIBERAL PORTUGUESA

AFONSO ROCHA

Ao dar início a esta Comunicação, cumpre começar por felicitar o Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e o Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa por terem decidido organizar o presente Colóquio, associando-se deste modo às Comemorações dos 200 Anos da Revolução Liberal do Porto promovidas pela Câmara Municipal do Porto.

Obviamente que a Revolução Liberal do Porto, quer quando tornada na Revolução Liberal portuguesa, quer quando vista à luz do “*conflito*” verificado entre a Igreja e o Estado, não poderá deixar de ser considerada como havendo sido o acontecimento que por excelência terá colocado o País em confronto com o “*pensamento moderno*”.

Como expressão de um tal impacto, aí está o facto de se ter verificado, por parte da Igreja portuguesa e do Catolicismo Romano, em relação à Revolução Liberal, um posicionamento de oposição que haveria de conduzir, por um lado, ao rompimento das relações diplomáticas entre a Santa Sé e o Estado português e à criação de uma situação de “dualidade de hierarquias eclesiásticas” na Igreja portuguesa, a “*miguelista*” e a “*liberal*” (por muitos interpretada em termos de “*cisma*”), e, por outro lado, à promulgação de leis que haveriam de determinar a extinção das Ordens Regulares e a expropriação da generalidade dos bens eclesiásticos.

Claro que, bem vistas as coisas, o que, verdadeiramente, terá estado na base do “*conflito*” entre o Estado português e a Igreja não terá sido a rejeição e/ou o propósito de o Estado Liberal atentar em eliminar do País a Religião, mesmo na sua forma de Cristianismo católico e romano, mas sim, e tão-só, o facto de ele, como “*Poder político*” que se propunha “modernizar” o País, pretender e/ou exigir que a Igreja passasse a estar no Mundo e/ou a relacionar-se com o “*temporal*” de acordo com as exigências do “*pensamento moderno*”.

Comprovam uma tal perspectiva de interpretação da Revolução Liberal portuguesa os resultados da investigação científica desenvolvida nas últimas décadas, nomeadamente por parte de investigadores como L. Oliveira Ramos, M. Braga da Cruz, A. Carmo Reis ou mesmo nós próprio, para cujos autores, em vez de se



subsumir o aludido “*conflito*”, com as medidas “revolucionárias” mencionadas, em termos de um confronto ditado pela irreligiosidade e pelo propósito de erradicar do País o “religioso” e/ou o Catolicismo Romano, se imporá olhar e interpretar esse “*conflito*” em termos de um diferendo que, no seu essencial, terá tido a ver por parte da Igreja com a posse excessiva ou desmesurada de bens materiais e por parte do Estado com a concepção “*regalista*” sob que equacionava o relacionamento entre o “*Poder político*” e o “*Poder espiritual*”.

Sim, entrando em consideração neste momento nomeadamente com o contributo aportado por M. Braga da Cruz e por A. Carmo Reis, tornar-se-á possível constatar que o que verdadeiramente terá estado em causa por parte da Revolução Liberal portuguesa em relação à Igreja não terá sido propriamente um problema de irreligião e/ou de erradicação do Catolicismo Romano de Portugal, mas sim e fundamentalmente o problema de um novo modo de a Igreja estar no Mundo, nomeadamente no tocante à adopção de um tipo de relacionamento com o “*Poder político*” que estivesse em linha com os tempos e/ou com as perspectivas filosófico-políticas do “*pensamento moderno*” e/ou da Revolução Francesa.

Assim, se, em relação ao primeiro aspecto, se torna possível, nomeadamente com A. Carmo Reis, comprovar que o Regime político saído da Revolução Liberal, qual o do “*Liberalismo cartista*” ou da “Monarquia constitucional”, não só nunca pôs em questão o carácter católico-romano do Estado português, nem mesmo o modelo tradicional de “relações” entre a Igreja e o Estado, como se mostrou sempre interessado em superar a situação de “*conflito*” que o opôs à Igreja (portuguesa e de Roma) sobretudo entre os anos de 1833 e 1841, analogamente, em relação ao segundo aspecto, tornar-se-á possível comprovar, designadamente através de M. Braga da Cruz e de A. Carmo Reis, que o “*conflito*” em apreço terá tido a ver por excelência com razões de ordem “*económica*” e de ordem “*político-regalista*”.

Com efeito, por um lado, e nomeadamente para M. Braga da Cruz, não só se deu que o “*Estado Liberal*” estava determinado e/ou apostado em conduzir o País a uma situação de desenvolvimento económico, cultural e social, como se deu que a Igreja se mostrou determinada e/ou apostada em manter a situação de “privilégio” que detinha na sociedade portuguesa desde a fundação da Nação, e isto, muito designadamente a nível do “*económico*”.

Com efeito, por outro lado, e nomeadamente para A. Carmo Reis, não só se deu que, na sequência do «proteccionismo regalista do Antigo Regime, onde não deixaram de existir também conflitos acerca das áreas de competência», «passou-se, com a instauração do liberalismo, à intromissão restritiva do poder político no domínio eclesiástico», por virtude do que «no domínio político-jurídico, o conflito entre o catolicismo e o liberalismo traduziu-se sobretudo na disputa de competências jurisdicionais em matéria de política e administração religiosas», como, a seu ver, nem sequer haverá que considerar de particularmente inovadora ou anómala uma tal prática da Monarquia portuguesa, e isto, por duas razões:



em primeiro lugar, porque, atenta a história da Monarquia portuguesa, se torna possível comprovar que o “*Regalismo*” «é o vício mais antigo, mais constante, mais nefasto, registado na história da nossa vida nacional»; em segundo lugar, porque a prática “*regalista*” da Monarquia portuguesa não deixa de estar completamente em linha, a nível de frequência e de gravidade, com a prática “*regalista*” da Igreja de Roma ao longo da sua história, desde Constantino, Carlos Magno e o Sacro Império Romano-Germânico até aos Príncipes do Estado moderno, à Monarquia absoluta e ao “*Despotismo iluminado*”.

De resto, uma tal interpretação por parte dos investigadores mencionados nem sequer terá que surpreender, já que a História, tanto a universal como a portuguesa, confirma que o “relacionamento” entre o “*Poder político*” e o “*Poder espiritual*” nunca deixou de constituir no Ocidente, e até à nossa contemporaneidade, um problema de particular complexidade, e isto, porque desde cedo houve a preocupação de pautar tal relacionamento pela compatibilização da autonomia e da independência, da complementaridade e da cooperação, entre os dois “*Poderes*”.

É isto, a tal ponto se verificou, que, se, por um lado, se deu que o regime medieval da “*Christianitas*”, fundado na teoria das duas espadas de Bonifácio VIII, e em prática durante séculos, até aos fins da Idade Média, até pode ter dado a ideia de consubstanciar sob o ponto de vista teológico-político uma solução com carácter definitivo, por outro lado, não deixará de se dar que o regime da “*Christianitas*” logo virá a ser posto em questão no começo dos tempos modernos por parte do Estado equacionado à luz do “*pensamento moderno*”, e isto, com certeza, por a “*Christianitas*”, enquanto regime de “União” e/ou de “Aliança” do “*Poder espiritual*” e do “*Poder político*”, não passar de ser considerado por parte do “*Estado moderno*” como um regime “*Regalista*” de sinal contrário, fazendo prevalecer o primado do Papa e da Igreja sobre o Rei ou Imperador, mesmo a nível do “*político*” ou “*temporal*”.

Obviamente que, à “*Cristianitas*”, enquanto regime teológico-político que equacionava o relacionamento dos dois “*Poderes*” em tais termos, não poderia restar outro destino que não o de se ver substituído por um regime em que o Estado, agora “*Estado moderno*”, invocando a chamada “*Razão de Estado*”, se desse a afirmar não só a sua absoluta autonomia e independência em relação à Igreja no campo do “*político*” e/ou do “*temporal*”, mas mesmo o direito de, em determinadas condições, intervir e se sobrepor ao “*Poder espiritual*”, mesmo no que respeitava à nomeação dos Bispos e à ordenação ou regulação de matérias de ordem temporal sobre que a Igreja superintendia tradicionalmente, mormente quando considerasse que ela punha em causa os direitos e os legítimos interesses dos cidadãos...

Naturalmente que a Igreja, apostando na reformulação do seu pensamento teológico-político através de figuras tão qualificadas como o foram nomeadamente R. Belarmino (1542-1621) e F. Suárez (1548-1617), não se descuidará no que respeitou a evitar que o relacionamento do “*Poder espiritual*” e do “*Poder político*”



viesses, no seu essencial, a ser equacionado com base em pressupostos filosófico-políticos de teor “moderno”.

Comprova-o, quer o facto de a Igreja procurar assegurar pelo menos o direito à “*Potestas indirecta*” no domínio do “*temporal*”, quer o facto de a Igreja acabar por se mostrar aberta à aceitação do “*Regime concordatário*” a nível das chamadas “*matérias mixtas*”.

Claro que, não obstante o manifesto empenhamento que coloca em lograr encontrar uma concepção teológico-política que, no essencial, lhe garanta os direitos que tradicionalmente vinha usufruindo a nível do “*político*” e/ou do “*temporal*”, nem por isso a Igreja se verá particularmente compensada com a posse de um tal instrumento...

Com certeza que, para um tal insucesso da Igreja, não terá sido displicente a influência de dois factores que marcaram em termos determinantes o pensamento político e o pensamento filosófico a partir dos séculos XV/XVI: nem mais nem menos do que, por um lado, no plano político, a Revolução Francesa (1789) no plano político, e, por outro lado, no plano filosófico, o movimento do “*Iluminismo*” ou da “*Ilustração*”.

É que, muito designadamente na sequência da Revolução Francesa e do “*Iluminismo*” ou da “*Ilustração*”, embora eventualmente de forma especial na sequência do “*Iluminismo*” ou da “*Ilustração*”, as “relações” da Igreja e do Estado, mormente a nível da Europa, sob a forma de “*Josefinismo*” (no caso da Áustria), sob a forma de “*Febronianismo*” (no caso da Alemanha), sob a forma de “*Galicanismo*” (no caso da França), pura e simplesmente passarão a ser subsumidas à luz do “*Regalismo*”, mediante cuja concepção teológico-política o Estado, para além de ver reconhecido o princípio da sua autonomia e independência no domínio do “*temporal*” em relação à Igreja, passa a usufruir de legitimidade teológico-política para intervir na regulação da globalidade das matérias ou assuntos de ordem “*temporal*” e “*espiritual*”, nomeadamente quando, no seu juízo, o modo de governação e/ou de actuação da Igreja configure pôr em causa os direitos e/ou os interesses dos cidadãos em tais âmbitos.

Por outras palavras, com a moderna concepção filosófico-política do “*Regalismo*”, não só se dará que passa a assistir ao Estado (“*Estado moderno*”) o direito a pôr e a dispor sobre os assuntos e as matérias de ordem “*temporal*”, como se dará que, uma vez verificadas histórico-conjunturalmente determinadas condições a nível do “*espiritual*”, o Estado (“*Estado moderno*”), condicionando e/ou substituindo-se ao Papa e aos Bispos, passará mesmo a sobrepor-se à competência tradicional da Igreja no domínio do “*espiritual*”, aí incluída a nomeação dos Bispos, de forma a tornar possível a concretização dos direitos e dos legítimos interesses dos cidadãos...

Naturalmente que a concepção “*regalista*” do relacionamento do Estado e da Igreja, não será conhecida exclusivamente a nível das nações estrangeiras, nomeadamente das europeias.



Bem ao contrário, tal concepção também será conhecida, e profundamente, por parte dos portugueses: desde logo, no reinado de D. José I, mormente através do secretário de Estado do Reino, o Marquês de Pombal, e, a seguir, ao longo da Revolução Liberal, quer como prática do “*Liberalismo cartista*”, quer como prática do “*Miguelismo absolutista*”, já que o Estado português se veria colocado numa tal situação durante o processo de implantação do Liberalismo que, fosse ele qual fosse, “*Cartista*” ou “*Absolutista*”, seja para lograr implantar o “*Liberalismo cartista*”, seja para lograr fazer vingar a Monarquia absoluta, não dispunha de outra alternativa que não a de recorrer à prática política do “*Regalismo*”.

E isto, porque a Revolução Liberal portuguesa, pura e simplesmente, colocou o Estado português na situação de ter que optar entre duas concepções da sociedade e da política: uma, de teor tradicional, representada pela Igreja e pelo “*Miguelismo absolutista*”, voltada para o passado e assente na tradição, na desigualdade, nos privilégios, na autoridade e na intolerância; outra, de teor moderno, representada pelas Forças Liberais, designadamente pelo “*Liberalismo cartista*”, voltada para o futuro e identificada com a inovação e a mudança, com a democracia e a igualdade, com o desenvolvimento e o progresso, com a liberdade e a tolerância.

Obviamente que a Igreja portuguesa também se viu por sua parte colocada perante o imperativo de ter que optar entre a tradição ou os privilégios e o futuro ou os direitos dos cidadãos.

Só que, perante tal imperativo, teria que se dar, e lamentavelmente, que a Igreja, no tocante à esmagadora maioria dos seus membros, e muito designadamente a nível da sua Alta Hierarquia (Bispos, Abades conventuais e Superiores de mosteiros), fosse por razões de ordem “*económica*”, fosse por razões de conformismo com a “*tradição*”, viria a optar pelo passado e pelos privilégios, defendendo portanto a manutenção do Antigo Regime e da Monarquia absoluta.

De resto, tal opção da Igreja há-de revestir tais contornos que se tornará possível constatar que ela virá a ter em D. Frei Fortunato de São Boaventura, pertencente aos Bernardos de Évora e apresentado ao Papa por D. Miguel (1831) para Arcebispo de Évora, a figura que por excelência há-de corporizar a sua posição dominante, quer enquanto defensor do Antigo Regime, da Monarquia Absoluta e da reintrodução da Inquisição, quer enquanto opositor do “*Liberalismo cartista*”.

No entanto, apesar de a opção pelo Antigo Regime e pela manutenção da Monarquia absoluta, uma e outro representados por D. Miguel e pelo chamado “*Miguelismo absolutista*”, haver sido, e este é o momento de o afirmar em termos assertivos e enfáticos, a posição que haveria de imperar dominantemente na Igreja portuguesa durante o período de implantação do “*Liberalismo*” em Portugal, nomeadamente a nível da sua Alta Hierarquia, nem por isso deixará de cumprir afirmar que na mesma Igreja portuguesa, e a nível da sua Alta Hierarquia, também não deixará de haver quem, evidenciando uma adequada percepção dos sinais dos tempos, se pusesse do lado da Revolução Liberal em termos incondicionais,



defendendo e lutando com o “*Liberalismo cartista*” em prol da instauração de uma “*Monarquia constitucional*”.

Entre tais membros da Igreja, avulta de forma inquestionável a figura de D. Frei Francisco de S. Luís (1766-1845), pertencente aos monges de S. Bento, nascido em 1766 na freguesia e concelho de Ponte de Lima e falecido em Marvila – Lisboa em 1845.

Na verdade, descendente de uma família da pequena burguesia rural do Minho, Francisco Justiniano Saraiva, depois de fazer a sua primeira formação escolar em Ponte de Lima, há-de ingressar em Abril de 1780 no convento beneditino de Tibães, onde “professará” em 27 de Janeiro de 1782 com o nome religioso de Frei Francisco de S. Luís, vindo mais tarde não só a ser Bispo-Conde de Coimbra e Patriarca de Lisboa, mas também a desempenhar tais funções de Bispo e Patriarca em termos de inteira e inquebrantável identificação com a causa do “*Liberalismo cartista*”.

Sim, para além das funções de Bispo-Conde de Coimbra e Patriarca de Lisboa, D. Frei Francisco de S. Luís também desempenhará a nível de Revolução Liberal praticamente todos os cargos com importância e relevância política, desde o de “Reformador-Reitor” da Universidade de Coimbra e de Guarda-Mor da Torre do Tombo, até aos de Deputado, de Presidente das Cortes, de Ministro da Pasta do Reino ou de Presidente (?) da Câmara dos Pares.

Porém, aqui chegados, se, por um lado, se impõe anotar que D. Frei Francisco de S. Luís terá sobressaído na Igreja e no País em termos de um eclesiástico e de um cidadão que se comprometeu de forma singular com a Revolução Liberal sob o signo de “*Liberalismo cartista*”, e isto, a ponto de não se ter furtado a ser por duas vezes deportado como Bispo, por outro lado, também não deixará de se justificar que se releve o facto de ele configurar haver desvalorizado a gravidade do “*conflito*” em que a Igreja (portuguesa e de Roma) e o Estado português se viram envolvidos durante alguns anos e que se traduziu nomeadamente no rompimento de relações diplomáticas entre os dois Estados, na existência de uma “dualidade de hierarquias eclesiásticas” no governo das dioceses (“*cisma*” com a Igreja de Roma?!...), na extinção das Ordens Regulares e na expropriação da generalidade dos bens eclesiásticos.

E o facto merecerá tanto maior anotação quanto D. Frei Francisco de S. Luís, a entrar-se em consideração com o seu currículo de eclesiástico e de político, apareceria, no contexto da Igreja e da Revolução Liberal, como sendo inquestionavelmente a figura que dispunha de melhores condições para mediar com sucesso tal “*conflito*”...

Claro que, para se compreender uma tal posição de D. Frei Francisco de S. Luís, nada como entrar em consideração com o pensamento teológico-político que os seus “escritos pastorais”, enquanto Bispo de Coimbra e enquanto Patriarca e Cardeal de Lisboa, parecem fazer supor no domínio da concepção das “*relações*” entre a Igreja e o Estado.



Será, de resto, o que, por nossa parte, não deixámos de fazer, havendo-nos dedicado nos últimos anos ao levantamento, ao estudo e à análise dos “escritos pastorais” que D. Frei Francisco de S. Luís dirigiu aos seus diocesanos de Coimbra e de Lisboa, sendo que, ao entregar-nos a uma tal tarefa, se nos tornou possível não só dispor de condições para publicar os referidos “escritos pastorais” sob o título de «Escritos Pastorais do Cardeal Saraiva – Contributo para a História do Conflito do Estado e da Igreja no Liberalismo Português» (Porto, Estratégias Criativas, 2018), mas também sentirmo-nos habilitados a afirmar que D. Frei Francisco de S. Luís terá equacionado a filosofia teológico-política das “relações” entre a Igreja e o Estado à luz das teorias modernas da “*Societas perfecta*”, da “*Potestas directa*” e da “*Potestas indirecta*”, ainda que, interpretando e subsumindo a concepção da “*Potestas indirecta*”, legada ao pensamento teológico-político da Igreja por R. Belarmino, à luz da teoria moderna e/ou “*iluminista*” do “*Regalismo*”, por virtude de cuja teoria se lhe tornou possível a compreensão e a aceitação da intervenção do “*Estado liberal*” tanto no domínio “*espiritual*” como no domínio do “*temporal*” da Igreja.

Sim, em verdade, dando por ultrapassada a teoria medieval da “*Christianitas*”, enquanto regime teológico-jurídico que, num quadro de subordinação do Rei ou Imperador ao Papa, equacionava a regulação das “*relações*” entre a Igreja e o Estado em termos de uma relação de “União” ou “Aliança”, o Bispo de Coimbra e Patriarca de Lisboa não se ficará por exortar e recomendar à Igreja e ao Estado que cumpram com as suas competências a nível do “*espiritual*” e do “*temporal*”, mas fará supor que o Estado, em tais domínios, usufrui, eventualmente, de competências próprias ou ordinárias e de competências extraordinárias ou não próprias:

- Por um lado, o Bispo e Patriarca fará supor que à Igreja assiste como competência própria ou ordinária a da “*Potestas directa*” sobre o “*espiritual*”, «inspirando nos ânimos dóceis e singelos dos seus ouvintes uma fé viva e razoável nos Sagrados Dogmas», mediante a respectiva instrução nas «Verdades Augustas da Religião, e nos Sacrossantos Preceitos da sua Divina Moral», e que ao Estado assiste como competência própria ou ordinária a da “*Potestas directa*” sobre o “*temporal*”, assegurando a “conservação da Ordem Pública”, da “paz pública” e da “pública tranquilidade” e promovendo o “império da Ordem, da Lei, e da Virtude” e da “felicidade dos indivíduos”.
- Por outro lado, o Bispo e Patriarca fará supor que, quando a Igreja não respeitar as leis do Estado e/ou inviabilizar e/ou dificultar de forma grave a prossecução dos direitos e/ou dos legítimos interesses por parte dos cidadãos, assiste ao Estado como competência extraordinária ou não própria a de intervir e/ou de se sobrepor ao “*Poder espiritual*”, cuidando



de assegurar que os “eclesiásticos” não só deixem de «abusar [abusem] do Ministério Sagrado» e/ou de «pregar [pregando] Doutrinas contrárias ao Sistema Político abraçado pela Nação», como passem a «obedecer às positivas Ordens emanadas do Trono», «conformando-se com o ilustrado espírito, que nelas se manifesta, e com as Soberanas Intenções de Sua Majestade».

Em suma, e terminando, D. Frei Francisco de S. Luís terá desvalorizado a situação de “*conflito*” que se verificou durante a Revolução Liberal entre a Igreja (portuguesa e de Roma) e o Estado português, por ter equacionado as “*relações*” da Igreja e do Estado à luz do “*Regalismo*”, nomeadamente no que se refere ao direito da chamada “*Potestas indirecta*” do Estado sobre o “*espiritual*”, já que, com base em tal concepção, e no quadro de uma Revolução que se propunha fazer transitar o País da “*tradição*” para a “*modernidade*”, não poderia deixar de considerar como inevitável, e portanto como aceitável, a ocorrência de um tal “*conflito*” entre a Igreja e o Estado...

BIBLIOGRAFIA

- Dedução dos factos, que dizem respeito à vida pública do bispo de Coimbra, conde de Arganil D. Fr. Francisco de S. Luís, desde 24 de Agosto de 1820 até 5 de Julho de 1823*», in «D. Fr. Francisco de S. Luís – Cardeal Saraiva (1766-1845)», separata do *Mensageiro de S. Bento*, 1945.
- Braga da Cruz, M. – *As relações entre a Igreja e o Estado Liberal: Do “Cisma” à Concordata (1832-1848)*, in «O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX». Lisboa: Sá da Costa Editora, Vol. I, 1981.
- Carmo Reis, A. – *Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica: A época de Sua Majestade Imperial e Real D. Pedro*. Lisboa: Editorial Notícias, 1988.
- Oliveira Ramos, L. – *O Cardeal Saraiva*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. I, 1986.
- Rocha, A. – *O cardeal Saraiva e a relação catolicismo-liberalismo*, in «Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)». Lisboa: Edição de INCM/UCP (Porto) – Centro de Estudos do Pensamento Português, 2009, pp. 655-724.
- Rocha, A. – *A revolução liberal portuguesa e a transição da monarquia absoluta para o constitucionalismo monárquico: o pensamento e a acção do cardeal Saraiva*, in Rocha, A. – *O pensamento moderno em Portugal: traços emblemáticos*. Porto: UCE-Porto, 2015, pp. 15-72.
- Rocha, A. – *O cardeal Saraiva e o “conflito” do Estado e da Igreja na revolução liberal portuguesa*, in «Ponte de Lima: do passado ao presente, rumo ao futuro!», Ponte de Lima, Edição do Município de Ponte de Lima, 2017, pp. 91-101.
- Rocha, A. – *Escritos Pastorais do Cardeal Saraiva – Contributo para a História do Conflito do Estado e da Igreja no Liberalismo Português*. Porto: Estratégias Criativas, 2018.



A REVOLUÇÃO DE 1820 E O PENSAMENTO ÉTICO PORTUGUÊS

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA

A revolução de 1820 é o ponto de chegada de uma complexa evolução da realidade social e das ideias que a expressam. É também o ponto de partida de uma não menos complexa evolução democrática. No presente texto, queremos observar esse momento charneira, do ponto de vista de uma ética política, sobretudo da que se viveu e se pensou em Portugal. Entendemos por ética política a força interior dos indivíduos unidos numa comunidade de destino que os leva a fundar e a melhorar a instituição da sua vida associada. Neste sentido, as revoluções fazem-se verdadeiramente por causa do crescimento da virtude política e não por simples movimentos de massa em que triunfa o lado da força.

A REVOLUÇÃO DE 1820 E A ÉTICA POLÍTICA

Como demonstra o Prof. José Esteves Pereira, houve condições culturais no séc. XVIII que justificam a Revolução de 1820. Os ideais da modernidade iluminista, o racionalismo, a secularização, o progresso, chegaram também ao nosso país (Pereira, 2015, 35). Apesar de toda controvérsia que rodeia o assunto, não há dúvida que o movimento da Luzes também chegou ao Portugal católico e não foi apenas um facto da Europa central, especialmente da de confissão cristã protestante.

A cultura portuguesa, após a chamada restauração da independência, seguiu um processo político de fechamento, para poder perseverar como país independente, mas, por outro lado, abriu-se à cultura comum na Europa. Podem ser identificados em Portugal todos os movimentos filosóficos e científicos que cresceram nos países do centro europeu. Mais proximamente, podemos identificar os ventos que vinham da França revolucionária de 1789. Por isso, foi expectável que, mais cedo ao mais tarde, o nosso país conhecesse igualmente um processo revolucionário. Foi isso que aconteceu no Porto, em 1820.

O ponto de vista que queremos desenvolver vai no sentido de olhar a revolução como resultado de movimentos sociais de realização dos valores da vida associada. Será possível esse caminho? A modernidade é caracterizada precisamente pela elevação da acção e da ética a ciência arquetónica da cultura, acima da ontologia, da tradição e da religião. A ética torna-se mesmo o critério de validade



das outras ideias de que é feita a cultura. Nesse sentido, a religião não é válida sem bondade moral, o mesmo se podendo dizer das outras descrições da realidade. Não é a natureza, nem a tradição que fundam a ética como avaliação da acção. Esta reflexão adquire um fundamento formal, baseada na simples bondade a que a razão pode chegar. E, no entanto, a acção precede sempre a reflexão sobre si mesma.

A teoria política moderna segue o caminho que J. Milbank vê do seguinte modo: “A moderna teoria política, seguindo Bodin, Grócio e Hobbes, abandonou esta noção tradicional de *práxis*. No seu lugar, a moralidade converteu-se de forma crescente em questão de vontade e de consciência interna, enquanto a acção externa passava a ser algo que pode ser legitimamente ‘gerido’ pelo Estado, de uma maneira a que o próprio sujeito pretende outorgar o seu consentimento. A política já não era entendida como retórica ou persuasão, mas passava a ser tecnologia. O fomento de virtudes específicas deixa de fazer parte dos objectivos de que a comunidade deve fomentar enquanto verdadeira essência da ‘política’” (Milbank, 224). O Estado torna-se gestor de toda a acção externa. Vamos tomar por correta esta observação do teólogo inglês, como descrição da evolução europeia das ideias políticas. Por isso, é natural que cresça nos indivíduos o desejo de darem o seu consentimento a um processo que pretende ser gerido de forma centralizada. Esta preocupação por dar consentimento justifica a evolução institucional de 1820. Correspondendo a esta preocupação, o nosso Estado tornou-se democrático, baseada na constituição e nas leis a que todos estão sujeitos, incluindo os titulares dos cargos políticos.

A teoria política, expressa deste modo, é que transparece na cultura pombalina e nas ideias de quem fez a revolução de 1820. Porém, a evolução das coisas em Portugal regista movimentos populares e ideias que descrevem um contexto um pouco diferente do comum. A nosso ver, o que se passou na cultura portuguesa é mais rico do que o esquemático programa brevemente descrito. Vamos tentar mostrar como as coisas se passaram no contexto luso brasileiro, de um modo que, sem deixar de se encaminhar para 1820, não deixou perder outros elementos que teriam feito diferente a nossa evolução institucional para a democracia.

A tradição portuguesa foi refratária às ideias políticas modernas expressas na tese do predomínio da política estatal sobre a acção política e sobre a ética política. Essa dificuldade em filiar-se nas ideias dominantes é, a nosso ver, cheia de sentido e de riqueza de conteúdo. A nossa tradição apresenta elementos interessantes que mostram como a cultura seguiu outro caminho na preparação do terreno para a evolução institucional acontecida em 1820. Passamos deliberadamente ao lado da discussão sobre se o liberalismo português provém das ideias inglesas ou das ideias francesas. (Moreira, 2008, 8). De facto, na sociedade portuguesa existem elementos que assinalam a existência de um sentimento democrático muito anterior a essa discussão de ideias. Vamos enumerar alguns desses factores.



O primeiro desses elementos é precisamente a afirmação da virtude dos cidadãos como fundamento da comunidade política. Enquanto a teoria hobbesiana colocava a justificação do poder como ponto de partida da fundação do Estado, a cultura portuguesa e brasileira colocava a virtude nesse momento fundador. Vamos dar o exemplo de um texto como a “Política brasílica”, um texto recentemente editado da autoria de Feliciano Joaquim de Sousa Nunes, publicado no Brasil, na segunda metade do séc. XVIII. Se bem entendemos o texto, toda a preocupação do autor é mostrar como a realidade do Estado é feita da elevação à dimensão política da acção dos cidadãos. “Por uma pequena e humilde pedra principia o mais alto e nobre edifício” (Nunes, 2016, 31). O trabalho de Sousa Nunes prossegue observando a vida dos cidadãos, organizados em famílias, prossequindo os seus objectivos de produzir bens para prover às suas necessidades, através do trabalho agrícola.

Por este caminho, onde começa a política? Começa na preocupação por todos, de forma que sejam asseguradas as condições para que a acção de cada um seja executável. “O rei sempre lida na utilidade dos súbditos” (Nunes, 2016, 35). A dimensão política sucede à actividade dos indivíduos e dos corpos intermédios da comunidade. Os reis têm um lugar indiscutível na ordenação da vida comum, tendo em conta a sua utilidade para a indispensável constituição do corpo político.

Reparemos na diferença deste caminho com a o da modernidade hobbesiana: nesta última, começa-se pela justificação do poder político; na primeira, o poder político do rei é uma condição necessária ao bom funcionamento das actividade individuais e grupais pacíficas. O soberano tem também uma função repressiva, mas esta última tem uma função secundária em relação à primeira. O poder está originariamente nos indivíduos que asseguram o funcionamento das suas vidas e, por esse caminho, a vida da comunidade política. Para que esse poder de agir seja possível, justifica-se a existência de uma autoridade pública que garante a vida, a autoridade e a segurança de todos. No início estão os indivíduos, as famílias e os grupos a agir pacificamente. Na teoria de Hobbes, sucede exactamente o contrário: no início está a guerra de todos contra todos, guerra que é necessário reprimir pela constituição de um poder despótico.

Identificamos na cultura portuguesa outro elemento precursor do liberalismo, por um caminho diferente. As revoluções liberais costumem ser atribuídas a um incremento da racionalidade moral autónoma, que aconteceu no contexto da modernidade. Ora esse incremento costuma ser relacionado remotamente com os pensadores protestantes, entre os quais se destaca a obra de Hugo Grócio. Ora, se estamos a observar com rigor, um movimento de reforço da razão autónoma é detectável no pensamento luso-brasileiro desde épocas anteriores ao pensador flamengo. Antes do fim do séc. XVI, esse vestígio existe nos professores



conimbricenses de filosofia. De facto, ditava-se um curso de ética filosófica em Coimbra por esse tempo, como atesta o compêndio de filosofia moral do jesuíta conimbricense Manuel de Góis. Costuma desvalorizar-se esse caminho de reflexão filosófica, por se tratar de uma continuidade com o pensamento aristotélico. A afectação contra a dita escolástica é completamente desprovida de sentido quando se trata de desconsiderar algo que nos aparece como uma genuína manifestação de incremento da racionalidade capaz de assegurar a auto-determinação, num contexto em que a fé religiosa, enquanto tal e como fundamento do Estado, já não desempenhava a função de garantia do sentido do mundo e de garantia da liberdade humana. O pensamento ético aristotélico é uma genuína forma de pensar racionalmente o caminho livre do ser humano nesta vida, independentemente das opções religiosas. O pensamento ético aristotélico desempenhou esse papel na antiguidade, na Idade Média e justamente nos inícios da modernidade. Por esta via, podemos assinalar o ponto de vista de Francisco Suarez que põe em causa o absolutismo régio, sob a forma de direito divino dos reis e a isenção do próprio rei em relação à sua submissão à lei.

Na mesma linha, podemos identificar o pensamento de Luís António Verney. Ele não se considera aristotélico, embora, vistas bem as coisas, no que à ética diz respeito, segue um caminho semelhante. A racionalidade é o fundamento da ética como imparcialidade, como nobreza de carácter e como conduta de governo da sociedade, para lá da tradição, da nobreza de sangue, da submissão da política à tutela religiosa propriamente dita.

Podemos ainda referir outro aspecto, bastante complexo, mas interessante para o nosso propósito. O pensamento ético peninsular manteve uma contínua referência à tradição do direito natural. Interessante é que esta teoria do direito natural teísta luso-brasileiro foi, na sua melhor aceção, uma forma de resistência ao absolutismo e ao despotismo régio. Exemplo desta virtualidade é principalmente a ética política de F. Suarez. Mas podemos perguntar se o pensamento iusnaturalista de Tomás António Gonzaga não foi igualmente a justificação teórica da inscrição do seu autor na crítica da situação política do Brasil colonial e mesmo na sua participação no movimento independentista da antiga Colónia. O recurso a um direito natural tem muitas ambiguidades e muitos defeitos. Entre esses, podemos enumerar a sua serventia para justificar o poder absoluto dos príncipes iluminados do séc. XVIII, mesmo em Portugal. E, no entanto, o carácter teísta do direito natural tanto pode servir para a submissão, como para a emancipação dos poderes absolutos. Nesta última aceção, o direito natural continua a tradição medieval. Aqui, o direito natural é o testemunho do carácter indisponível do ser humano e da sua acção pelo arbítrio despótico dos príncipes. Na cultura portuguesa, se estamos a observar correctamente, a referência ao direito natural desempenhou este papel tradicional. Por isso, antes de ser



aprisionado pelo voluntarismo moderno, o direito natural representa um papel precursor do liberalismo.

Estes três elementos que enumerámos (a ética autónoma, o iluminismo católico, a escola de direito natural) não podem ser vistos como formas de crescimento do liberalismo em Portugal? A nosso podem e devem. Mesmo que se diga que em 1820 triunfou em Portugal uma ideia que vinha de fora, houve entre nós condições que justificam a evolução democrática do nosso Estado.

A TOLERÂNCIA COMO FUNDO ÉTICO DA DEMOCRACIA

Segundo Paul Ricoeur, a ideia de tolerância é o nervo do crescimento cultural regime democrático. Não se trata apenas de uma ideia, mas de um crescimento cultural na vivência da comunidade política e no exercício do poder. É um dos pontos de aferição da qualidade liberal de uma comunidade política. Como se passaram as coisas, neste capítulo, em Portugal, antes da Revolução de 1820 e a que melhoramento a revolução deu origem?

Antes de analisarmos a questão da tolerância em contexto moderno, vamos referir um facto da tradição medieval que nos ajuda a situar a questão. Um homem como D. António Ferreira Gomes (1906-1989), antigo bispo do Porto, analisou muito sabiamente a tradição portuguesa antiga e observa como aí se verificam diversos elementos que mostram a convivência pacífica das religiões e dos diversos povos. Esse dado está patente no fundo priscilianista da cultura ibérica e no movimento espiritual que se desenvolveu à volta dos caminhos de peregrinação a Santiago de Compostela. O mesmo autor nota como são visíveis formas de convivência pacífica e tolerante como são as fraternidades galegas (Irmandinhos), castelhanas (Comuneros) e valencianos (Germanias). Esses movimentos conheceram formas de repressão e de intolerância devido à reforma de Cluny, a chamada Reforma Gregoriana, e, mais tarde, a emergência do absolutismo dos Reis Católicos e de D. João II, o Príncipe Perfeito, em Espanha e em Portugal (Gomes, 1974, 19-25). Esta centralização está na origem da Inquisição e de todos os efeitos nefastos de intolerância religiosa que se verificaram na Península Ibérica. Não foi, por conseguinte, a cultura comunitária nem o cristianismo que levaram à decadência da tolerância. Foi precisamente o crescimento das ideias modernas voluntaristas e centralizadoras.

O movimento liberal moderno de tolerância e democracia não seria, pois, o primeiro momento da história em que houve tolerância e convivência pacífica das culturas e das religiões. Mas a modernidade tem elementos novos. Mas não deixa de representar um regresso, em contexto novo, deste antigo manancial de convivência que tinha ficado submerso pelas condições totalitárias da primeira modernidade.



A modernidade política europeia começou a delinear-se após a ruptura da unidade religiosa da Europa, com o advento do protestantismo. Neste novo contexto, teve de pensar a convivência cívica e política de outro modo. É aqui que se funda o princípio da laicidade, quer dizer a convivência pacífica, no contexto do pluralismo confessional e religioso. É sabido como essa evolução teve diversos episódios de guerra que se concluíram com Paz de Vestefália. Em Portugal, não tivemos guerra, mas tivemos expulsão dos judeus e perseguição das ideias protestantes, por longo tempo.

Do ponto de vista da evolução da tolerância, Portugal teve um percurso atribulado que nem a Revolução de 1820 resolveu satisfatoriamente, embora tenha dado passos nesse sentido.

Segundo P. Ricoeur (1913-2005), um filósofo calvinista que dedicou um grande interesse a este assunto, a superação da intolerância e a construção da tolerância têm de ser pensadas na base da evolução da instituição política, na direcção daquilo que se chama o Estado de direito. Esta forma de ordenação da comunidade política assenta no princípio da laicidade. Ora este princípio implica que o Estado se funda na justiça, ou seja, na distinção entre instituição política e sociedade civil. Compete ao Estado garantir as condições de liberdade e acção pacífica dos indivíduos, das famílias, dos grupos sociais. Ponto nevrálgico deste funcionamento é a incompetência da instituição estatal em matéria de “verdade”. Não que a verdade deixe de ser algo importante, mas esta torna-se assunto da sociedade civil, com as suas confissões religiosas e antropológicas (Ricoeur, 1991, 294-311).

Num texto inédito, publicado recentemente, o autor tenta clarificar a evolução de uma cultura de tolerância, com intenção mais pragmática e histórica. Ele encontra uma primeira versão da tolerância, expressa do seguinte modo: “Suportar de má vontade o que se desaprova, por não ter poder para impedi-lo”. Esse foi o modo como se resolveu a questão da tolerância na Europa, a seguir à Paz de Vestefália. Em Portugal, não tivemos este primeiro modo de tolerância, pois não houve guerras de religião. O sofrimento de Damião de Góis, do Padre António Vieira, a abraços com o processo inquisitorial, é um testemunho deste tempo sem virtude política de tolerância.

A segunda etapa do crescimento da tolerância é o nível expresso com a seguinte fórmula: “Desaprovo a tua maneira de viver, mas esforço-me por compreendê-la sem poder aderir a ela”. Este é o modelo de Erasmo de Roterdão, de Leibniz. É o primeiro momento de um ecumenismo europeu, que se descobre englobar a herança greco-latina, judaico-cristã, incluir o desenvolvimento da ciência. Em Portugal é o tempo da proposta de Verney, dos pensadores exilados de tradição judaica.

A terceira etapa é feita do princípio: “Desaprovo a tua maneira de viver, mas respeito a tua liberdade de viver como preferes, porque reconheço o direito



de manifestar publicamente essa liberdade”. Este é o modo de pensar dos iluministas. Desaprovam-se mutuamente, os laicistas acusam os crentes de superstição (julgando necessário “esmagar o infame”); os religiosos continuam fiéis à sua verdade que julgam transcendente e permanecem dentro da instituição e tradição eclesiástica. Aparece aqui a liberdade de apostasia, reconhecem-se as liberdades de opinião, de expressão, de imprensa, de manifestação. É o tempo da afirmação da liberdade positiva, como participação na constituição do poder político. Em Portugal, esta foi a etapa da Revolução de 1820. O liberalismo e o republicanismo levaram por diante este objectivo de convivência tolerante, no meio de muitas intolerâncias e muitas fracturas. O modo seguinte, para o autor, seria o passar do direito ao erro à pressuposição de uma parte de verdade partilhada por todas as correntes em confronto.

Para Ricoeur, o tempo que vivemos hoje conhece um deslizamento do direito a diferença, até cair na indiferença. Neste contexto, apenas temos o direito à indignação, mas não sabemos qual é o inverso do intolerável (a paixão reactiva, de Nietzsche). A ética política é feita apenas de uma garantia de não-lesar, tendo em vista a periculosidade da técnica. Não é coberta por uma convicção sobre a bondade, mas por um seguro da redução dos danos e da cobertura dos riscos. Voltamos a Hobbes: a ética política funda-se no medo de ser morto, no contexto do estado de natureza.

CONCLUSÃO

Podemos concluir, resumindo em algumas afirmações o sentido ético-político da evolução da sociedade portuguesa, tendo como horizonte o momento que foi a Revolução do Porto, em 1820.

A cultura portuguesa moderna viveu condições únicas que prepararam o liberalismo, para lá dos factores que são geralmente apontados: a secularização, o racionalismo, o progresso. Entre esses factores tipicamente luso-brasileiros indicamos o desenvolvimento de uma ética racional aristotélica, de um direito natural realista (e não voluntarista), a ideia da precedência da comunidade humana em relação ao Estado.

O liberalismo em Portugal poderia ter sido de maior qualidade, no que toca à convivência tolerante e democrática, se tivesse havido um pensamento mais atento às energias autóctones da tradição peninsular. Aqui houve uma longa convivência das religiões do livro (cristianismo, judaísmo, islão) que poderia ter sido fecunda para pensar a modernidade democrática se tivéssemos evitado a suspeita em relação ao espiritual que nos veio de ideias que não eram nossas. Este caudal freático manteve-se vivo, mas sem protagonismo, no pensamento português de Amorim Viana, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra e outros.



A qualidade da democracia portuguesa tem muito a ganhar se se mantiver fiel à escuta da sua tradição quase invisível de atenção à transcendência que está patente nas suas melhores formas melhores de pensamento filosófico e teológico.

BIBLIOGRAFIA

- Braz Teixeira, A. (2009), *A experiência reflexiva. Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Sintra, Zéfiro (Coleção Nova Águia).
- Esteves Pereira, J. (2015), *Última lição*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida.
- Esteves Pereira, J. (2018), “António Braz Teixeira e o pensamento português do séc. XVIII”, in *A Obra e o Pensamento de António Braz Teixeira*, Porto, FLUP.
- Gomes, D. António Ferreira (1974), *Ecumenismo e os direitos humanos na tradição portuguesa antiga*, Porto, Telos.
- Machado, L. G. (1953), *O “Tratado de direito natural” de Tomás António Gonzaga*, Rio de Janeiro.
- Milbank, J. (2004), *Teología e teoria social. Mas allá de la razón secular*, Barcelona, Herder.
- Moreira, J. M. (2008), “O pensamento liberal em Portugal”, in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 25, pp. 177-197.
- Nunes, F. J. S. (2016), *Política brasílica*, Prefácio de António Braz Teixeira, Transcrição de Joaquim Domingues, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono/ DG Edições.
- Ricoeur, P. (2021), *Per una nuova fondazione dell’idea di tolleranza*, in *Vita e Pensiero* 4, 13-19.
- Ricoeur, P. (1991), *Tolérance, intolérance, intolérable*, in ID., *Lectures I, Autour du politique*, Paris, Seuil.
- Santos, C. dos (2004), “Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina”, in *Estudos em honra de Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, FLUP, pp. 949-956.



FILOSOFIA E POLÍTICA NAS *VIAGENS* DE ALMEIDA GARRETT, UM LIBERAL DE 1820

JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

As *Viagens na minha terra* começaram a ser publicadas em capítulos na *Revista Universal Lisbonense* entre 1843 e após uma breve interrupção a publicação é retomada desde o início na mesma revista em 1845 e são no ano seguinte publicadas em dois tomos, com nova revisão do autor¹. As *Viagens na minha terra* de Almeida Garrett são uma obra literária total, relato de viagem, novela sentimental de intriga familiar e amores desencontrados, crónica social e de costumes, doutrinação histórico-política, proposta de reconfiguração ideológica do sentido da pátria, defesa do património natural, monumental e literário, digressão pelas virtualidades da poesia, elogio da língua, ao mesmo tempo que revisita a revolução liberal e a contrarrevolução e as ideias que as sustentaram ou delas surgiram. Escritas por um entusiasta intérprete e acérrimo defensor dos acontecimentos do Porto em 1820, também seu nostálgico poeta, nas *Viagens na minha terra* abundam as referências filosóficas sobre o homem e a sociedade e as reflexões políticas sobre o choque entre liberais e absolutistas que marcam o tempo em que a obra foi escrita. Esses são os temas centrais do romance.

A memória da revolução de 1820 é aqui discutida na sua intersecção com os afloramentos de ideias filosóficas e políticas nas *Viagens na minha terra*. Nas três partes do estudo, analisam-se (1) as diferentes evocações da filosofia pelo narrador e pelo autor, (2) a discussão da relação entre política e sociedade, (3) o

¹ *Viagens na minha terra* por J. B. de Almeida Garrett, Typografia Gazeta dos Tribunais, Lisboa 1846, 2 volumes. Ao longo deste trabalho utilizo e cito a edição Garrett, Almeida, *Viagens na minha terra*, com pref. e notas de José Pereira Tavares, (Clássicos Sá da Costa) Sá da Costa, Lisboa 1954. Sobre as primeiras edições das *Viagens*, em revista e em livro, ver cap. 3 da introdução dessa edição, pp. XXI-XXVIII, onde se transcrevem as interessantes notas explicativas que constam da edição na revista, que habitualmente não são retomadas nas edições em livro. As primeiras edições das obras de Almeida Garrett e alguns inéditos estão disponíveis na página da Biblioteca Nacional de Portugal “Biblioteca Digital Almeida Garrett”: <https://purl.pt/96/1/obras/index.html>. A edição fac-similada da *Revista Universal Lisbonense* está disponível na Hemeroteca Municipal de Lisboa: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/RUL/RUL.htm>. Outras obras são citadas a partir da edição original e de Garrett, Almeida, *Obras*, 2 volumes, Lello & irmão, Porto 1966. Em todas as citações usa-se a ortografia das edições utilizadas.



conflito entre sociedade e natureza humana, sobretudo na construção romanesca do percurso de vida de um dos personagens. Com amargura pela história nacional recente e ironia sobre as inversões que proporcionou entre os seus piores protagonistas, do frade para o barão, subsistem ainda as melhores esperanças sobre o estado e futuro da nação, apesar da muito roussoniana descrença na sociedade como instituição humana, corruptora da bondade originária e natural do humano.

QUE FILOSOFIA?

As *Viagens na minha terra* descrevem uma única viagem, de Lisboa a Santarém e regresso, pretexto para o narrador recordar e ajuizar sobre as últimas décadas da história política de Portugal, questionar as motivações emocionais e materiais da ação humana, interrogar-se sobre as relações entre língua, literatura, história, política e sociedade, para além de um muito mais vasto leque de temas que os estudiosos bem têm realçado². As consequências e ilusões perdidas após a prometedora revolução liberal de 1820 alentavam apreciações diretas ou alusivas sobre múltiplos eventos sociais, políticos e militares, em particular a guerra civil entre liberais e miguelistas. No plano literário e narrativo essa é uma obra inovadora a muitos títulos, pela combinação de géneros, pelo alinhamento estético com as inovações literárias do romantismo, pela linguagem e recursos expressivos, pelos múltiplos cenários e planos temporais da narração, pelo tom ideológico e político da crítica religiosa, social e de costumes.

Em meados da década de 40 os meses finais de 1820 são já uma data muito distante, aflorada com nostalgia e não pouca decepção quando considerados os eventos sucessivos. Garrett traz para o romance a sua múltipla experiência posterior a 1820, que o levava a desempenhar cargos de importância, mas também aos exílios protectores, em Inglaterra após a Vila-Francada de 1823, em França após a Abrilada de 1824, de novo em Inglaterra após a prisão em 1828, e várias missões diplomáticas ao longo dos anos em países europeus, sempre interrompidas por mudanças de governo em Lisboa³. Estas viagens permitem o contacto com a

² Vejam-se os estudos da secção dedicada a *Viagens na minha terra* no vol. I de Monteiro, Ofélia Paiva e Maria Helena Santana (org.), *Almeida Garrett: um romântico, um moderno. Actas do Congresso Internacional comemorativo do bicentenário do nascimento do escritor*, 2 volumes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2003 e, para os temas que aqui interessam, os estudos incluídos na secção “O escritor-cidadão: contexto doutrina acção” no volume II; para uma síntese sobre a obra no quadro do romantismo, cf. Monteiro, Ofélia Paiva, «Garrett, (João Baptista da Silva Leitão) Almeida», em Buescu, Helena Carvalhão (coord.), *Dicionário do romantismo literário português*, Ed. Caminho, Lisboa 1997, pp. 203-210.

³ Para uma apresentação biográfica geral e atualizada: Soares, Clara Moura — Maria João Neto, *No Panteão Nacional: Almeida Garrett, 1799-1854: O homem e a obra. The Man and the Work*, trad. Michael Machado, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2016.



cultura e a literatura de vários países, e também a obra de filósofos influentes, como Jeremy Bentham (1748-1832), fundador do utilitarismo moderno, que menciona com admiração e acentuada ironia: «Tinha estado às voltas com o meu Bentham, que é um grande homem por fim de contas o tal quaker, e são grandes livros os que ele escreveu: cansou-me a cabeça, peguei no Camões e fui para a janela» (cap. 26, pp. 186-187). O fastio com os grandes livros do reformador inglês vem do desencanto com as esperanças que tinha depositado na razão, e que leva o narrador a um progressivo ceticismo sobre a ação humana, quer no uso da linguagem, quer na moral. Naquele caso valeu-me a poesia do grande épico. Passando com facilidade da apreciação sobre o menor cuidado no uso da linguagem para a avaliação geral da qualidade moral da nação⁴, da falsidade social e do absurdo da vida, diz:

«Detesto a filosofia, detesto a razão; e sinceramente creio que num mundo tão desconchavado como este, numa sociedade tão falsa, numa vida tão absurda como a que nos fazem as leis, os costumes, as instituições, as conveniências dela, afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão que não há nas coisas, é a maior e mais perniciosa de todas as incoerências. Não falemos mais nisto, que faz mal, e acabemos aqui este capítulo» (cap. 38, final, p. 261).

Há nas *Viagens* um jogo literário, entre o fascínio e o tédio, com a filosofia. O narrador, como que para desfazer dúvidas que surgissem aos leitores, por várias vezes afiança que não é filósofo: «Eu não sou filósofo. (...) Mas não sou filósofo, eu» (cap. 8, p. 65, pelo meio citando Hobbes sobre a guerra), e insiste em recordar isso mesmo um pouco mais à frente: «eu filósofo seguramente não sou, já o disse» (cap. 11, p. 81). É o exato contrário do que se afirma no prefácio da obra e mesmo nas notas que antecedem alguns capítulos aquando da publicação na *Revista Universal Lisboense*, textos esses que têm sido considerados da pena do próprio autor⁵.

No prefácio geral⁶ o autor é apresentado como polímata e homem de muitos fazeres: «Orador e poeta, historiador e filósofo, crítico e artista, jurisconsulto e administrador, erudito e homem de Estado, religioso cultor da sua língua e

⁴ Para uma discussão da relação entre a identidade nacional e a linguagem nas *Viagens*, ver Mendes, Victor J., *Crise na representação: tópicos de leitura das Viagens na minha terra*, Universidade de Lisboa, Lisboa 1998 (Dissertação de Doutoramento em Teoria da Literatura apresentada à Universidade de Lisboa), pp. 167-195.

⁵ Cf. Garrett, *Viagens na minha terra*, pref. J. P. Tavares, ed. cit., p. XXXVI.

⁶ O que viria a ser o Prólogo apareceu na *Revista Universal Lisbonense*, tomo V, nº 21, de 11 de Dezembro de 1845, pp. 299-300, antecedendo o anúncio da próxima publicação de *Viagens na minha terra* em 2 volumes em «Bella edição correcta e nítida, revista, augmentada e ilustrada pelo auctor».



falando corretamente as estranhas» (Prólogo, p. 2). O lugar da filosofia nas leituras do autor é também realçado no desfiar de nomes que confirma a classificação acabada de propor:

«o autor das *Viagens na Minha Terra* é igualmente familiar com Homero e com Dante, com Platão e com Rousseau, com Tucídides e com Thiers, com Guizot e com Xenofonte, com Horácio e com Lamartine, com Maquiavel e com Chateaubriand, com Shakespeare e Eurípedes, com Camões e Calderón, com Goethe e Virgílio, Schiller e Sá de Miranda, Sterne e Cervantes, Fénelon e Vieira, Rabelais e Gil Vicente, Addison e Bayle, Kant e Voltaire, Herder e Smith, Bentham e Cormenin, com os Enciclopedistas e com os Santos Padres, com a Bíblia e com as tradições sânscritas, com tudo que a arte enfim e a ciência moderna têm produzido» (Prólogo, pp. 2-3).

De Homero aos contemporâneos, entre poetas e enciclopedistas, sobressaem filósofos influentes pela reflexão sobre a sociedade dos homens nas suas diferentes dimensões, política, económica, ética e de costumes, que interessam também à narração ficcional, onde muitos destes reaparecem em variadas situações, e ainda alguns outros como Condillac, Hobbes, Abelardo e Heloísa. Estas leituras de clássicos e contemporâneos ressoam nas posições, ora hesitantes e irónicas, ora contundentes e aceradas, sobre política, a guerra, a sociedade, a economia, os governantes, a amizade e o amor, a natureza e a linguagem, temas que a viagem e as deambulações entre ruínas, monumentos e os arredores de Santarém (a que chama «os nossos estudos arqueológicos», cap. 39, p. 264) vão suscitando⁷. A novidade do estilo da obra, que a *Revista Lisbonense* constantemente realça, suscita nesses curtos textos outra referência à filosofia do autor. Na nota que antecedia o reinício da publicação da obra em 1845, elogia-se a amenidade do estilo de *Viagens*, que harmoniza os de Swift, Sterne e Xavier de Maistre, para sublinhar que nesta obra também «resplandece a philosophia, erudição e amor das coisas pátrias», para terminar a realçar «o tacto philosophico das obras do Sr. A. G.»⁸.

Nestas passagens as referências à filosofia são um ornamento literário, um sinalizador para captar a atenção dos leitores da *Revista Universal Lisbonense*, que por então tinha como subtítulo «Jornal dos interesses phisicos, intellectuaes, e moraes». A menção favorável da filosofia vai a par de uma patente desconfiança da racionalização que a caracteriza, o muito pensar é também responsável pelo

⁷ Sobre a relação entre as ruínas e a discussão da questão da nacionalidade, cf. Mendes, Victor J., *Crise na representação*, cit., pp. 118-158.

⁸ *Revista Universal Lisbonense*, tomo VI, nº 1, de 28 de junho de 1845, p. 6; citado em Garrett, *Viagens na minha terra*, pref. J.P. Tavares, ed. cit., pp. XXIV-XXV.



muito penar da vida humana, quando a razão entregue a si mesma se afasta do estado de natureza com as más criações do estado social. Frei Dinis, franciscano de profissão tardia, pregador eloquente das tradições e da causa absolutista, é um autêntico anti-Kant quando discute com o jovem Carlos regressado da passagem por Lisboa e Coimbra, de onde vem outro inteiramente diferente do rapaz que saíra daquele vale ameno. A sociedade dera-lhe ideias e agora queria emigrar para Inglaterra, daí que o frade (no desenlace da novela dentro da novela saberemos que é seu pai) seja veemente:

«Carlos, proíbo-te de pensar nesses desvarios.

— Proíbo-me ... a mim ... de pensar! ... Ora, senhor ...

— Proíbo de pensar, sim. Lê no teu Horácio, se estás cansado das pandectas. Vai para a eira com o teu Virgílio... ou passeia, caça, monta a cavalo, faz o que quiseres, mas não penses. Cá estou eu para pensar por ti» (cap. XVI, p. 120).

Kant, que identificara o lema das luzes com o *Sapere aude!*, ousa saber, ousa pensar⁹, é aqui eliminado. Kant, que também comparece naquele desfiar de nomes do prefácio, teria seguramente a concordância de Garrett na defesa da liberdade enquanto uso público da sua própria razão¹⁰. Contudo, como o mesmo Kant explica, os tempos não são ainda os desse exercício livre da sua própria razão, pelo contrário, os frei Dinis estão ainda por todo o lado¹¹. Perante a imoralidade que o frade vê como marca do século, só resta aniquilar o pensamento, evitando assim as más influências sociais («em que más companhias andaste tu, que maus livros leste, tu que eras um rapaz?», cap. XVI, p. 120). Essa recusa do pensar que o frade quer impor é uma recusa da perversão trazida pela sociedade a um jovem que apenas fora tocado por essas ideias porque as recebera nas cidades por onde andara. Carlos insistirá em pensar, levará a sua avante, mas o desenlace da história

⁹ Kant, Immanuel, «Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?” (1784)», em I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Morão, Ed. 70, Lisboa 1988: «*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo» (p. 11).

¹⁰ «para esta ilustração, nada mais se exige do que a *liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um *uso público* da sua razão em todos os elementos», Kant, «Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”», cit., p. 13 (continua na cit. seguinte).

¹¹ «Agora, porém, de todos os lados ouço gritar: não raciocines! Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade», Kant, «Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”», cit., p. 13.



mostrará que havia um fundo de razão no temor do frade. Carlos não estava preparado para este exercício da liberdade de pensar, demasiado fraco para lhe resistir claudicar sob o peso da decadência social, arrastado sem resistir para a maior hipocrisia e oportunismo. A ele, como veremos, a razão não o emancipou. Garrett partilha com Rousseau, um dos citados acima, a crítica dos saberes e dos programas educativos, que precisam de ser reformados para evitar a perversão social da bondade natural dos homens por uma educação mal decidida.

Em *Da educação*, obra que contém o programa educativo da nova política, publicado no exílio em Londres em 1829, Garrett apresenta as reflexões sobre este mais ingénito e natural cuidado dos homens, a educação da prole, reconhecendo o «deleite moral» pelas observações que tem feito no seu estudo¹². Nesse programa educativo defende que «nenhuma educação póde ser boa se não for eminentemente nacional. Nem mesmo o proprio “cidadão de Genebra” era capaz de educar bem um cidadão estrangeiro» (p. X; *Obras*, I, p. 677), por isso escreve esta obra para portugueses. E abdica de uma revisão geral das muitas teorias disponíveis:

«Eu não pretendo examinar, um por um, os systemas e os tractados de Aristoteles e Helvecio, de Loke e Condillac, de Genlis e de tantos outros emfim antigos e modernos que da matéria tractaram, — porque não vou escrever uma obra de controvérsia, nem batalhar uma guerra de teorias philosophicas, de pouca glória para quem as briga, de nenhum proveito para quem as lê e de prejuízo certo para quem nelas quer aprender» (pp. 5-6; *Obras*, I, p. 687).

Também aqui o desfiar de nomes inclui com evidente destaque a disciplina filosófica. E para quê? Para declarar que não é o debate de teorias filosóficas que interessa, chama-lhe até «guerra de teorias filosóficas» para as desvalorizar em todas os planos, porque nada trazem a quem as combate, nada aproveitam a quem as lê, prejudicam quem com boa-fé quisesse com elas aprender. A filosofia que interessa a Garrett é outra, um conhecimento de que se possa apropriar e dar corpo ao seu programa, neste caso para a educação. Em *Da educação*, apesar da afirmação de alguma divergência pontual, é em Rousseau, “o cidadão de Genebra”, que colhe as mais importantes ideias sobre a natureza humana e o

¹² Garrett, Almeida, *Da educação. Livro primeiro: educação doméstica ou parental*, em casa de Sustenance e Stretch, Londres 1829 (Garrett, *Obras*, cit., vol. I, pp. 669-791); estudo desta obra e do ideário educacional e reformista de Garrett na esteira do pensamento de Jean-Jacques Rousseau em Machado, Fernando Augusto, *Almeida Garrett e a introdução do pensamento educacional de Rousseau em Portugal*, Asa, Porto 1993, onde o *De educação* é analisado a pp. 159-180.



papel e formas da educação na sociedade¹³. Note-se que Jean-Jacques Rousseau, o filósofo de Genebra, não é nomeado mas tem uma consistente influência nas *Viagens na minha terra*¹⁴.

O narrador das *Viagens* confessa-se jacobino desde criança e que, guiado pelo «mero instinto das ideias liberais», tem sido «perseguido por elas toda a vida» (cap. IX, pp. 71-72). É a defesa de ideias vivas, essas ideias liberais, com as quais simpatizava sem saber porquê, que lhe interessa. Não valem pela teoria, mas como posição de vida e guia face à sociedade. Por isso diz de si mesmo «eu filósofo seguramente não sou, já o disse; de poeta tenho o meu pouco, padeci, a falar a verdade» (cap. 11, p. 81) e desse padecimento quer defender-se como quem tem a justiça e a razão pelo seu lado (idem). É sempre sob esta perspetiva estética, da arte e da poesia, que também permitem dizer da verdade, que se acolhe para proteger-se de censuras e ataques. Refugia-se na reclamação da sanidade da liberdade do poeta, em contraste com a louca rigidez dos filósofos que martela com humor depois de defender em seu benefício que a lógica é muito mais sonho e ideal do que o mais fantástico sonho e isso porque «os filósofos são muito mais loucos do que os poetas; e demais a mais, tontos: o que estoutros [os poetas] não são» (cap. 39, p. 263). *Filosofia* devemos, pois, entendê-la não num sentido propriamente técnico e disciplinar, mas como um modo culto e ilustrado de se orientar na vida, de entender e descrever o seu tempo, guiado pelo instinto da liberdade. Uma *filosofia moral* sem teoria, que vai e vem entre a literatura e a vida.

É por essas ideias que desde a juventude e bem próximo de 1820 já está envolvido em polémicas e casos judiciais que o evidenciam como acérrimo defensor da liberdade de imprensa e opositor das posições absolutistas. Vejam-se a acusação judicial contra o *Retrato de Vénus*, de 1821, em que Garrett acabaria por ser ilibado da acusação de materialismo, abuso de liberdade de imprensa, ateísmo¹⁵, ou as invectivas antiliberais do padre José Agostinho de Macedo, a que também se alude com ironia nas *Viagens na minha terra* a propósito da diatribe anti camoniana (cap. 6, pp. 43-44).

¹³ Cf. Machado, Fernando Augusto, *Almeida Garrett e a introdução do pensamento educacional de Rousseau em Portugal*, cit.; Idem, *Rousseau em Portugal: da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*, Campo das Letras, Porto 2000.

¹⁴ Bishop-Sanchez, Kathryn, *Utopias desmascaradas. O mito do bom selvagem e a procura do homem natural na obra de Almeida Garrett*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2008, pp. 195-238.

¹⁵ Garrett, J. B. da Silva Leitão d'Almeida, *O retrato de Vénus. Poema*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1821 (Garrett, *Obras*, cit., vol. II, pp. 627-676); cf. o poema *A liberdade imprensa* de 1821, em *Lírica de João Mínimo*, II.11 (Garrett, *Obras*, cit., vol. I, pp. 1588-1589). Sobre a obra e as suas posições estéticas e poéticas, cf. Monteiro, Ofélia Milheiro Caldas Paiva, *A formação de Almeida Garrett. Experiência e criação*, 2 vol., Centro de Estudos Românicos, Coimbra 1971, vol. I, 305-350.



Essa adesão instintiva, como lhe chama, às posições liberais, guia quer a sua confirmação nos clássicos, nos filósofos, nos enciclopedistas, quer a sua expressão na poesia, na narrativa, na correspondência, na crónica culta, no jornalismo, na ação política, mesmo na sua vida social. Naquele mesmo texto-prólogo a *Viagens na minha terra*¹⁶ o desfiar de nomes é completado por um retrato que sublinha no autor uma pureza natural anterior à própria filosofia. Nesse prólogo, provavelmente do próprio autor de *Viagens*, a obra

«mostra os seus imensos poderes intelectuais, a sua erudição vastíssima, a sua flexibilidade de estilo espantosa, uma filosofia transcendente, e por fim de tudo, o natural indulgente e bom de um coração reto, puro, amigo da justiça, adorador da verdade, e inimigo declarado de todo o sofisma» (Prol., p. 3).

Filosofia transcendente, bondade natural, pureza de coração e suas aspirações morais à justiça e à verdade, são concomitantes. São a própria demonstração de que o autor não é cético, «a acusação mais absurda e que só denuncia, em quem a faz, ou grande ignorância ou grande má fé» (idem, pp. 3-4). É contra esses acusadores, invejosos, caluniadores, hipócritas e outros sofistas que usa com tento e moderação de ironia e sarcasmo. Põe assim em movimento uma escrita e uma filosofia como conduta moral, que não é contra pessoas, mas contra o desvario da desordem, a hipocrisia e o oportunismo, como até aqui já fizera, celebrando «os caracteres de crenças tão fortes como as de Catão, de Camões, de Frei Luís de Souza». A esses personagens das obras homónimas acrescenta agora as de personagens destas *Viagens*, frei Dinis, Francisca, Joanhina, *caracteres de crenças fortes* entre os quais, como convém sublinhar, não inclui Carlos. *Crenças fortes* poderia ser o nome a dar a esta filosofia que ganha corpo na narração de *Viagens na minha terra*, com tantas contradições morais como as bifurcações da vida dos personagens da novela dentro da obra.

POLÍTICA E SOCIEDADE

A decepção irónica com a filosofia dos filósofos e com tantas outras questões sérias que ocupam as reflexões do narrador, é acentuada pela manipuladora sintonia com o “leitor” ou “leitoras”, recorrente ao longo da obra, sempre tratados como “benévolo” ou “paciente” ou “amável” ou “amigo” ou “cândido e sincero” ou “indulgente” ou “curioso” ou “caro” ou “perspicaz”, leitor que pode ser contemporâneo ou posterior e a quem se dirige, sempre a piscar o olho, mas sempre

¹⁶ Ver acima, nota 7.



a aconselhá-lo e a guiá-lo como a um cego que se leva para onde se quer, fazendo desse leitor imaginário o espelho onde o narrador se olha para confirmar as suas convicções¹⁷. É esta também a função, de diálogo moral e orientação antecipatória, dos resumos de capítulo que o autor inseriu no início de cada um quando retomou a publicação integral na *Revista Universal Lisbonense* e depois manteve na edição em livro¹⁸. Esta simulada interação e cumplicidade com os leitores serve também para trazer para a atualidade da narração e da leitura factos da história recente do país e juízos ácidos e decepcionados sobre as revoluções das últimas duas décadas, que nunca cumpriram as suas melhores esperanças, pouco mais suscitando que a mudança de atores políticos, sociais e religiosos, face à qual autor e narrador exprimem um entranhado sarcasmo, ironia e desagrado. A mudança para atores sempre mais medíocres, oportunistas e incapazes é o sintoma dos descaminhos da política que não faz jus à dignidade da nação e do seu passado, ou à inteireza do seu povo, uma entidade anónima e imprecisa cuja natureza política é preciso compreender melhor. A literatura tem muitos recursos para desconstruir as melhores convicções sobre as malfetorias da sociedade dos homens. É o seu segredo moral e doutrinário, uma quase filosofia.

É por aí que se alinham os elos entre *Viagens na minha terra* e a revolução liberal de 1820¹⁹. Vinte e cinco anos depois daquele dia 24 de agosto o narrador que fala por Garrett defende que «O Progresso e a Liberdade perdeu, não ganhou» (cap. 13, p. 99). A obra vai desfiando decepções com a Igreja e os frades, com a aristocracia e os barões, com a Universidade e a sociedade em geral²⁰. Salva-se a parte que tudo suporta e sustenta:

«E senão digam-me: onde estão as universidades, e o que faz essa que há senão dar o seu grauzito de bacharel em leis e em medicina? O que escreve ela, o que

¹⁷ Sobre leitor e leitora nas *Viagens*, ver Mendes, Victor J., *Crise na representação*, cit., pp. 42-63

¹⁸ Nascimento, Maria Teresa, «Os sumários em *Viagens na minha terra*, um jogo entre a contenção e a extensão», em Monteiro, Ofélia Paiva e Maria Helena Santana (org.), *Almeida Garrett: um romântico, um moderno. Actas do Congresso Internacional comemorativo do bicentário do nascimento do escritor*, 2 volumes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2003, vol. 1, pp. 235-241.

¹⁹ Sobre a importância da revolução de 1820 e esse período da vida de Almeida Garrett, cf. Monteiro, *A formação de Almeida Garrett*, cit.; Bishop-Sanchez, *Utopias desmascaradas*, cit., pp. 105-157.

²⁰ Sobre o envolvimento e as esperanças de Garrett na universidade de Coimbra após a revolução portuguesa de agosto de 1820, cf. o apelo à liberdade e à concórdia social em defesa do bem comum no «Protesto da Academia de Coimbra» e declarações sucessivas de dezembro de 1820 (Garrett, *Obras*, cit, vol. I, pp. 1067-72) e os poemas ao corpo académico de novembro e dezembro de 1820 incluídos na *Lírica de João Mínimo*, II.4 e II.7 da (Garrett, *Obras*, cit, vol. I, pp. 1568-70 e 1575-77), o contexto era já o da preparação dos atos eleitorais para as Cortes Constituintes, que se realizariam entre 10 e 29 de dezembro de 1820.



discute, que princípios tem, que doutrinas professa, quem sabe ou ouve dela
senão algum eco tímido e acanhado do que noutra parte se faz ou diz?

Onde estão as academias?

Que palavra poderosa retine nos púlpitos?

Onde está a força da tribuna?

Que poeta canta tão alto que o ouçam as pedras brutas e os robles duros
desta selva materialista a que os utilitários nos reduziram?

Se exceptuarmos o débil clamor da imprensa liberal já meio esganada da
polícia, não se ouve no vasto silêncio deste ermo senão a voz dos barões
gritando contos de réis.

(...)

A quem custa é a quem paga para todos esses balões de papel — a terra e a
indústria» (cap. 13, p. 100).

Face à gritaria dos barões, subsiste como último refúgio a imprensa liberal,
debilitada e ameaçada pela censura e a polícia. Salvam-se sobretudo as atividades
produtivas dos que trabalham a terra e na indústria e a todos sustentam.

Nas *Viagens* sucedem-se os exemplos de decadência de virtudes, de ganância
do baronato, de cega busca de bens materiais. O paroxismo de decadência é a pro-
fanação e destruição do ainda hoje imponente túmulo do rei D. Fernando²¹, a que
soldados cobiçosos «quebraram e estalaram os lavores finos dos cantos, os cairéis de-
licados das orlas», convencidos de que no interior estava algum tesouro (cf. cap. 42).
Esta «brutalidade da soldadesca», que nem pela «religião do sepulcro» foi contida,
suscita uma amarga página sobre Portugal, onde a clássica oposição filosófica entre
a matéria e o espírito tem uma tradução política no conflito moral entre a cobiça do
baronato e a sublime poesia do povo. A decadência já só poderá ser resgatada pela
reserva de pureza da dignidade do povo, «o povo povo». Essa profanação tumular,
acompanhada de destruição da arte e de testemunhos do passado, é um sintoma da
doença do materialismo que tomou Portugal a partir de cima:

«Em Portugal não há religião de nenhuma espécie. Até a sua falsa som-
bra, que é a hipocrisia, desapareceu. Ficou o materialismo estúpido, alvar,
ignorante, devasso e desfaçado, a fazer gala de sua hedionda nudez cínica
no meio das ruínas profanadas de tudo o que elevava o espírito...

Uma nação grande ainda poderá ir vivendo e esperar por melhor tempo,
apesar desta paralisia que lhe pasma a vida da alma na mais nobre parte de
seu corpo. Mas uma nação pequena, é impossível; há-de morrer.

Mais dez anos de barões e de regímen da matéria, e infalivelmente nos foge
deste corpo agonizante de Portugal o derradeiro suspiro do espírito.

Creio isto firmemente» (cap. 42, pp. 282-283, prossegue na cit. seguinte).

²¹ Estava então no convento de S. Francisco em Santarém, foi transferido no final do século
XIX para o convento do Carmo em Lisboa, agora Museu Arqueológico do Carmo.



Desaparecida a força de contenção que a religião parecia proporcionar, resta a aflição perante uma «nação grande» a ser traída por uma das suas partes, a quem caberiam outras responsabilidades, mas que acaba a fazer «uma nação pequena», que definha atraída já pelo abismo da morte. Não lhe restam mais do que dez anos, se assim continuar o desvario dos barões, que o narrador zurze sem parar. O desencanto é contra a que se esperava fosse a mais nobre parte na nação, mas está afinal dominada pelo ávido apetite material que corrói o espírito. Esta confissão desesperada pretende apontar para a reserva perene de espírito que evitará a morte «do corpo agonizante de Portugal». A última reserva moral e espiritual é o povo, com o qual nem o narrador ousa identificar-se, ele que também integra a parte da nação que vive na arrogância do engano:

«Mas ainda espero melhor todavia, porque o povo, o povo povo está são: os corruptos somos nós os que cuidamos saber e ignoramos tudo. Nós, que somos a prosa vil da Nação, nós não entendemos a poesia do povo; nós, que só compreendemos o tangível dos sentidos, nós somos estranhos às aspirações sublimes do senso íntimo que despreza as nossas teorias presunçosas, porque todas vêm de uma acanhada análise que procede curta e mesquinha dos dados materiais, insignificantes e imperfeitos; — enquanto ele, aquele senso íntimo do povo, vem da Razão divina, e procede da síntese transcendente, superior e inspirada pelas grandes e eternas verdades, que se não demonstram porque se sentem» (cap. 42, p. 283).

O diagnóstico é contundente, mas a prescrição é salvífica: a nação agonizante afinal pode ser salva por um espírito perene e forte que o povo transporta em si. O saber corrompe, só o povo é são! Aparece aqui um “nós” enigmático, massa de ignorantes cultos que não entende o povo, mas este povo garrettiano não é menos fantasmagórico, essencializado como «senso íntimo do povo». Nesta formulação encontramos ecos de antigas discussões e teorias sobre a natureza e origem do poder, ainda e sempre a Razão divina, mas agora deslocada e que já não transmite a força da autoridade diretamente nem ao pontífice, nem ao soberano, nem ao governo, nem mesmo já à lei, mas diretamente ao povo. Esse «senso íntimo do povo» é de natureza espiritual, opõe-se à degradante submissão materialística da cobiça e do poder. Mas, o que quer dizer o autor quando afirma que o *senso íntimo do povo* «procede da síntese transcendente, superior e inspirada pelas grandes e eternas verdades»? E como pode o *senso íntimo do povo* transformá-lo em agente político? O autor pode convencer o seu benévolo leitor com esta retórica forçada, mas admite o seu fracasso e ausência de argumentos ao atirar que estas verdades «se não demonstram porque se sentem». Mas, como e quem sente o espírito e a verdade? Que sentir é este? É provavelmente tão onírico como o final da viagem, em que o narrador, terminada a sua deambulação por Santarém, reencontra os amigos e, descansado,



dorme e sonha com os personagens da novela de amores antes narrada e com os barões que o atormentam, os tais que afundam a nação e sobre os quais chovem notas, dinheiro, aquela matéria que submete o espírito dos mais decadentes:

«Assim regressado e descansado, sonhei (...) com uma enorme constelação de barões que luzia num céu de papel, donde choviam, como farrapos de neve, numa noite polar, notas azuis, verdes, brancas, amarelas, de todas as cores e matizes possíveis. Eram milhões e milhões e milhões...» (cap. 49, p. 319).

Tudo fancaria e ilusões de que nada resta, como qualquer sonho que a realidade contraria como se fora uma fútil fantasia estragada pela pobreza circunstante, essa bem mais real e crua: «Acordei no outro dia e não vi nada... só uns pobres que pediam esmola à porta» (cap. 49, p. 319). É esse o estado na nação apesar do frenesim dos milhões dos barões. A denúncia do materialismo e dos barões fundamenta a diatribe ocasional com que termina as *Viagens na minha terra* e coloca Almeida Garrett do lado equivocado da história ao opor-se e ridicularizar a construção do caminho de ferro, onde até jura que não andará, aconselhando que o governo tenha juízo e faça estradas, mas de pedra, porque depois de feitas nelas «viajaremos com muito prazer e com muita utilidade e proveito na nossa boa terra» (cap. 49, p. 320, fim das *Viagens*). A nova tecnologia assusta.

Ao longo das *Viagens* só acontecimentos posteriores a 1830 têm interesse direto para a trama. De 1820 parece restar pouco mais do que a decepção com o rumo que os acontecimentos tomaram. Embora se reconheça toda a vida perseguido em razão das suas «ideias liberais» (cap. 9, p. 72), quando o narrador mostra a sua indignação pela substituição dos frades pelos barões proclama aquela frase já citada sobre a derrota do progresso e da liberdade (cap. 13, p. 99), mas em tom mais otimista, não estivesse então a falar dos *Lusíadas* como grande poema universal, também reconhece que é necessário acreditar em algo para se ser grande, e pela sua parte confessa-se crente «na beleza e realidade do sistema constitucional que felizmente nos rege» (cap. VI, p. 45). Nem tudo foi desperdício, portanto. O regime constitucional sustém-se, mas falta-lhe muito para realizar as suas promessas, apesar de não poucas tentativas e programas de reforma.

A SOCIEDADE CONTRA A NATUREZA

Garrett sempre esteve profundamente envolvido nos acontecimentos políticos do seu tempo, deputado da nação participou ativamente em processos legislativos, escreveu programas de ação para as múltiplas áreas da vida social, da economia à educação, expressando agora alguma decepção por as melhores esperanças políticas e económicas continuarem por realizar. Ecoam nas *Viagens* as propostas do opúsculo *Portugal na balança da Europa*, publicado anónimo em



Londres em 1830, apesar de ter sido começado a escrever em 1825 como «um memorando politico para conservar no papel o que à memoria ou reflexão acudia, e so para uso ou lembrança do auctor se ia escrevendo»²². Nesse opúsculo, destinado a expor «as causas e efeitos de nossos erros e desgraças», ergue-se contra aqueles que caluniosamente afirmam «que a nação portugueza não está preparada para a liberdade» (ed. citadas p. X; p. 800). Essa afirmação de um desfazamento entre uma certa elite política que despreza e não entende o povo, é ainda recorrente nas *Viagens na minha terra*.

Podemos ler as *Viagens na minha terra* como um ensaio estético-político²³, mas também o podemos entender como expressão da ação política do autor²⁴, comprometido com os ideais liberais²⁵. Nelas lateja ainda o já longínquo *O dia vintequatro d'Agosto*²⁶, opúsculo de 53 páginas publicado por Garrett em 1821 para «oferecer aos Pais da Pátria a defesa dela» (p. 3). E onde, com múltiplos argumentos, pretende «demonstrar a legitimidade, com que o conselho militar de 24 de Agosto [de 1820], convocando Senado, Povo, e Authoridades públicas desta Cidade, erigiu a Junta provisional do Governo supremo, para que representando a Nação, e a majestade della, convocasse as cortes, para a organização d'uma Constituição Política da Monarchia Portuguesa» (p. 11). Apesar do título, não é um relato dos acontecimentos de 24 de agosto de 1820, mas a defesa da legitimidade política e social do levantamento patriótico do Porto, é uma proposta política para a nação assente nas ideias de «liberdade e igualdade dos homens», fundamentando a autoridade política e legal na nação, que caracteriza como comunidade de homens que se acodem em auxílio mútuo (cap. 2), defendendo

²² *Portugal na balança da Europa: do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado*, S.W. Sustenance, Londres 1830, p. VIII (cf. Garrett, *Obras*, ed. cit., vol. I, pp. 793-942, aqui p. 799).

²³ Veja-se Diogo, Américo António Lindeza, *Política & polidez: estética em as "Viagens na Minha Terra"*, Angelus Novus, Braga 2000.

²⁴ Para além de todas as referências que coincidem com factos da vida de Garrett, não é um acaso que a obra resulte de uma viagem que realizou a Santarém em Julho de 1843 a pedido de Passos Manuel (Garrett, *Viagens na minha terra*, pref. J.P. Tavares, ed. cit., p. XXI), então deputado e agricultor no Ribatejo, aliás ele mesmo elogiado nas *Viagens* (cap. 28, p. 196), onde é mencionado como dono e morador na alcaçova de Santarém.

²⁵ Sobre os ideais liberais em Portugal, cf. Mesquita, António Pedro, «Os liberalismos», em Calafate, Pedro (org.), *História do pensamento filosófico português*, vol. IV *O século XIX*, tomo 2, Ed. Caminho, Lisboa 2004, pp. 119-254, assim como os ideais dos seus adversários em Idem, «A contra revolução», *ibidem*, pp. 255-333.

²⁶ *O dia vintequatro d'Agosto* pelo cidadão J.B.S.L.A. Garett [sic], Anno I, Na tipografia Rollandiana, Lisboa 1821 Com licença da Comissão de Censura (cf. Garrett, *Obras*, ed. cit., vol. I, pp. 1043-1066).



assim a limitação e subordinação constitucional dos poderes régios (cap. 3-4) e, sobretudo, o uso dos recursos em prol da nação e não de alguma das suas partes (cap. 5). Identificadas as causas da decadência da nação na inobservância da tradição legal e constitucional (capp. 7-10), conclui como um demonstrador lógico que usa o jargão técnico dos filósofos para dizer que «estes argumentos são a priori ou teoricamente deduzidos: um só a posteriori, colhido de factos, e experiência basta por todos eles» (p. 50). O argumento de experiência é a história recente dos reinos de Espanha e de Nápoles, e a conclusão é que o governo de Portugal até ao dia 24 de agosto de 1820 tinha natureza despótica e, por “consequência necessária” (título do cap. 12 e último), foi legitimamente que a junta provisória do governo usou da força armada para «começar o grito da Liberdade». E que não era o clero, nem a aristocracia, nem o povo, mas sim o Senado da Câmara quem detinha a legitimidade para instalar o novo poder. Portanto, a autoridade, segundo Garrett provinha da «*força armada*, que justamente, e com toda a legitimidade fez e protegeu a feliz revolução do dia Vinte quatro» (p. 53).

Nas *Viagens na minha terra* já não se trata de reivindicar a legitimidade do levantamento de 1820 e dos ideais revolucionários²⁷, ou de celebrar «o dia agosto e grande / Que a Lísia trouxe liberdade e glória»²⁸. Relendo o opúsculo de 1821 em defesa da revolução liberal do Porto em 1820, fica claro que em *Viagens na minha terra* ainda predominam as ideias que com diferentes modulações e sob pressão dos acontecimentos foram sendo reelaboradas por Garrett, a quem é apontada sempre a incoerência de ser sido tão mordaz com o baronato e a aristocracia por decreto e ele próprio ter também aceitado ser nobilitado com o título de visconde, atribuído por decreto do Rei D. Pedro V de Portugal, datado de 25 de junho de 1851. Como é que Garrett em 1845-46 continuava ligado e fiel ao espírito de 1820 e como é que reelaborou as posições políticas antes defendidas, em particular a ideia de liberdade e o seu contributo para a emancipação do povo, é assunto que carece de ulterior atenção.

Uma etapa importante da evolução do pensamento de Almeida Garrett sobre a legitimidade do poder e os erros cometidos na ação política recente

²⁷ Sobre a revolução de 1820 e o seu primeiro ano, veja-se a já citada e documentadíssima obra Cordeiro, 1820. *Revolução liberal do Porto*, com ampla bibliografia, onde Almeida Garrett é uma referência constante, terminando mesmo com a ode *24 d'Agosto* (pp. 461-462) dedicada a Ferreira Borges em agosto 1824 e que começa com a epigrafe *Dies magnus, & amare valde* — Grande dia e por demais amargo.

²⁸ Poema “Aniversário da revolução de 24 de Agosto” em Garrett, *Lírica de João Mínimo*, cit., III.4, datado desse dia em 1821 (Garrett, *Obras*, cit., vol. I, pp. 1605-1607, aqui p. 1606), a obra inclui também o poema “A liberdade em vinte e quatro de Agosto”, II.1, datado do Porto em agosto de 1820 (Garrett, *Obras*, cit., vol. I, pp. 1561-1562).



encontramo-la no já mencionado *Portugal na balança da Europa*. Nos capítulos 24-27 da primeira secção²⁹ reflete sobre as revoluções europeias meridionais (de Espanha, Itália, Grécia, Portugal) em 1820, para terminar com uma análise detalhada do «erro capital do sistema político de 1820», neste caso referindo-se apenas a Portugal (cap. 27, pp. 64-74; pp. 832-836). Celebra em primeiro lugar que a revolução de 1820 permitiu que a nação portuguesa pela primeira vez ouvisse a palavra liberdade e gozasse a liberdade. E mesmo nessa situação inaugural «procede em todos seus actos como um povo maduro no exercício da soberania, educado no govêrno representativo, e para quem o difficil costume de reinar e obedecer é ja, por muito antigo, hábito natural e facil» (p. 64; p. 832). O que falhou então? Não falhou a opção pela liberdade, mesmo que na forma peculiar de um «sistema de liberdade meridional», mas «falharam os homens nos meios e modos da sua aplicação», um erro de que todos, sem exceções, foram responsáveis. E a máxima responsabilidade da pouca duração desses regimes foi o ter-se deixado na força militar o único agente de sustentação do novo sistema. Os cidadãos honrados aplaudiram, mas o corpo da nação ficou impassível e indiferente. A revolução não soube manter e mobilizar a vontade do povo, por temor dela. A revolução foi apenas militar, mas deveria ter sido militar e popular. Aí residiu o seu erro, de que os seus inimigos se aproveitaram, manipulando o povo a favor da contrarrevolução. Por isso Garrett defende como necessária e indispensável «a estabilidade do sistema representativo», mas entende ainda como mais indispensável «que o povo conheça e avalie o que defende». E tal só é possível com o auxílio de instrumentos políticos emancipadores como a educação e a cultura, é necessário *ilustrar* o povo por duas vias: «De palavra por via de escriptos prudentes e assisados, de escholas e instrucção. De obra, fazendo-lhe ver e sentir em seus resultados a excellencia do systema adoptado» (p. 72; p. 835). Os efeitos não são imediatos, mas são eficazes a longo prazo³⁰. E nisso falhou a revolução que «deixou as coisas como as achou e não mudou senão homens» e a esses mudou-os para pior, continuando a alienar o povo: «com insignificantes excepções, o povo nem era mais livre nem mais feliz.

²⁹ Garrett, *Portugal na balança da Europa*, cit., pp. 55-74 (cf. Garrett, *Obras*, cit., vol. I, pp. 828-836).

³⁰ Sobre o ideário e o programa educacional de Almeida Garrett veja-se o opúsculo publicado também em Londres no ano anterior: J.B. da S.L. de Almeida Garrett, *Da educação*. Livro primeiro: *Educação doméstica ou paternal*, em casa de Sustenance e Strecht, Londres 1829 (Garrett, *Obras*, ed. cit., vol. I, pp. 669-791). Dos quatro livros previstos (cf. pp. XXIV-XXVI; p. 682) apenas saiu este primeiro, que tem por subtítulo «Cartas dirigidas a uma senhora illustre encarregada da instituição [sic, por instrução?] de uma jovem princeza», mas que de facto é um tratado geral sobre a instrução física, moral e intelectual na infância e puerícia; cf. Saraiva, Maria Adelaide Pimentel, «A Filosofia da Educação no século XIX em Portugal», em Calafate, *História do pensamento filosófico português*, vol. cit., pp. 43-65, sobre Garrett 50-53.



— Como havia elle de pugnar por um systema que nem conhecia nem sentia?» (pp. 73-74; p. 836). É nesta leitura dos factos que Garrett persiste nas *Viagens*, com uma mais acentuada esperança no povo, já identificado com a história da nação, da língua e da cultura, sem desistir do ideário liberal e das luzes, mas agora tratando-o com distanciamento literário, alguma desafeição política e refugiado num ecleticismo filosófico e estético também difícil de classificar.

O jovem Carlos das *Viagens na minha terra* é mais um exemplo de metamorfose negativa, de liberal e apaixonado, promessa de herói da trama ficcional, terminará de forma cínica e descarada a carta que de Évora-Monte escreve a Joaninha em 1834 para justificar as suas desventuras (cf. capp. 44-48). Refugiado na autocomplacência de tudo atribuir à fatalidade, acredita que se tornará «homem político», obviamente mau e com todos os vícios (cap. 49, p. 316), indiferentismo e amoralismo cético de origem social que já antes fora aflorado (cap. 36, p. 241). Com tal carácter só podia terminar gordo e barão, a caminho de se tornar deputado (cap. 49, p. 317). O retrato não podia ser mais impiedoso, porque o personagem vinha das mesmas fileiras liberais com as quais Garrett sempre se identificou.

A chave explicativa desta metamorfose está inteira no capítulo 24 das *Viagens*, a meio desta obra em 49 capítulos. É um capítulo com duas partes, graficamente (des)articuladas por duas linhas de pontos. A parte adâmica começa uma nova explicação do génesis: «Formou Deus o homem, e o pôs num paraíso de delícias; tornou a formá-lo a sociedade, e o pôs num inferno de tolices» (cap. 24, p. 167) e todo ele se desenvolve nesta contraposição roussoniana³¹ entre a bondade natural dos homens e a sua perversão pela sociedade, criação humana que a razão (a «vã sabedoria») não ajuda a corrigir mas antes a ainda degradar mais com o seu «sistema quimérico, desarrazado e impossível, complicado de regras a qual mais desvairada, encontrado de repugnâncias a qual mais oposta» (idem). O homem é de tal modo desfigurado pela sociedade, «um inferno de tolices», que, por mais que aspire ao estado de natureza originário, está amarrado pela sociedade que o impede de se libertar. A parte romântica do capítulo faz de Carlos o espelho desta condição humana dilacerada entre a natureza e a desrazão da sociedade. Carlos é um desses filhos de Adão que procuram libertar-se do «pesado aperto das constricções sociais e regenerar-se na santa liberdade da natureza» (idem) e não o conseguem. Mais ainda, Carlos é o melhor e mais generoso dos homens, mas a sociedade torna-o fraco, falso, mentiroso. Os leitores ficam já advertidos para o que virão a descobrir deste aparente herói romântico, que na sua carta a Joaninha se justificará qual vítima deste choque entre o «homem social» e o «homem natural», para aceitar como fatalidade que a parte decadente leva a melhor sobre a natureza originária e pura.

³¹ Cf. Bishop-Sanchez, Kathryn, *Utopias desmascaradas*, cit., pp. 220-227.



A parte adâmica do capítulo 24 termina com o trágico vaticínio de que o homem dilacerado entre a bondade natural e a depravação causada pela sociedade «ou há-de morrer ou ficar monstruoso e aleijão» (cap. 24, p. 169). Vaticínio que se cumprirá rigorosamente em Carlos: não morre, mas, corrompido pelo materialismo e pela sociedade, torna-se barão e político, e astutamente se justifica na carta a Joanhinha com a exclamação «Oh! eu sou um monstro, um aleijão moral de veras, ou não sei o que sou» (cap. 36, p. 305). Joanhinha enlouqueceu e morreu, preservando a natural inocência e bondade. Dois destinos pessoais, ambos trágicos, com que a novela traz para a atualidade a ruína moral de uma sociedade em desfasamento com a natureza, que não deixa margem para sonhos de redenção política, por isso o narrador se reconhece também ele sem grande esperança na sociedade: «Parti para Lisboa cheio de agoiros, de enguiços e de tristes pressentimentos» (cap. 49, p. 320).

A pretexto de uma viagem a Santarém, um quarto de século depois de 24 de agosto de 1820, o autor revive com nostalgia os ideais liberais, agora desencantado pelos desfasamentos da volúvel natureza humana que fizeram tergiversar a realização do que na revolução portuense parecera anunciar-se como promessa gloriosa e nítida de emancipação, na educação e nas liberdades. Um ideal abatido pelos inimigos desses valores e pelos que com oportunismo os perfilhavam, que, por isso, continuavam a ser o alvo político predileto de Almeida Garrett.



O PROJETO LIBERAL NA HISTORIOGRAFIA PORTUGUESA

MARCO ALEXANDRE RIBEIRO

LINHAS DE PARTIDA

Questiona o leitor, com razão e autoridade, o que estará fazendo um historiador, e mais concretamente um historiador medievalista, a escrever sobre o Liberalismo português do século XIX. De facto, são muitos os séculos que apartam a principal área de investigação do autor desta temática que aqui procuramos desenvolver. Porém, será precisamente dos olhos do medievalismo que observaremos o projeto liberal na historiografia portuguesa do século XIX. Mas como? Que projeto era este? Que terá a Idade Média que ver com ele? Quem eram os autores? Que visão tinham para o país? Como transmitiram essa visão nas suas obras historiográficas? Procuremos entender!

Sabemos, por já nos termos debruçado sobre estas temáticas em ocasiões passadas que a tempo certo retomaremos, que os historiadores portugueses que marcaram o estudo desta área das ciências sociais e humanas ao longo de todo o século XIX se preocuparam e envolveram (muitos deles ativamente) com os rumos políticos, sociais e económicos que levava o *seu* Portugal. Entre eles, destacaremos apenas alguns dos nomes, por motivos apenas de limitação temporal e espacial requerido a um estudo desta envergadura: Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins, Jaime Cortesão e, este já mais cronologicamente afastado, mas igualmente significativo, Joel Serrão.

Encontrar as respostas a todas as questões de que parte este nosso estudo implica, contudo, não apenas uma análise à obra dos autores selecionados, mas também (e provavelmente mais importante) às suas vidas, os seus contextos, os seus percursos, dentro de Portugal, mas também pelo resto da Europa. Não sendo uma corrente filosófica portuguesa (considerando que alguma corrente filosófica poderá ter nacionalidade; não é o assunto de momento), o Liberalismo nasce além-fronteiras para deixar a sua marca por todo o mundo, Portugal incluído, numa vaga de revoluções que libertaram as mais diversas nações do jugo imperialista dos seus colonizadores ou dos poderes absolutos dos reis. Orientadas por um conjunto marcado de valores, o Liberalismo destruiu o velho mundo e os seus poderes, para dar lugar à ascensão de novos agentes



de poder e novas correntes ideológicas, baseadas nos princípios da Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

Não se estranhará, por isso, que aqui nos ocupemos também dos *liberalismos* portugueses, os avanços e os recuos da Revolução de 1820, cujos 200 anos agora comemoramos coletivamente, a construção de uma ideia de “nação” e os seus propósitos, a “invasão” dos ideais revolucionários na elite intelectual portuguesa e as claras limitações de alcance destes ideais junto de uma base popular alargada. Tudo isto para compreendermos o tal projeto liberal na historiografia portuguesa, para respondermos às questões que propusemos.

LIBERALISMO: EUROPA, A “NAÇÃO” E PORTUGAL

Quando as forças revolucionárias francesas tomam a 14 de julho de 1789 a Bastilha, importante símbolo da repressão do regime absolutista, dão início a uma onda imprevisível e incontrollável de Revoluções por todo o continente europeu e, por sua vez, também por toda a América, já que todo este território era ainda posse colonial das potências europeias. A Revolução Francesa faz cair no centro da Europa o maior bastião do absolutismo régio, fazendo os restantes povos do mundo sonhar com a sua “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Este foi um modelo indubitavelmente revolucionário, já que modificou estruturalmente o modo de organização política, social e económica da França, partindo de uma base essencialmente popular. Contudo, como a história nos mostrou, esta Revolução não foi capaz de responder a todos os anseios revolucionários, nomeadamente no que disse respeito às necessidades das camadas populares, libertas da chibata régia para logo serem amordaçadas pela burguesia que emergia.

Entre os primeiros anos da Revolução, a França conheceu momentos de maior e menor tensão política e social derivada dos rumos que as distintas fações pretendiam para o país, na sombra também da sempre expectável reação, na figura do rei Luís XVI, que ainda mantinha o seu poder, agora limitado constitucionalmente¹. O certo é que a *Constituição Francesa de 1791* e a incorporação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (e atente-se na distinção entre os dois sujeitos!) fez progredir o reino francês para um regime assente em alguns dos princípios basilares do Liberalismo: a divisão tripartida dos poderes, a abolição

¹ Os contornos da Revolução francesa são um âmbito de estudo largamente estudado e demasiado complexo para uma explanação verdadeiramente correta num trabalho da dimensão do presente, pelo que remetemos o leitor para algumas obras de referência, que em muito nos auxiliaram na nossa análise: Vovelle, Michel (2020), *A Revolução Francesa 1789-1799 (nova edição)*, Coimbra: Edições 70; Tulard, J., et al (1989), *História da Revolução Francesa*, 2 vols., Lisboa: Edição Círculo de Leitores.



dos direitos feudais, o reconhecimento da igualdade dos homens (o género aqui importa) perante a lei e a tolerância religiosa, apenas para frisar alguns².

As vicissitudes do processo revolucionário levaram, mais tarde (1792), à queda da monarquia francesa e conseqüente proclamação da República e, no ano seguinte, à execução de Luís XVI em praça pública. Esta execução é aqui referida e desta forma apresentada precisamente por se considerar que tal “espetáculo” terá, sem qualquer sombra de dúvida, abalado as consciências europeias da época e feito tremer os regimes monárquicos que ainda sobreviviam ao redor da França revolucionária e contra a qual se vão lançar diversas vezes (antes e após a morte do rei)³. Os “terrores” revolucionários que se seguiram não se compreendem esquecendo a constante ameaça contrarrevolucionária dentro e fora das fronteiras francesas e contribuirão muito para o desenvolvimento de novas linhas ideológicas baseadas na concepção da Revolução como forma de progresso social e político. A elas chegaremos!

Guilhotinada a cabeça do rei francês, os valores que a Revolução ergueu varrem todo o continente europeu, chegando também às Américas, onde o modelo revolucionário norte-americano (de 1776) serviu como importante base metodológica para o fim do domínio colonial dos países europeus, nomeadamente a Grã-Bretanha, a França, a Espanha e Portugal⁴.

Estas revoluções, se partidas inicialmente do descontentamento generalizado das bases populares da sociedade (ou pelo menos do aproveitamento deste descontentamento), cedo se vão desmascarar e mostrar que para os esquecidos na história faltaria ainda muito tempo para se erguerem desse esquecimento. Os ímpetos revolucionários foram precocemente controlados pela burguesia, endinheirada mas política e socialmente marginalizada da elite do *Ancien Régime*, que se preocupou em refrear as reivindicações populares para construir um modelo de organização política que melhor respondesse aos seus anseios de ascensão social. A esta nova elite, que controlava já o capital financeiro e conquistou pela força da Revolução o capital político, submeter-se-ão os poderes dos novos Estados, das recém imaginadas Nações.

O fim do Absolutismo Régio francês levanta, paralelamente, uma nova questão a que era absolutamente necessário responder: como se justifica agora o

² O destaque atribuído a estes princípios não é, obviamente, inocente; adiante far-se-á a devida ligação entre eles e os autores a analisar.

³ Lembre-se o auxílio prussiano ao então ainda rei Luís XVI ou, após a morte deste, a guerra com a Áustria e a Prússia, que fez estender o conflito francês à Grã-Bretanha, às Províncias Unidas e à Espanha.

⁴ De entre as várias Revoluções que terminaram o período colonial das potências europeias destacamos a Revolução Haitiana (entre 1791 e 1804), pelo seu enorme impacto, mas também a libertação do Brasil do Reino de Portugal, proclamada em 1822 mas apenas reconhecida em 1825.



poder? De onde vem o poder da elite burguesa que agora controla a vida política? Quem e como o atribui? Porquê estes e não outros? A “nação” responde, ou tenta.

O princípio da soberania nacional, enquadrando o Povo nesta noção de “nação” (evidentemente não todo o Povo; os antigos senhores feudais e desviantes dos ideais revolucionários estarão à margem) permite à nova elite dirigente justificar o seu poder sobre um elemento coletivo. A “nação” surge-nos, portanto como um Povo que deveria designar os seus representantes, escolhidos por sufrágio e por isso com um poder legítimo⁵. É a legitimação do modo de domínio de um Estado sobre um Povo que lhe vê assim retirada a sua participação ativa na gestão das suas vidas, substituindo-a por uma presumida representatividade. Tal construção está na origem da formação de uma ideia de um país, sempre associada a uma nação, por sua vez associado a um Povo; o “meu” país, e o “teu” país. Nas bases da “nação” está também precisamente o que nos traz ao tema aqui em análise: a Idade Média, ou a sua utilização.

As expressões artísticas deste período isto nos mostram. O Romantismo⁶, mais concretamente na sua expressão literária, surge-nos como uma corrente de grande exaltação nacional, fazendo uso da história medieval para responder aos problemas emergentes da sua contemporaneidade. Este período histórico, tido entre as atuais nações europeias como o berço da nacionalidade, é largamente utilizado para fazer valer esta ideia de país, a ideia de nação que urgia consolidar. Disto são prova as obras de grandes autores literários do século XIX como Victor Hugo, Alexandre Dumas ou Alexandre Herculano, este último para o caso português a que mais tarde voltaremos⁷.

⁵ “O sentido político do termo nação toma a partir daí todo o seu relevo. Circunscreve um povo que é tudo como símbolo e nada na prática, que vê contestarem-lhe a faculdade de usar diretamente a sua soberania e cujo dever consiste em designar mandatários sem mandato imperativo que o representam a seu modo, tendo que respeitar-lhes a autoridade. (...) A doutrina revolucionária da Nação legitima o modo de domínio de um Estado, que pretende assentar numa vontade geral monopolizada da maneira exclusiva por um pessoal político especializado que confisca a soberania dita popular e «substitui a luta dos interesses pelo poder por uma competição de discursos para apropriação da legitimidade» (...) No fundo, importa-lhes edificar um regime do povo sem o povo; isto é, um regime dito nacional para gratificar o povo com o título de cidadão, mas sem que tal gratificação possa produzir consequências políticas directas a curto prazo.” Hermet, Guy (1996), *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, Lisboa: Editorial Estampa. Coleção Nova História, pp. 94-97.

⁶ Sobre a história do Romantismo veja-se, por todos, Peyre, Henri (1975), *Introdução ao Romantismo*, Mem-Martins: Publicações Europa-América, ou ainda Claudom, Francis (1986), *Enciclopédia do Romantismo*, Lisboa: Verbo.

⁷ Sobre a história da literatura portuguesa veja-se Saraiva, A. J.; Lopes, Óscar (1993), *História da Literatura Portuguesa*, 17ª edição. Porto: Porto Editora.



Todos estes tumultos que varriam o mundo não esqueceram também o povo português e, fortemente marcado pelos resultados da Revolução Francesa, o país do extremo ocidente europeu sentirá também os ventos de mudança que os séculos XVIII e XIX prometiam⁸. Economicamente dependente do comércio ultramarino, Portugal viu-se a braços com sérias dificuldades económico-sociais aquando das invasões napoleónicas na primeira década de oitocentos e consequente ida da Corte portuguesa para a colónia brasileira. Do Rio de Janeiro passará a ser governado o império português, deixando a metrópole sob o controlo político e militar dos oficiais ingleses, importante auxílio no combate às ofensivas francesas, e provocando a abertura dos portos brasileiros ao comércio internacional (1808), que muito interessava às restantes potências económicas europeias, mas também aos recém-criados Estados Unidos da América⁹, e posterior elevação do Brasil a Reino, em 1815.

A passagem dos soldados franceses no território português e a vinda dos exércitos ingleses para o auxílio no combate poderiam bastar para a intrusão dos ideais que varriam a Europa nas mentalidades portuguesas, ou pelo menos da elite que lia e poderia acompanhar o que além-fronteiras se ia desenrolando. No entanto, a este vaivém de gentes de outras paragens acresceu também a ausência da Corte no território português e consequente controlo da gestão da vida pública pelos oficiais ingleses. Controlando a política do país, controlaram também a vida económica, protegendo sempre, claro está, os seus interesses e, por extensão, os interesses britânicos¹⁰. Submetida aos interesses dos novos mandadores, e agora sem o exclusivo comercial com a colónia brasileira (fonte de maiores rendimentos para os comerciantes portugueses) a elite burguesa via minguar os seus recursos económicos e, consequentemente, a sua possível influência política.

Inspirados pela Revolução de Cádiz e a *Constituição de 1812*, na vizinha Espanha, os burgueses ressentidos com o desenvolvimento da vida portuguesa vão-se lançar a um projeto revolucionário que será responsável pelo derrube do regime absolutista português em 1820, aventurando o país por avanços e recuos na luta pela construção de um regime liberal. Entre 1820 e o início da *Regeneração*, na

⁸ O contexto político, económico e social deste período da vida portuguesa poderá ser melhor analisado em obras de carácter geral ou específico, destacando-se aqui o volume IX da obra coletiva “Nova História de Portugal”, sob a coordenação de Oliveira Marques: Marques, Oliveira (coord.) (1998), *Portugal e a instauração do Liberalismo*, vol. IX de *Nova História de Portugal* (dir. de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques), Lisboa: Editora Presença.

⁹ Sobre as relações comerciais entre o Reino de Portugal e os Estados Unidos da América ao longo do período final do século XVIII e inícios do XIX veja-se Ribeiro, Jorge Manuel Martins (1997), *Comércio e Diplomacia nas relações luso-americanas (1776–1822)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹⁰ A assinatura do tratado de comércio entre Portugal e a Grã-Bretanha em 1810 é, provavelmente, prova maior disso.



segunda metade do século, Portugal atravessará um período crítico da sua história, banhado pelo sangue do seu Povo, que mergulhou numa guerra civil que opôs liberais e absolutistas¹¹ de 1832 a 1834.

Entre os projetos políticos do *vinetismo*, do *cartismo*, do *setembrismo* e do *cabralismo* a Revolução de 1820 vai conhecer momentos mais ou menos radicais no que diz respeito à rutura com o passado mais próximo da história portuguesa¹². Destes contornos, surgirá a Monarquia Constitucional sancionada pela *Constituição de 1822*, que conhecerá também as suas limitações. Revolucionado o sistema político era agora emergente o progresso económico, alavanca do progresso social e cultural. O Reino de Portugal encontrava-se desde 1815 sem a sua maior fonte de riquezas, a colónia brasileira, e o agora necessário desenvolvimento industrial do país encontrava-se muito condicionado pelas debilidades económicas portuguesas e a dependência comercial com a Grã-Bretanha.

A par destas dificuldades, emergia a miséria das classes mais baixas da população, profundamente analfabeta¹³ e com crescentes carências económico-financeiras provenientes do fraco desenvolvimento português e impossibilidade de competitividade com as maiores potências europeias, já em processo avançado de industrialização. Junto desta população, correspondente (como sempre ao longo da história) à larga maioria da sociedade, a miséria dará a mão a ideais de esperança num futuro mais livre, igual e fraterno. Um futuro não idealizado pelos miseráveis, claro está, mas que da força deles dependia para a sua materialização. O Socialismo entra em Portugal.

A AFIRMAÇÃO DOS IDEAIS SOCIALISTAS NA EUROPA E EM PORTUGAL

Que terá agora que ver o Socialismo com o projeto liberal na historiografia portuguesa? Até aqui observamos sem demasiado detalhe os contornos da vida política portuguesa na primeira metade do século XIX, na qual inseriremos

¹¹ A utilização destes termos serve apenas como simplificação do discurso, evitando perder-se o sentido deste texto com a explanação detalhada de cada uma das facções que se opunham. Por isso, utilizamos “liberais” para definir todos quantos se alinharam ao lado de D. Pedro IV e sua filha D. Maria II, e “absolutistas” os partidários de D. Miguel.

¹² Sobre o liberalismo em Portugal vejam-se, por todos, SÁ, Victor de (1987), *Instauração do Liberalismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte; Moreira, José Manuel (2008), “Pensamento liberal em Portugal”, *Cultura*, Vol. 25, pp. 177-197; Torgal, Luís Reis; Roque, João Lourenço (coord.) (1997), *O Liberalismo*, Vol. V de José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa.

¹³ Estima-se que até ao final da monarquia portuguesa em 1910 ainda persistissem cerca de 75% de analfabetos. Sobre a alfabetização em Portugal veja-se Silva, Francisco Ribeiro da (1993), “História da Alfabetização em Portugal: fontes, métodos, resultados”. In *A História da Educação em Espanha e Portugal: investigações e actividades: 1º Encontro Ibérico de História da Educação*, pp. 101-121.



Alexandre Herculano, para agora entendermos os rumos do país na segunda metade deste século, onde os restantes autores se incluirão. Nesta metade final de oitocentos assistimos ao desenvolvimento das ideologias socialistas na elite intelectual portuguesa, nomeadamente em figuras de grande destaque e importância para o trabalho a que nos propusemos: Antero de Quental e Oliveira Martins. Por esse motivo não poderemos esquecer o impacto que esta corrente ideológica teve na Europa e em Portugal e de que forma marcou o pensamento filosófico português deste período específico. Atentemos aos contextos para, finalmente, analisarmos o projeto liberal na historiografia portuguesa.

O avanço do processo de industrialização do mundo ocidental, europeu e norte-americano, mais especificamente, transformou a sua sociedade¹⁴. Concentrada cada vez mais em extensas áreas urbanas, onde se aglomeravam bairros de operários junto das grandes fábricas que moviam os motores das economias nacionais, a classe trabalhadora vai-se deparar com novas adversidades decorrentes da crescente degradação das suas condições de vida e de trabalho. Tal circunstância não poderia deixar de fazer desenvolver desejos de mudança junto destas camadas sociais. A sua precariedade, auxiliada pela aglomeração nos bairros industriais, proporcionará um campo fértil para a propagação de novas ideias que procuravam responder às necessidades dos trabalhadores: os socialismos.

No berço da Revolução Industrial, a Inglaterra, encontraremos um primeiro desenvolvimento destas ideologias de tendência socialista, materializado na organização de trabalhadores através da fundação da *Working Men's Association* e de várias *Trade-Unions* (algo semelhante a um sindicato de trabalhadores) em setores de atividade específicos: mecânicos em 1851 e carpinteiros em 1860. A luta social desta classe deu-lhe o desejado direito ao voto através da *Lei de Voto de 1867*, passando os trabalhadores a representar um elemento de peso considerável no jogo da democracia burguesa, já que embora não tivessem uma voz forte individualmente, representavam uma larga quantidade de indivíduos, podendo fazer mudar os rumos da vida política através do seu voto neste ou aquele partido. Precisamente por este motivo, as preocupações da classe trabalhadora vão invadir as discussões da elite burguesa, que procurava manter o seu estatuto político e social.

Paralelamente, várias foram as experiências revoltosas e/ou revolucionárias pela Europa e pelo Mundo que vão marcar o pensamento da época. A Revolução Francesa de 1848 mostrou uma classe operária cada vez mais reivindicativa, afir-

¹⁴ Sobre a história da Europa e do mundo após a Revolução Industrial inglesa vejam-se, por todos: Visentini, Paulo Fagundes; Pereira, Analúcia Danilevicz (2012), *História mundial contemporânea (1776–1991). Da independência dos Estados Unidos ao colapso da União Soviética*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão; Dreyfus, François *et al* (1996), *História Geral da Europa, vol. III. De 1789 aos nossos dias*. Mem Martins: Publicações Europa-América; Dreyfus, François (1981), *O Tempo das Revoluções (1787–1870)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.



mando o seu direito ao trabalho, mesmo contra os movimentos reacionários que pretendiam controlar os movimentos revolucionários¹⁵. Nas décadas que se seguiram o socialismo afirma a sua vertente internacionalista, marcado também pela formação dos primeiros partidos socialistas operários (o primeiro na Alemanha em 1863 – Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, em alemão *Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein*). A organização da I Internacional em 1864 significou um triunfo da doutrina marxista e provocou a formação de novas organizações socialistas operárias um pouco por toda a Europa.

A Portugal, o socialismo enquanto corrente ideológica ganha uma forte adesão sobretudo após a experiência da Comuna de Paris de 1871, não sendo possível esquecer também a fundação de secções da Internacional em Barcelona e Madrid, o refúgio de vários pensadores socialistas em Portugal fruto da perseguição que sofriam no resto do continente, e também o período de cisão entre as correntes ideológicas de Marx e Bakunin, mais ligado a um socialismo libertário, o anarquismo. O movimento operário espanhol será mais fortemente marcado pela doutrina do segundo autor, o que fará também com que as elites intelectuais portuguesas também o sejam. É notória a influência de autores mais próximos de um projeto libertário como Bakunin ou Proudhon nos principais autores e divulgadores do pensamento socialista em Portugal.

Por sua vez, a experiência de democracia popular da Comuna de Paris, a primeira de toda a História, deu também lugar a importantes conquistas para a classe trabalhadora e mostrou, em diversas medidas, a efetiva possibilidade da construção de uma perspetiva de futuro diferente. Contudo, a derrota da Comuna e (mesmo derrotada) celebração das suas conquistas materiais, levaria a um período de perseguição de revolucionários por toda a Europa, receosa dos eventuais significados da propagação desta ideologia.

Portugal, à entrada para a segunda metade do século XIX era ainda um país fracamente industrializado, com apenas alguns tímidos centros urbanos de relevo (na escala nacional) e, por isso, a difusão desta corrente ideológica mostrou-se mais trabalhosa. Influenciados pela *La Gloriosa* de 1868, que destronou a rainha Isabel II de Espanha e pela Comuna de Paris, um conjunto de notáveis intelectuais vão ser responsáveis pela construção doutrinária de um socialismo português, destacando-se o papel de Oliveira Martins enquanto principal doutrinador¹⁶ e o de Antero de Quental como divulgador¹⁷.

¹⁵ Lembre-se a afirmação do governo ditatorial de Cavaignac para controlar a *Insurreição de Junho*.

¹⁶ Sobre Oliveira Martins e a introdução do pensamento socialista em Portugal, veja-se Pires, Lídia Cardoso (1997), *A construção da memória: sobre a História e as histórias com Oliveira Martins*, Porto, Dissertação de mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/>.

¹⁷ São diversos os estudos sobre Antero de Quental e o seu envolvimento com a conjuntura que o envolveu. Aqui destacamos Sousa, José Tomás de (1942), *O Socialismo e Antero de Quental*,



Em associação com outros importantes autores da época, naquela que hoje chamamos de *Geração de 70*, envolveram-se com o mundo em seu redor e preocuparam-se ativamente com os desenvolvimentos económicos, políticos, sociais e sobretudo culturais de Portugal, desenvolvendo diversas iniciativas de carácter panfletário, científico e também de debate, como foi o caso das *Conferências Democráticas do Casino Lisbonense*, organizadas há precisamente 150 anos (1871) e nunca finalizadas por decisão das instituições governamentais.

Os ideais socialistas não ganham, contudo, uma forte base popular em Portugal. Porquê, poderemos perguntar. Por não ser um país muito industrializado? Pelos níveis demasiado elevados de analfabetismo? Por ser um debate muitas vezes encerrado numa elite intelectual? Talvez por todos estes motivos, estamos em crer. O operariado português acabará, no final do século por ser mobilizado eficazmente pelas forças republicanas, que irão derrubar com sucesso a monarquia em 1910, não fazendo seguir, contudo, um período de progresso rumo a uma sociedade socialista.

Analisados os contextos históricos materiais dos nossos autores, chega agora o momento de entendermos então que projeto liberal é este que tão cedo anunciamos, ou melhor: um só projeto? Qual? E, mais importante: como?

OS IDEAIS LIBERAIS NA HISTORIOGRAFIA PORTUGUESA

Não podemos entender, claro está, que todos os autores que aqui pretendemos analisar defendiam uma visão semelhante do mundo. Viveram em contextos diferenciados, com problemas materiais também eles distintos, e procuravam, por isso, dar respostas diferentes às circunstâncias adversas que a vida lhes atravessou. Com “projeto liberal” não pretendemos, portanto, concluir que existe uma linha ideológica clara partilhada por todos estes autores e dogmaticamente defendida e promovida nas suas obras historiográficas. Paralelamente, também não pretendemos desmerecer os importantes legados que todos os autores deixaram ao estudo da história portuguesa, mas antes defender que um ser humano o é no seu tempo e não se pode dele dissociar. Quer isto dizer que estes autores viram o mundo e a história pelas lentes da sua sociedade, das condicionantes que os envolviam, como vemos hoje nós, historiadores ou outros quaisquer cientistas, o mundo e a história pelas lentes do nosso tempo; não é a negação da ciência ou do método científico, mas antes a compreensão dos limites intelectuais do humano enquanto espécie, enquanto agente do seu mundo e do seu tempo.

É vasto o leque de autores que nos propusemos analisar, pelo que não será profundo o detalhe na análise de todos os aspetos de cada um deles, mas antes um

Lisboa: Livraria Clássica Editora. Para esta obra remetemos também o leitor para os temas em torno da afirmação dos ideais socialistas na Europa e em Portugal.



panorama geral daquela que é a ideia orientadora deste estudo. Percorrendo todo o século XIX e abordando também alguns aspetos do XX, procuraremos agora entender de que forma é possível encontrar os projetos ideológicos de cada um dos historiadores definidos nas suas diversas obras.

É conhecido o envolvimento político de Alexandre Herculano, principal figura da historiografia portuguesa do século XIX. São vários e muito diversificados os estudos em torno desta figura e as conclusões tendem a comprovar a premissa de que parte esta abordagem.

Historiador e autor de diversas obras de cariz literário, Herculano surge-nos como a primeira principal figura na condenação aos poderes absolutos do rei e defesa de uma divisão tripartida dos mesmos. A preocupação com a legitimação de um novo governo liberal nestas suas obras (historiográficas ou literárias) é notória, sendo possível identificar a condenação da tirania para com as camadas mais baixas da sociedade e a valorização das camadas populares na Revolução de 1383–85, bem como um intenso louvor ao liberalismo e a visão do município enquanto melhor representação deste sistema.

Prova tais conclusões o seu *Monge de Cister*, apenas para referir um exemplo mais claro. Mas, se esta utilização de uma obra literária para provar um projeto ideológico na historiografia parece ao leitor controversa, não esqueceremos também a *História de Portugal* organizada em 4 volumes que narra as vicissitudes do reino português desde o período do Condado Portucalense até ao reinado de Afonso III (provavelmente por ser o período que Herculano melhor conhecia; lembre-se o papel deste autor na transcrição e publicação de diversa documentação medieval, maioritariamente relativa a este período cronológico abrangido pela sua *História de Portugal*). Nesta magistral obra historiográfica é clara a simpatia do autor pelo modo de organização política e social do reino medieval português em concelhos, aos quais dedica inteiramente o último volume, lançando um importantíssimo campo de investigação que marcou, marca e estamos certos de que marcará por muito tempo a historiografia portuguesa.

A visão do município enquanto garante de liberdades individuais e coletivas atravessa todos os autores que aqui analisamos, de forma mais ou menos vincada. Para Herculano, “a aliança do rei com os concelhos era antiga: começara no berço da monarchia. O povo interessava em que o poder desta vigorasse dilatando-se, porque era esse o meio de se libertar das tyrannias locais: o rei interessava em que os concelhos fossem poderosos e livres, porque eram a alavanca mais bem temperada para aluir a independencia da aristocracia e fazê-la cahir despedaçada em volta do seu throno”¹⁸. Esta forma de organização era, no fundo, uma primitiva representação do sistema liberal que Herculano pretendia ver no país,

¹⁸ Herculano, Alexandre (1975), *O Monge de Cister ou a época de D. João I*. Lisboa: Livraria Bertrand, 23ª ed. Tomo II, pp. 78–79.



libertando-se do absolutismo régio, “a tyrannia de um só (...) implacável contra aquelle que dissesse «o pensamento e a língua do homem são livres», e que se atrevesse a suspeitar que a realza fosse uma delegação humana e não um symbolo da omnipotência de Deus (*ibid.*, p. 80). Por contraste, “a aliança tríplice da unidade monarchica, da sciencia e do principio de associação, cuja forma mais bella, mais enérgica, mais vivaz tem sido e será sempre o município, era uma coalisão que se tornava em toda a Europa mais ameaçadora para a casta privilegiada (durante o período final do século XIV)” (*ibid.*).

Este louvor a uma maior distribuição dos poderes por vários agentes é marca indelével nos vários autores que aqui nos propusemos analisar, ganhando o município em todos eles um papel de relevo. Na obra do historiador-filósofo Antero de Quental é notável a condenação do centralismo régio que marcou a história portuguesa entre os finais da Idade Média (principalmente na fase final do século XV) e o período imediatamente anterior ao das vidas destes autores (século XVIII e inícios de XIX). Para Antero, “Portugueses e Espanhóis (iam) de século para século mingando em extensão e importância, até não sermos mais que duas sombras, duas nações espectros, no meio dos povos que nos rodeiam!... E que tristíssimo quadro o da nossa política interior! As liberdades municipais, à iniciativa local das comunas, aos forais, que davam a cada população uma fisionomia e vida próprias, sucede a centralização, uniforme e esterilizadora. A realza deixa então de encontrar uma resistência e uma força exterior que a equilibre, e transforma-se no puro absolutismo.”¹⁹

Ao longo do texto de onde o excerto anterior foi retirado, o autor apresenta-nos as razões para a situação de Portugal e Espanha no final do século XIX, sendo clara a condenação do absolutismo e de tudo o que tal significou para os países ibéricos: a perda das autonomias locais, a estagnação cultural, política e económica e a “colonização” britânica de Portugal, que em tudo dependia desta potência europeia. Este momento de decadência dos povos peninsulares contrastava, segundo o autor, com o período medieval, com a complexidade de instituições de organização local, com um clima de “tolerância religiosa”²⁰, com

¹⁹ Quental, Antero de (2010), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos*. Lisboa: Padrões Culturais Editora, 2ª ed., p. 15.

²⁰ “Esse génio criador via-se no aparecimento de rituais indígenas, numa singular liberdade de pensamento e interpretação, e em mil originalidades de disciplina. Era o sentimento cristão, na sua expressão viva e humana, não formal e ininteligente: a caridade e a tolerância tinham um lugar mais alto do que a teologia dogmática. (...) A caridade triunfava das repugnâncias e preconceitos de raça e de crença”, Quental, Antero de (2010), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos*, cit., p. 11. A tolerância religiosa era um importante valor da filosofia liberal e que em Antero de Quental percebemos a tentativa de buscar raízes históricas



uma forma muito própria de viver a religião cristã (caraterística, aliás, de vários autores deste tempo e posteriores também; numa ideia de que, como diz Antero, os peninsulares “fazem a religião, não a aceitam feita”²¹), um período de cultura e de avanço técnico e tecnológico a que os povos peninsulares foram capazes de dar início. A tal período corresponderam naturalmente figuras de maior relevo para Antero de Quental, mas também para os autores seus contemporâneos. Este é o caso de figuras particulares como D. João I e a *Ínclita Geração* pela imagem de progresso cultural que significam até aos dias de hoje na história portuguesa, e D. João II e o Marquês de Pombal pelo projeto político que pensaram e aplicaram ao país, significando uma enorme perda de influência de várias famílias da alta nobreza do reino.

Sobre os primeiros, não apenas Antero de Quental se dedica a analisar, mas fá-lo também (e da forma mais completa de todos os autores aqui em análise) Oliveira Martins, que dedica aos filhos de D. João I uma obra exclusiva. Nos textos deste autor é absolutamente clara a utilização cuidada e muito moldada de figuras-chave para fazer valer um projeto ideológico que Oliveira Martins preconizava²². A figura de D. João I, da rainha D. Filipa de Lencastre e de toda a sua prole serão exemplos maiores de uma ideia de enorme progresso que os autores exaltaram como forma de evidenciar o que identificavam como um período de decadência do país, o período do Absolutismo Régio²³.

Este reinado, iniciado não apenas pela hereditariedade sanguínea do novo monarca, mas antes pela “escolha popular”, marcou o início da expansão colonial portuguesa, que apenas foi possível pelos progressos técnicos e tecnológicos

que nos levassem a crer que tal tolerância era uma prática entre os povos peninsulares há largos séculos; tal discussão necessitaria de um novo artigo que apenas se ocupasse do tema, mas convém frisar que esta consideração não é perfeitamente factual.

²¹ Quental, Antero de (2010), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos*, cit., p. 10.

²² Sobre o autor, reportamos o leitor para um outro estudo da nossa autoria, que se preocupou em analisar a abordagem de Oliveira Martins e Luís Rebelo da Silva à figura de D. João II: Ribeiro, Marco Alexandre (2020), *O Príncipe Perfeito: a figura de D. João II à luz da historiografia liberal portuguesa*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 10 n° 1. pp. 153-172.

²³ “À medida que os filhos foram crescendo, D. João I associou-os ao governo. Formavam o seu Conselho de Estado. Assembleia única era a desses quatro homens ligados pelos vínculos do sangue, unidos pela mesma fé e por um amor igual, presidindo ao governo de um povo que os abraçava a todos numa adoração comum! (...) Ao lado do rei, os infantes, cumprindo-lhes rapidamente as decisões, suprimindo de caso pensado os detalhes irritantes ou enfadonhos dos negócios, usavam com seu pai de todas as artes legítimas para lhe evitar o cansaço e para lhe ressaltar a suscetibilidade que aos velhos cresce com os anos.” Martins, Oliveira (1958), *Os filhos de D. João I*. Lisboa: Guimarães Editores, vol. I, p. 27.



alcançados, um período de destaque político português no cenário europeu e de resultados económico-financeiros relevantes para o reino (ainda que se deva referir que a expansão colonial não representou apenas receitas). É notório o papel distinto que os autores atribuem ao início da segunda dinastia portuguesa, compreendendo que esta saiu de um contexto revolucionário²⁴ em que o rei emerge da vontade popular; é frequente a imagem de que o Mestre de Avis “é elevado” ao trono, como nos evidencia a obra de Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na formação de Portugal*²⁵.

Tal foi a marca que deixou a leitura deste período por estes autores que ainda hoje influencia a forma como olhamos o passado histórico de Portugal e, particularmente, o passado colonial (não apenas pela leitura destes autores, claro está, mas cremos não existirem dúvidas que tal leitura também influencia).

Do lado oposto ao “brilho” desta geração de governantes, tinham forçosamente que se encontrar outras personagens históricas capazes de servir como um modelo contrário. Em Oliveira Martins, encontramos a figura de D. Afonso V (1432-1481), que nos é repetidamente apresentado de forma pouco laudatória, por vezes até ridicularizando a figura do rei²⁶. Face a isto poderemos questionar porquê Afonso V ao invés de um outro qualquer rei?

Este reinado finimediaval é marcado pela expansão portuguesa em diversas praças do Norte africano com a força conjunta do rei e da nobreza portuguesa, à qual foi pago o auxílio na forma de títulos e terras que em muito a engrandeceu e enriqueceu. Foi, portanto, um período de fortalecimento do poder aristocrático, que inevitavelmente teria de estar a ocupar o poder que outrora foi de alguém diferente: o rei e o poder local. Era, por isso, Afonso V um exemplar perfeito dos motivos que deram início a um período de ruína do povo português.

Por sua vez, o filho deste, D. João II (1455-1495), é por vários destes autores apresentado como um exemplar perfeito do modelo de príncipe que eles idealiza-

²⁴ Que, segundo Joel Serrão se dividiu em duas fases distintas: “há nela não uma, mas duas revoluções: a de 1383, feita, sobretudo, pelo «povo miúdo», de nítido carácter de *protesto* contra as suas condições de vida de então, e a de 1385 em que o burguês suplantou e dominou o «ventre ao sol», a qual poderíamos denominar de «revolução-organização»” Serrão, Joel (1978), *O Carácter Social da Revolução de 1383*. Lisboa: Livros Horizonte, 3ª ed., p. 48.

²⁵ Cortesão, Jaime (1984), *Os factores democráticos na formação de Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 4ª ed.

²⁶ “O regente e o seu partido viam aproximar-se Janeiro de 1446, em que Afonso V completava catorze aos, idade para reinar. Consideravam, como era facto e o tempo mostrou depois, que ao carácter do soberano faltava energia, apesar da violência tumultuosa demonstrada já nos seus verdes anos; que tinha a inteligência curta; e que a fidalguia esperava com ânsia o momento do rapaz ser rei, para se lançarem como falcões sobre o Reino”, Martins, Oliveira (1958), *Os filhos de D. João I*, Lisboa: Guimarães Editores, vol. II, p. 85.



vam: implacável com os poderosos e benevolente com os mais frágeis (ou assim os autores nos fazem crer). Um monarca capaz de “cerrar violentamente o parêntesis aberto na história nacional (com Afonso V). Com o cutelo e com o punhal vingou a memória do avô (o infante D. Pedro), esmagando as resistências anárquicas da nobreza. Com o saber e com a audácia prosseguiu as navegações, que nos deram afinal a descoberta do caminho da Índia, completando a obra iniciada por D. Henrique. E esse rei, a quem em Castela chamavam por autonomásia o *Homem*, era o que, personalizando a ideia pura do principado monárquico, tomava para si, como empresa, o pelicano amamentando os filhos, e como moto as palavras: «Pela Lei e pela Grei», pelo povo e pela Justiça.” (*ibid.*, p. 137). Ao reinado de João II segue-se a ruína, a decadência, a centralização e o Absolutismo que mergulham Portugal num percurso pouco esperançoso para a ideia de Liberdade e libertação que estes autores queriam ver no seu mundo.

Do país que outrora havia feito uma Revolução política e social capaz de modificar estruturalmente as bases do modelo de organização de vida do reino português de então (1383-1385) surgiu um reino sem rumo e sem capacidade de verdadeira autodeterminação, gravitando entre a influência espanhola e britânica ao longo dos séculos do Absolutismo.

O QUE FICA FEITO? O QUE HÁ POR FAZER?

Impossibilitados de sair do seu tempo, o humano é indissociável do seu meio, das suas bases materiais, das suas condicionantes. Assim o eram estes historiadores-filósofos que pensaram o país, o seu passado e presente, e projetaram um futuro. Um futuro onde a cultura ocuparia um lugar absolutamente central enquanto promotora de um verdadeiro desenvolvimento do país e do seu Povo. Para tal, era necessário quebrar com as correntes que o passado (para eles) mais recente tinha amarrado o país, distribuir o poder, educar as massas e caminhar num sentido de libertação popular.

Este caminho não se faria sem História ou sem a compreensão do passado coletivo daquilo a que vulgarmente chamaram e ainda hoje chamamos de *portugueses*. Suportando-se no passado, com um especial enfoque no período medieval, estes autores pretendiam concretizar as suas ideias de futuro, provocando em Portugal uma verdadeira revolução cultural que despoletaria uma reorganização profunda do modelo de organização política, económica e social.

Contudo, num país maioritariamente analfabeto seria de esperar que esta produção intelectual não pudesse ter uma circulação muito para além da elite que tinha os meios suficientes para a sua instrução e ocupação do tempo com o amor pela sabedoria: a Filosofia. Os seus projetos tiveram e têm ainda hoje um impacto bastante significativo, mas a uma escala humana incapaz de concretizar



materialmente a visão de futuro que estes autores tinham para o país e o seu Povo. Foram, em certa medida, *vencidos da vida* (ou pela vida), mas nunca vencidos da liberdade de e para pensar.

É por isto fundamental compreender estes contornos que moldaram o pensamento dos vários historiadores que foram marcando a historiografia portuguesa ao longo dos últimos séculos, procurando desvendar que projetos ideológicos poderemos neles encontrar. Com que objetivos escreviam eles a História portuguesa? O que e quando a escreviam? Porquê e para quem? Respondendo a estas questões poderemos pensar a história da escrita da História e compreender os percursos do pensamento filosófico português na época em questão.



A REVOLUÇÃO LIBERAL DE 1820: ECOS PARLAMENTARES NA I REPÚBLICA

ANTÓNIO JOSÉ QUEIROZ

INTRODUÇÃO

Num dos artigos que dedicou à República Portuguesa, cuja proclamação era recente, Sampaio Bruno considerava a Revolução de 1820 como “mãe de tudo, em matéria de liberdade e democracia, em Portugal, até do 31 de Janeiro no Porto e até do 5 de Outubro em Lisboa” (*A Pátria*, 13/11/1910, p. 1).

Esta posição era partilhada por inúmeros republicanos, alguns dos quais parlamentares, que viam no ideário vintista (renovado ou renascido no Setembrismo e na Patuleia) uma espécie de farol, que lhes orientava o rumo a seguir. Dar a conhecer o contexto em que se invocou esse período (e a respectiva matriz constitucional) no Parlamento da República é o objectivo desta comunicação.

NA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE

Como seria de esperar, diversos deputados à Constituinte de 1911 pronunciaram-se sobre o processo homólogo que decorrera em 1821/1822. Algumas das primeiras intervenções seriam qualificadas por José de Castro¹ “de alto valor histórico”. Este deputado não tinha dúvidas em comparar os seus correligionários Alexandre Braga² e António Macieira³ às “figuras lendárias que foram a honra da Câmara” saída da Revolução de 1820⁴.

Face ao projecto apresentado aos deputados a 3 de Julho pela Comissão da Constituição Política⁵, Alexandre Braga manifestara o desejo de que ele fosse

¹ José de Castro (Valhelhas, Guarda, 7/4/1848 – Lisboa, 30/6/1929). Advogado. Eleito pelo círculo da Covilhã.

² Alexandre Braga (Porto, 10/11/1871 – Lisboa, 7/4/1921). Advogado. Eleito pelo círculo de Lisboa Ocidental.

³ António Macieira (Lisboa, 5/1/1875 – Cabeço de Montachique, 29/12/1918). Advogado. Eleito pelo círculo de Torres Vedras.

⁴ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 7/7/1911, p. 12.

⁵ No primeiro escrutínio, realizado a 20 de Junho, foram eleitos apenas dois nomes: João de Meneses e José Barbosa. No dia seguinte, os restantes três. Compunham a Comissão da Constituição Política os seguintes deputados: Francisco Correia de Lemos (Presidente),



“caracteristicamente português”. Em seu entender, “da Constituição de 1822 e de outros diplomas liberais deveria adaptar-se o que fosse adaptável às circunstâncias”⁶.

António Macieira secundaria a posição do tribuno portuense, que consignaria em moção apresentada à mesa. Para a lei fundamental da República, defendia “um estatuto sui generis e não meramente reprodutivo de qualquer das formas puras do sistema representativo”. Considerava, pois, serem “boas fontes”, além das “leis avulsas”, as Constituições de 1822, 1826 e 1838. Com estes diplomas, dizia, os deputados não careciam “de recorrer, por cópia, às leis alheias”⁷. Referia-se concretamente à Constituição Brasileira de 1891. Em seu entender, era “melhor praticar alguns erros com independência do que praticar um só com subserviência” (*ibidem*).

Esta posição, porém, não era consensual. E disso deu prova, por exemplo, João de Meneses⁸, que defenderia o projecto da dita Comissão, refutando que o texto plagiasse *Os Lusíadas* ou *A Odisseia*. Acusavam-no, é certo, “de transcrever artigos da Constituição brasileira”. Mas como não se podia “inventar redacções novas” devia ter-se em conta que as Constituições anteriores haviam sido feitas por homens estudiosos⁹.

A argumentação não era nova, nem exclusiva dos deputados, já que fora partilhada noutros círculos, nomeadamente no universitário. É disso particular exemplo o Prof. Marnoco e Souza, catedrático de Direito Público na Universidade de Coimbra, autor de um célebre comentário à Constituição de 1911, onde expressa a sua censura por lhe ter servido de fonte a referida Constituição Brasileira. Ressalvava, porém, ser uma situação comum, já que todas constituições acabavam por considerar o articulado doutras constituições. No seu notável estudo, reconheceria, porém, que, embora “profunda no projecto primitivo”, a influência brasileira fora alterada durante o debate¹⁰.

Regressemos à intervenção de João de Meneses, para dar conta da sua preocupação com o tipo de República que a Assembleia pretendia. Se viesse a ser parlamentar (contrariando o projecto inicial da Comissão), considerava que, a exemplo da Monarquia Constitucional, a República seria também uma “mentira” (*ibidem*).

José Barbosa (Secretário), José de Castro, João de Meneses e Sebastião de Magalhães Lima (Relatores).

⁶ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 6/7/1911, p. 21.

⁷ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 6/7/1911, p. 23.

⁸ João de Meneses (Lisboa, 22/4/1868 – 8/4/1918). Advogado. Eleito pelo círculo de Lisboa Ocidental.

⁹ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 12/7/1911, p. 14.

¹⁰ Marnoco e Souza, *Constituição Política da República Portuguesa. Comentário*. Lisboa, INCM, 2011, p. 19.



Naturalmente, não cabe nesta comunicação, desde logo por óbvias razões de tempo e espaço, “revisitar” todos os temas que dividiram as opiniões dos deputados constituintes no breve período (pouco mais de dois meses) que demorou a elaborar a lei fundamental da República. Abra-se, porém, uma excepção para o magno tema da soberania nacional. Frontal, como era seu timbre, Teófilo Braga¹¹, numa primeira intervenção sobre o assunto, considerava haver ainda quem tivesse “sustos” ao falar-se nele. Recordando os inícios do Liberalismo, lembraria aos seus pares que as tentativas feitas, com as revoluções de Agosto de 1820 e Setembro de 1836, para reivindicar a soberania e restabelecer as garantias do povo haviam fracassado. Tudo se fizera então “para evitar uma constituinte, porque lhe tinha medo a dinastia da fraude”¹².

Duas semanas mais tarde, voltaria à carga comparando, “pela simplicidade do seu gesto heroico”, a “bela” revolução de 1640 às revoluções de 1820 e 1910, “que restabeleceram a usurpada soberania nacional”¹³. As Cortes, porém, foram-se extinguindo pela acção da degenerada “dinastia de Bertholdos e Bertholdinhos”, não reunindo desde 1687 até 1820. E mesmo sob o constitucionalismo da Carta outorgada por D. Pedro IV campearia o absolutismo. A revolução de 5 de outubro de 1910 continuara, pois, “a afirmação da autonomia das revoluções de 1820 e 1836”, já que reivindicara para a Nação a sua soberania. Simultaneamente, dera também “aos seus delegados os necessários poderes para a exercerem e delegando aos seus representantes os poderes de a definirem”¹⁴.

À luz deste raciocínio, Teófilo Braga justificava, pois, plenamente, a acção dos republicanos e a mudança de regime. As suas “derivações” históricas tinham razão de ser. No caso concreto, visavam um objectivo claro: anunciar a sua oposição à proposta de redacção do artigo constitucional relativo à soberania, que era o

¹¹ Teófilo Braga (Ponta Delgada, 24/2/1843 – Lisboa, 28/1/1924). Professor. Eleito pelo círculo de Lisboa Ocidental.

¹² *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 18/7/1911, p. 19.

¹³ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 2/8/1911, p. 18. Enquanto Presidente da República, em mensagem enviada ao Congresso, Teófilo Braga insistia na sua argumentação: “Quando há quatro anos, nesta mesma sala, foi lida a proclamação da República Portuguesa, ficou formulado o princípio fundamental de onde derivam todos os poderes do Estado – a soberania nacional, postergada sempre pela frase “da graça de Deus”, com que as dinastias mascararam o seu poder pessoal absoluto. Reivindicaram esse princípio as revoluções de 1640, 1820, 1836, sempre desvirtuadas pelos seus mandatários. Na sua essência a revolução de 5 de Outubro de 1910 foi essa reivindicação, tendo como consequência imediata a fundação da República; e, para que a revolução não fracassasse como as anteriores, deu-se ao título da República, que abrange muitas modalidades de instituições, a forma nítida, iniludível da República Democrática Parlamentar (*Diário do Congresso*, 29 de Maio de 1915 p. 7).

¹⁴ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 2/8/1911, p. 18.



seguinte: “A Nação exerce por delegação a *soberania* que essencialmente nela reside”. Assim expressa, dizia Teófilo Braga, essa redacção demasiado “lacónica”. Não se sabia o que era nem em quem residia a soberania nacional. Sendo “uma frase sem explicação”, envolvia “um perigo social e uma figura de retórica”. Para que esse artigo tivesse “valor” devia, pois, “ser reduzido a um simples parágrafo” (*ibidem*).

Embora o argumento de Teófilo Braga fosse genericamente consensual, a alternativa que apresentou foi rejeitada¹⁵. A redacção definitiva deste artigo, proposta por Pedro Martins, foi esta: “A soberania reside essencialmente em a Nação”¹⁶.

Aprovada a Constituição da República Portuguesa, a 21 de Agosto de 1911, a Assembleia Nacional Constituinte seria encerrada quatro dias mais tarde. Nessa última sessão, era aprovada uma proposta do deputado Ramos da Costa¹⁷ para que fosse lançado em acta um voto de congratulação pelo 91.º aniversário da Revolução Liberal de 1820 e pela inauguração do monumento a Manuel Fernandes Tomás, na Figueira da Foz.

Ao despedir-se dos deputados, o presidente da Assembleia, Anselmo Braamcamp Freire¹⁸, não deixaria ainda de fazer uma alusão a esse já distante acontecimento, acentuando “o bom, útil e proveitoso trabalho” prestado, que se assemelhara “à Constituinte de 1820”¹⁹.

NO CONGRESSO

A sessão de 25 de Agosto ficou também marcada pela escolha dos 71 senadores previstos constitucionalmente. O Congresso passava, pois, a ser constituído pela Câmara dos Deputados e pelo Senado. Embora funcionassem separadamente podiam ter sessões conjuntas em determinadas circunstâncias. Por exemplo para a eleição do Presidente da República.

Nas duas câmaras invocou-se várias vezes a legislação vintista para criticar ou justificar a legislação republicana. Em 1912, durante a discussão da lei eleitoral, o

¹⁵ Eis a proposta de Teófilo Braga: “A soberania da Nação é a vontade virtual, una e indivisível do consenso da sua existência colectiva e coexistência orgânica de todas as suas sinergias” (*ibidem*).

¹⁶ *Ibidem*. Nesta sessão, a Mesa não admitiu uma proposta de Nunes da Mata cuja redacção era a seguinte: “A soberania nacional reside essencialmente na Nação e nos poderes que a representam” (*ibidem*).

¹⁷ Francisco Ramos da Costa (Lisboa, 29/1/1855 – 7/5/1935). Oficial do Exército. Eleito pelo círculo de Setúbal.

¹⁸ Anselmo Braamcamp Freire (Lisboa, 1/2/1849 – 22/12/1921). Proprietário. Eleito pelo círculo de Lisboa Oriental.

¹⁹ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 25/8/1911, p. 19.



senador Goulart de Medeiros²⁰ dizia-a “cheia de defeitos”. Em seu entender, a de 1820 “era uma lei mais liberal”. Daí o desabafo: “Que vergonha para a República, fazer uma lei mais atrasada do que a que a monarquia fez”²¹.

Bem mais polémica era a Lei da Separação, de 20 de Abril de 1911. Um diploma que dividiu a sociedade portuguesa e que continuou na ordem do dia praticamente até final do regime. Em 1914, Afonso Costa, o seu mentor, persistia na defesa dessa lei, invocando a acção do Marquês de Pombal, cujas ideias permaneciam, apesar da sua obra não ter sido seguida. Daí – dizia Afonso Costa – que uma das primeiras medidas dos revolucionários de 1820 tenha sido “a confirmação do decreto da expulsão dos jesuítas e a extinção do tribunal da inquisição”²².

A Grande Guerra mudou profundamente o curso da República. Potenciou o aparecimento do consulado sidonista e, após o assassinato do seu protagonista, o breve afloramento da Monarquia do Norte.

Na Câmara dos Deputados, António Granjo²³, discursando a propósito de um projecto de lei sobre a melhoria dos vencimentos dos ferroviários, dizia-se convicto de que “um grande facto histórico” surgira com a Grande Guerra: “a definitiva ascensão do operariado na vida social e política”. Nenhum Governo, qualquer que fosse a sua natureza, o podia ignorar. Na Rússia, onde vigorava um regime autocrático, essa ascensão far-se-ia “por meios violentos”. Em Portugal, e noutros países que haviam adaptado, “mais ou menos extensamente, os princípios da Revolução Francesa”, essa ascensão far-se-ia por “meios pacíficos”. Até porque, no nosso país, “o princípio da igualdade jurídica” enformava toda a legislação desde a Revolução de 1820²⁴.

Na sessão de 6 de agosto de 1920, o democrático Domingos Cruz²⁵ entregou na Mesa um projecto de lei, para o qual requeria urgência e dispensa do Regimento, acerca do centenário da Revolução de 1820. Propunha que fosse decretado feriado nacional no dia 24 de Agosto e a concessão de uma verba de 10 contos para se erigir um monumento comemorativo dessa data na cidade do Porto²⁶.

A ideia do monumento, porém, não vingou. Uma vez mais. Sim, porque há quase cem anos já houvera uma decisão nesse sentido. De facto, em 1821, os governantes da cidade do Porto haviam manifestado igual desejo. E a primeira

²⁰ Manuel Goulart de Medeiros (Horta, 24/3/1861 – Lisboa, 18/2/1947). Oficial do Exército. Eleito pelo círculo da Horta. Após a aprovação da Constituição passou a fazer parte do Senado.

²¹ *Diário do Senado*, 17/6/1912, p. 13.

²² *Diário da Câmara dos Deputados*, 10/3/1914, p. 12.

²³ António Granjo (Chaves, 27/12/1881 – Lisboa, 19/10/1921). Eleito pelo círculo de Chaves.

²⁴ *Diário da Câmara dos Deputados*, 14/2/1920, p. 9.

²⁵ Domingos Cruz (Alcaide, Fundão, 8/11/1880 – Lisboa, 10/5/1863). Militar da Armada. Eleito pelo círculo de Vila Nova de Gaia.

²⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, 6/8/1920, p. 5.



pedra chegou mesmo a ser assente na Praça Nova (actual Praça da Liberdade) pelo bispo da diocese, numa cerimónia com pompa e circunstância. Mas por essa altura não havia ainda decisão sobre o vencedor do concurso, a que concorreram Joaquim Rafael dos Santos, João Baptista Ribeiro e João Francisco de Guimarães. Entretanto surgiu a reacção miguelista e no local escolhido para o monumento foi levantada a forca onde foram supliciados os 12 Mártires da Liberdade. Derrubada a forca, pelo exército liberal, aí haveria de ser erguida décadas depois a estátua equestre de D. Pedro IV. Da autoria do escultor francês Célestin-Anatole Calmels, foi inaugurada a 19 de Outubro de 1866.

Após a queda da I República, o tempo não se revelou propício ao levantamento de monumentos que enaltescessem os valores do Liberalismo. O assunto ficou, pois, em coma. Despertaria, porém, em Setembro de 2020, quando, no âmbito das comemorações do duplo centenário da Revolução Liberal, a Assembleia Municipal do Porto, aprovou por unanimidade uma recomendação à Assembleia da República para que seja erguido na cidade o tão desejado monumento comemorativo. A ver vamos se será desta vez.

Regressemos, porém, ao parlamento republicano. A 16 de Dezembro de 1920, o então presidente da Câmara dos Deputados, Abílio Marçal²⁷, anunciava a realização de uma sessão solene comemorativa do centenário das primeiras Constituintes. A sessão conjunta do Congresso decorreu no dia 26 de Janeiro de 1921. Recapitulemos, em breve síntese, os discursos então proferidos. Em nome do governo, falou o ministro da Guerra, Álvaro de Castro²⁸. Após invocar os antecedentes da Revolução, salientaria a “obra de emancipação” das Constituintes vintistas, que considerou “eivada de todos os princípios de humanitarismo”. Terminaria com um veemente apelo à união, “para bem servir a República”²⁹. António Granjo, líder do Partido Liberal, destacando embora o “carácter inerentemente patriótico” dos revolucionários vintistas, não deixou, porém, de lhes apontar alguns erros. Nomeadamente o de “terem apressado a independência do Brasil”³⁰. Celestino de Almeida³¹, também liberal, sublinharia que os germes que fizeram a revolução de 1820, e em 1821 compuseram a Assembleia Constituinte, representavam nessa época as aspirações profundas do país³².

²⁷ Abílio Marçal (Cernache do Bonjardim, Sertã, 3/6/1867 – 23/6/1925). Advogado. Eleito pelo círculo de Castelo Branco.

²⁸ Álvaro de Castro (Guarda, 9/11/1878 – Coimbra, 29/6/1928). Advogado e oficial do Exército.

²⁹ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 5.

³⁰ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, pp. 6-7.

³¹ Celestino de Almeida (Vila de Frades, Vidigueira, 28/5/1864 – Lisboa, 10/8/1922). Médico. Senador pelo distrito de Coimbra.

³² *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 8.



Carlos Olavo³³, do Partido Reconstituente, salientaria que, pelos ideais que inspirara, e pelos princípios de justiça em que assentou, em 1820 dera-se em Portugal uma verdadeira revolução republicana. Na senda de Teófilo Braga, denunciou também a “hipocrisia democrática do chamado constitucionalismo”, que considerou ser “uma espécie de transacção fictícia entre o rei e o povo, para efeitos de soberania”³⁴. Vasco Borges³⁵, democrático dissidente, considerou que “o dia 24 de Agosto de 1820 alvoreceu para redimir a Pátria pela Liberdade”³⁶. Vasco de Vasconcelos³⁷, do Partido Popular, afirmando ser a efeméride uma festa grata para todos os que professavam ideais liberais, constituía para os republicanos “um alto dever cívico”, porque os revolucionários de 1820 eram os seus “legítimos precursores”³⁸. Ladislau Batalha³⁹, do Partido Socialista, classificou a Revolução de 1820 como “mais um passo no caminho do progresso e civilização”. Trouxera a “vantagem superior” de acabar com o Tribunal do Santo Ofício. E permitira a entrada em Portugal do Romantismo, que representava “a última palavra do estudo metafísico das sociedades”⁴⁰.

A intervenção final coube a Leonardo Coimbra, do PRP. Num amplo e polifónico discurso, em que apenas uma vez, e de passagem, citou “os homens de 1820”, considerou essa sessão “uma festa da Tradição” e “uma festa da Memória”, porque a tradição é memória. No seu discurso, o visionário filósofo discorreu torrencialmente sobre a evolução das sociedades humanas, salientando a dialética entre o “movimento pendular da acção humana” e a “reacção tradicionalista”, ao longo da História: “O avanço dá-se quando a tradição liberta exactamente as recordações que se ajustam à ansiedade do renovamento: são as Renascenças”⁴¹.

A instabilidade política, constante ao longo da I República, acentuar-se-ia particularmente após 1919, período vulgarmente designado por “Nova República Velha”. A entrada de Portugal no conflito mundial abriu feridas que teimavam em não cicatrizar. Em Outubro de 1920, pretendendo contribuir para a pacificação da sociedade portuguesa, António Granjo (então presidente do Ministério) apresentaria um projecto na Câmara dos Deputados que amnistiava quem fora

³³ Carlos Olavo (Funchal, 7/6/1881 – Lisboa, 16/11/1958). Advogado. Deputado pelo círculo do Funchal (Reconstituente).

³⁴ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 10.

³⁵ Vasco Borges (Lisboa, 23/9/1882 – 17/2/1942). Magistrado. Eleito pelo círculo da Guarda.

³⁶ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 12.

³⁷ Vasco Vasconcelos (Lamego, 1/6/1880 – Lisboa, 22/12/1950). Advogado. Eleito pelo círculo de Lamego.

³⁸ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 12.

³⁹ Ladislau Batalha (Lisboa, 2/8/1856 – Arruda dos Vinhos, 26/2/1939). Professor. Eleito pelo círculo do Porto.

⁴⁰ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 15.

⁴¹ *Diário do Congresso*, 26/1/1921, p. 17.



condenado por delitos políticos. O democrático Plínio Silva⁴², porém, afirmando não compreender que se juntassem no mesmo diploma os delitos praticados durante a Guerra pelos militares em África e em França, que tinham “características muito especiais”, com os crimes políticos ocorridos durante a Traulitânia, contrapunha um projecto alternativo. Prevaleceu esta posição. Mas as vicissitudes políticas fariam com que o assunto se arrastasse até Abril do ano seguinte. Durante o debate que antecedeu a votação, Ladislau Batalha manifestaria a sua oposição ao projecto de Plínio Silva. Os socialistas, diria então, pertenciam “a uma escola muito mais avançada do que a da República burguesa”. E tinham bem presente o que se passara em 1820. Nessa altura, a amnistia de Fernandes Tomás “era ampla e larga, e não uma cousa tacanha” como a que estava em discussão. Daí a conclusão: “A amnistia, ou se dá ampla, ou, se se dá cheia de *ficelles*, é mais uma cobardia para a República”⁴³.

Nos anos seguintes, alguns ecos vintistas continuariam a ressoar no hemiciclo parlamentar. Recordemos os dois últimos, já no sol-pôr do regime. Nos inícios de Março de 1926, durante a discussão do orçamento do Ministério dos Negócios Estrangeiros, José Domingues dos Santos⁴⁴, líder da Esquerda Democrática, sublinharia que na proposta orçamental continuava a figurar um funcionário, ministro de 2.^a classe em Petrogrado, com a respectiva verba. Mas há muito que não havia aí ministro. Na altura em que presidira a um governo, fora ele que iniciara “as combinações necessárias para o reatamento das nossas relações com a Rússia”. A queda do seu governo interrompera o processo. Entendia, pois, ser já tempo de Portugal sair do seu isolamento, seguir o exemplo doutros países nossos aliados e reatar essas antigas relações, sem se importar com o regime” que vigorava na Rússia⁴⁵.

O ministro dos Estrangeiros, Vasco Borges, contrariou estas pretensões, afirmando desde logo a sua oposição. A razão dessa recusa assentava no facto de haver outros países que não haviam reconhecido esse regime. Nomeadamente a Inglaterra⁴⁶. Esta afirmação, porém, seria contestada pelo referido orador. Que não estava isolado. Curiosamente, da Direita, em auxílio da pretensão de José Domingues dos Santos, surgiu Afonso de Melo⁴⁷, deputado nacionalista. Considerando não poder ignorar o “fenómeno soviético”, que se ia “estendendo por todo o mundo”, dissertou sobre a evolução do povo russo, que era, a seu ver,

⁴² Plínio Silva (Elvas, 26/8/1890 – Lisboa, 7/6/1948). Oficial do Exército. Eleito pelo círculo de Elvas.

⁴³ *Diário da Câmara dos Deputados*, 8,11, 12 e 13/4/1921, p. 45.

⁴⁴ José Domingues dos Santos (Lavra, Matosinhos, 8/5/1887 – Porto, 16/8/1858). Advogado. Eleito pelo círculo do Porto.

⁴⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, 4/3/1926, p. 39.

⁴⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, 4/3/1926, p. 42.

⁴⁷ Afonso de Melo (Águeda, 9/9/1878 – Lisboa, 13/2/1968). Magistrado. Eleito pelo círculo de Lamego.



“muito análogo àquela por que nós passámos depois de 1820”. Em ambos os países haviam-se entrecrocado “os revolucionários e as resistências opostas de uma classe de há muito acostumada à dominação do império”.

Compreendendo embora, que Portugal não pudesse “ter relações com povos que se esqueceram de todas as regras em uso nos povos civilizados”, entendia, porém, que essa época ia passando. De tal modo que ficara surpreendido ao ver que a Rússia estava promulgando leis “dignas de serem estudadas” sobre propriedade, família, constituição das sociedades, usufruto e educação. Daí esta conclusão: “Os critérios do Ministério dos Negócios Estrangeiros e nessa figura nobre, altamente inteligente e superiormente prática, que é o Sr. Presidente da República, devem orientar a nossa acção no sentido do estreitamento das nossas relações com a Rússia”⁴⁸.

Dois meses mais tarde, a famigerada “Questão dos Tabacos” fazia as manchetes da generalidade da imprensa. Na rua e no Parlamento o ambiente político era de “cortar à faca”. Face à posição do executivo, que se pronunciara a favor da chamada *régie*, o deputado esquerdista Pestana Júnior, ex-ministro das Finanças, apresentaria uma moção, que considerava o governo “fora da Constituição nas resoluções tomadas sobre as fábricas de tabaco”⁴⁹.

Justificando esta tomada de posição, invocaria o estipulado no art. 3, § 26.º da Constituição de 1911, que, além da Carta Constitucional, replicava também a doutrina da Constituição de 1822. Era, pois, princípio constitucional que, terminado o monopólio e “não tendo o corpo administrativo ou o Poder Legislativo deliberado sobre o regime novo”, recaísse “dentro do princípio da liberdade comercial ou civil, adentro do Código Civil Português”⁵⁰.

As frustrações e os desenganos sentidos e vividos ao longo das décadas mais ou menos agitadas do liberalismo português, decorrentes da imposição da Carta Constitucional, que subalternizara o poder legislativo relativamente ao poder moderador (isto é, a vontade popular ao rei) explicavam e justificavam a sua natural “evolução” para o republicanismo.

CONCLUSÃO

A evocação da Revolução de 1820 por deputados e senadores foi transversal a todo o período da I República. Porque, como afirmou o Prof. Joaquim de Carvalho, tinha “o encanto da convivência afetiva”, já que não a manchava o sangue, nem a violência a descompunha⁵¹. Daí que os parlamentares republicanos não

⁴⁸ *Diário da Câmara dos Deputados*, 4/3/1926, pp. 43-44.

⁴⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, 4/5/1926, p. 24.

⁵⁰ *Diário da Câmara dos Deputados*, 4/5/1926, p. 25.

⁵¹ Joaquim de Carvalho, *Obras Completas*, VI – *História das Instituições e Pensamento Político*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 168.



tivessem dúvidas em recuperar esse património político. O mesmo não acontecia relativamente ao período de “liberdade temperada” em que vigorou a Carta Constitucional, diploma que viam “como o principal obstáculo à definitiva regeneração do país”⁵². Em 1871, o jornal *A Democracia* considerava a Carta uma ponte provisória “entre o absolutismo e a soberania nacional”⁵³, já que não clarificava qual o princípio em que assentava a sua legitimidade: se a do rei, se a do povo. A proclamação da República acabou com esse impasse.

Para muitos parlamentares, a República expressava, pois, os ideais vintistas. Segundo o deputado reconstituente Pires Monteiro⁵⁴, a sua proclamação em 1910 não fora “senão a confirmação duma coisa que há muito vivia no espírito daqueles que querem o progresso das instituições democráticas, iniciadas em 1820 e que tiveram a sua evolução natural na fórmula republicana”⁵⁵. Não se pense, porém, que havia uma unicidade de pensamento relativamente a esta argumentação. António Granjo, por exemplo, deixara-o bem claro na sessão comemorativa das Constituintes de 1821. No seu discurso, afirmou não ser “exacto, historicamente exacto”, que a Revolução de 5 de Outubro fosse “apenas a recompilação dos princípios estabelecidos” pela Constituição vintista. Porque o 5 de Outubro teve “uma razão de existência na energia própria, a par das necessidades patrióticas de ocasião”⁵⁶.

É claro que houve sempre, e continuará a haver, quem pense de maneira diversa. Quem considere ter sido possível encontrar outra solução sem necessidade de mudar o regime. A História, porém, é o que é e não o que poderia ter sido. O que desde logo reduz os cenários alternativos a meros exercícios de retórica, cujo efeito é semelhante ao dos tiros de pólvora seca numa qualquer pendência de honra. Para os devotos da História “virtual”, creio que a melhor resposta (que implicitamente dá razão ao republicano António Granjo) nos é dada por Marnoco e Souza, monárquico confesso. São dele as palavras com que termino:

“As instituições políticas de um povo são obra do tempo e não criação arbitrária do homem, não podendo ter existência duradoura as que contrariam as condições do ambiente histórico em que se estabelecem”⁵⁷.

⁵² Fernando Catroga, “O Republicanismo Português (Cultura, História e Política)”, *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA* – Porto, III Série, vol. 11, 2010, p. 95.

⁵³ Vd. Joaquim de Carvalho, *Ob. cit.*, p. 168.

⁵⁴ Henrique Pires Monteiro (Lisboa, 12/1/1882 – 23/4/1958). Oficial do Exército. Eleito pelo círculo de Santo Tirso.

⁵⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, 3/871922, p. 14.

⁵⁶ *Diário do Congresso*, 26/1/1926, pp. 6-7.

⁵⁷ Marnoco e Souza, *Constituição Política da República Portuguesa. Comentário*, Lisboa, INCM, 2011, p. 19.



A PRIMEIRA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO E O ESPÍRITO LIBERAL

MARIA CELESTE NATÁRIO

I – ADVENTO DO LIBERALISMO EM PORTUGAL

A Revolução Liberal constituiu-se, conforme sabemos, como a primeira grande expressão, no plano político, do liberalismo em Portugal. Foi um movimento que eclodiu a 24 de agosto de 1820 na cidade do Porto e teve repercussões tanto na História de Portugal quanto na História do Brasil. O movimento resultou no retorno (1821) da Corte Portuguesa, que se transferira para o Brasil durante a Guerra Peninsular, e no fim do absolutismo em Portugal, com a ratificação e implementação da primeira Constituição portuguesa (1822).

A Constituição de 1822 e as que se seguiram contêm os mais importantes princípios liberais. Destes, salientamos o direito à propriedade individual, onde assentam as liberdades individuais do cidadão, e o reconhecimento da nação portuguesa, numa mais ampla aceção.

A experiência liberal portuguesa, depois da legislação de Mouzinho da Silveira e da vitória liberal na guerra de 1832-1834, traduziu-se na transferência da propriedade, outrora pertencente às ordens religiosas, para uma nova burguesia ligada às actividades financeiras e sedenta de títulos nobiliárquicos. A pequena burguesia, interessada nas actividades industrial e artesanal, rapidamente se desilude com o advento do liberalismo. Quanto ao povo, não teve direito a muitas regalias, pelo que, ao longo do século XIX, continuava a emigrar para o Brasil, procurando na ex-colónia o que não encontrava em Portugal.

No século XIX, no seio da burguesia intelectual, surgiu uma mentalidade romântica de valores liberais. Esta mentalidade está bem patente nas Cortes Gerais e nas obras literárias o *Retrato de Vénus* (1821) e *Catão* (1821) de Almeida Garrett. Na pintura e na música esta mentalidade faz-se sentir na *Alegoria* do artista António Domingos Sequeira e nos hinos (*Gratidão*) e missas do músico João Domingos Bomtempo. Alexandre Herculano, o romancista e historiador, e Almeida Garrett, o jornalista, dramaturgo e político, são as figuras mais destacadas no panorama romântico nacional, exercendo uma forte influência na cultura oitocentista portuguesa, neste contexto liberal.



O Liberalismo Português passa também por uma reforma da Universidade em Portugal – tendo sido a Universidade Coimbra a principal visada, enquanto representante máxima do “passado/ antigo regime”. As polémicas com esta instituição vão durar todo o XIX e geram não apenas a “Questão Coimbrã”, em 1870, mas toda uma ampla gama de artigos de jornais e discursos a favor e contra o modelo universitário então vigente.

Nesta luta por uma renovação do ambiente intelectual e cultural, a formação das novas gerações passa a ser essencial. Toda e qualquer tentativa de reforma educacional no século XIX português passa pela questão da reforma da Universidade.

II – A GERAÇÃO DE 70, A RENASCENÇA PORTUGUESA E A INSTAURAÇÃO DA REPÚBLICA

Um dos expoentes maiores do espírito liberal na segunda metade do século XIX em Portugal foi, inequivocamente, a *Geração de 70* ou *Geração de Coimbra*, movimento académico que veio revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, não só no tempo mas com posteriores repercussões.

Antero de Quental, Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, entre outros jovens intelectuais, reuniam-se para trocar ideias, livros e ideias para a renovação da vida política e cultural portuguesa. Portugal vivia então um impulso de mudança. As novas ideias vindas do Centro da Europa constituíam motivo de inspiração.

Em Coimbra, este Grupo gerou uma polémica em torno do confronto literário com os ultra-românticos do “bom senso e do bom gosto” (a já aqui referida Questão Coimbrã). Mais tarde, já em Lisboa, estes intelectuais formaram o grupo Cenáculo e, em 1871 (há exactamente 150 anos), o grupo organizou a série de Conferências no Casino (Lisbonense), para discutir temas ligados à literatura, educação, religião e política, acabando por ser proibidas pelo governo. O caso desta Geração, que se veio a autodenominar “os Vencidos da Vida”, é bem o espelho do sentimento de decadência que se vivia na passagem do século.

Esse sentimento de decadência vai ser, no início do século, contrariado, com o ressurgimento, em força, do espírito liberal, por esta altura um quase-sinónimo do republicanismo. A revolta de 31 de Janeiro de 1891 foi a primeira tentativa de implantar em Portugal um regime republicano verdadeiramente liberal. A República que se veio a instaurar em Lisboa, em 1910, ficou muito aquém desse desiderato.

Em 1910, foi também lançada a Revista *A Águia*, órgão (após 1912) do *Movimento da Renascença Portuguesa*. Esta foi uma outra Geração de ouro, que procurou, sobretudo no plano cultural, defender e difundir esse espírito liberal. Curiosamente, este Movimento emerge na sequência da ausência de atenção à Educação e Cultura por parte do regime recém-instaurado.



Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Raul Proença e Leonardo Coimbra foram decerto quatro das mais significativas figuras deste Movimento renascente, de que a primeira Faculdade de Letras do Porto é uma das principais realizações.

III – A PRIMEIRA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO (1919)

Na feliz expressão de Pedro Baptista, que aqui evocamos, a primeira Faculdade de Letras do Porto foi um verdadeiro “milagre”, como o próprio salientou no título de uma das suas obras, que a Universidade do Porto editou em 2012: *O Milagre da Quinta amarela. História da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*. No Portugal do início do século XX, criava-se uma Faculdade de Letras com o “propósito coletivo de ensino (...) libertário em relação ao paradigma das Universidades de Coimbra e de Lisboa”. Pelas práticas inovadoras que os seus mestres implementaram, foi a criação de um escol como de outro não há memória no âmbito do pensamento filosófico português.

Nascida a 27 de Agosto de 1919, bem se pode dizer que a Faculdade de Letras da Universidade do Porto trazia já o gérmen da sua morte anunciada, tantas foram as dificuldades que atravessou no seu breve período de existência. Foram apenas nove anos incompletos, pois que por despacho de Alfredo Magalhães, então titular da Instrução, foi extinta a 12 de Abril de 1928, ainda que em termos definitivos tenha durado até ao mês de Julho de 1931, para não prejudicar os instruendos em curso.

Criada por iniciativa do então Ministro da Instrução Pública, Leonardo Coimbra, que fazia parte do Governo de Domingos Pereira, tinha um objectivo mais amplo: acabar com o analfabetismo, ao ponto de subsidiar as famílias de poucos recursos para que os seus filhos frequentassem a escola.

No que diz respeito à reforma encetada por Leonardo Coimbra, pode-se dizer que foi um êxito na vertente do ensino primário, apesar da curta duração governativa de Domingos Pereira, pois que criou o Ensino Primário Geral, com cinco anos de escolaridade obrigatória, seguido do Ensino Primário Superior, com a duração de três. Para além disso, reorganizou o Teatro Nacional Almeida Garrett, o Conservatório de Música, a Biblioteca Nacional, atribuindo a direcção a Jaime Cortesão e Raul Proença, que, a seguir, dará origem ao designado “Grupo da Biblioteca” e de onde também acabará por surgir a “Seara Nova”.

Sob a direcção de Leonardo Coimbra, a primeira Faculdade de Letras do Porto teve grande parte do seu corpo docente enriquecido pelos seus companheiros do Colégio Gil Vicente, de Lisboa, onde tinha a função de bibliotecário – falamos, nomeadamente, de Ângelo Ribeiro, Urbano Canuto Soares, Newton de Macedo, Lúcio Pinheiro dos Santos, Luís Cardim, Damião Peres e Câmara Reis. Nenhum deles era doutorado, apesar de alguns já leccionarem em universidades



somente com o bacharelado, conquistando as láureas em 1925/6, justamente na Faculdade de Letras do Porto. Os demais, na generalidade, eram naturais ou fixados no grande Porto e quase todos membros da *Renascença Portuguesa* – casos de Aarão de Lacerda, Augusto Ferreira Nobre, Francisco Torrinha, José Teixeira Rego (também doutorados em 1925/1926 pela Faculdade de Letras do Porto), de António Luís Gomes, Magalhães Basto e Mendes Correia – e do seu órgão doutrinário oficial, *A Águia*. É nesta revista, aliás, onde Leonardo Coimbra dá a conhecer o seu sistema do “criacionismo” e Teixeira de Pascoaes o seu “saudosismo”.

Quase todos estes membros da *Renascença Portuguesa* eram republicanos, uns mais indefectíveis do que outros, como Ângelo Ribeiro – preso juntamente com Leonardo Coimbra, Afonso Duarte, Raul Proença, Agatão Lança e outros, em Julho de 1918, em pleno consulado de Sidónio Pais e na sequência de um debate sobre a entrada de Portugal na I Guerra –, Lúcio Pinheiro dos Santos, José Teixeira Rego, e Homem Cristo.

Se os Professores dessa Faculdade constituíram um escol superlativo fora de quaisquer dúvidas, a verdade é que os alunos não o constituíram menos e com esta singularidade – a de se inscreverem e cursarem por decisão própria, sem vínculos partidários ou quaisquer outros, numa instituição de excelência. Para o efeito, compare-se o rol dos professores da Faculdade de Letras do Porto, acima referido, com os dos seus alunos: Adolfo Casais Monteiro, Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, António Salgado Júnior, Augusto Saraiva, Delfim Santos, José Marinho, Sant’Anna Dionísio, etc.

Hoje é dado como adquirido que a geração que resultou deste primeira Faculdade adveio essencialmente duma prática de ensino revolucionária, cujo mentor principal foi Leonardo Coimbra, caracterizada tanto pela liberdade do pensamento, como pela eliminação de fronteiras instituídas entre ministrantes e ministrados.

No plano do ensino, a primeira Faculdade de Letras do Porto foi decerto a maior realização do espírito liberal entre nós, na primeira metade do século XX. Foi também a expressão do espírito liberal que se associa à cidade do Porto, exemplo maior do seu dinamismo e vitalidade, como amplamente salienta, na sua referida obra, Pedro Baptista, que aqui homenageamos, enquanto membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.



OS DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE CLAUDE LEFORT

FRANCISCO ASSIS

Quando a Professora Doutora Celeste Natário me formulou o generoso convite para participar neste Seminário manifestei imediata aquiescência por um motivo que todos compreenderão: a vontade de participar numa iniciativa pública de homenagem ao Doutor Pedro Baptista. Não podendo, por óbvia impreparação na matéria, ater-me rigorosamente ao âmbito do tema proposto, optei pela elaboração de uma sucinta comunicação sobre um tema que me é caro e sobre o qual conversei incontáveis horas com o homenageado: a problemática dos Direitos Humanos. O assunto é de tal modo vasto que entendi adequado circunscrever-me à abordagem da obra de um autor que produziu uma importante reflexão sobre este domínio: o filósofo e sociólogo francês Claude Lefort (1924-2010).

Começarei por citar o que Claude Mouchard apropriadamente escreveu sobre o percurso intelectual de Lefort na introdução a uma colectânea de textos da autoria deste e intitulada *Le temps présent – Écrits 1945-2005*: «C'est à tous ces tourments de l'histoire et à toutes ces gestations que Lefort fut attentif. Ces années furent aussi, pour lui, le temps de multiples rencontres et de vives confrontations politiques. Et ce n'est pas seulement à autres qu'il lui arriva de s'opposer. En plusieurs des pages qu'on lira ici, on trouvera les traces de rudes confrontations avec soi-même, et de déplacements, durement gagnés, de la pensée de leur auter.»(2007: 5). Lefort foi um pensador do acontecimento, da contingência, do conflito e da liberdade. Em vão procuraremos nos seus escritos qualquer vontade de sistematização doutrinária, ou até mesmo de categorização parcial da realidade humana, pois era avesso a tudo o que remetesse para o plano de uma representação totalizante e fechada. Para a adopção dessa atitude contribuiu decisivamente o encontro precoce com Maurice Merleau-Ponty que foi seu professor no ano lectivo de 1941-1942 no liceu Carnot em Paris. Ele próprio reconheceu a importância desse contacto: «J'ai découvert Marx dans ma classe de philosophie, avec un professeur qui était Merleau-Ponty et qui m'a permis d'emblée d'aborder le marxisme sans tomber dans la version mécaniste et déterministe. J'ai trouvé très vite, dans sa pensée phénoménologique, quelque chose qui répondait profondément à ma propre sensibilité intellectuelle» (2020:8). Merleau-Ponty indicou-lhe o caminho



para a militância trotskista através da qual travou conhecimento com Cornelius Castoriadis. Com este viria a formar pouco tempo depois o grupo “Socialisme ou Barbarie” que se celebrou pela edição de uma revista com esse mesmo nome. Mais tarde a sua ruptura com o trotskismo prenunciou um corte mais geral com o pensamento marxista e com a própria ideia de revolução. A partir de certa altura dedicou-se a um estudo exaustivo do pensamento de Maquiavel, ao qual reconheceu uma dimensão filosófica excepcional, e de quem absorveu a noção da importância e do carácter ineliminável do conflito na História. O conjunto da sua obra filosófica evidencia-o como um dos mais significativos estudiosos do fenómeno democrático e do totalitarismo. Os textos que escreveu sobre os Direitos Humanos exprimem com uma luminosa clareza alguns dos aspectos essenciais do seu pensamento filosófico-político. Será estritamente sobre esta vertente da sua produção intelectual que me irei debruçar de seguida.

A reflexão que me proponho fazer assentará na leitura e na interpretação de três ensaios que Claude Lefort publicou sobre o tema em apreço e que são os seguintes: «Droits de l’homme et politique»; «Les droits de l’homme et l’État-Providence»; «La pensée politique devant les droits de l’homme». Tomarei como referência a respectiva edição nas seguintes colectâneas: *L’invention démocratique* (1994); *Essais sur la politique* (1986); *Le temps présent – Écrits politiques 1945-2005* (2007).

Estes textos foram escritos e inicialmente publicados em revistas filosóficas num contexto histórico caracterizado pela erupção das vozes da dissidência soviética, na sequência da Conferência de Helsínquia (1972-75), e pela sua recepção no mundo intelectual ocidental. A publicação de *O Arquipélago Gulag* de Alexander Soljenitsin em Dezembro de 1973 em Paris constituiu, nas palavras do historiador Michel Winock, um verdadeiro electrochoque que pôs fim à «grande cegueira» do Ocidente em relação ao sistema repressivo soviético. Subitamente uma parte expressiva do mundo do pensamento ocidental acordava para a realidade dos campos de concentração e dos internamentos nos hospitais psiquiátricos dos opositores ao regime comunista. Foi nessa altura que o livro de Vladimir Boukovsky intitulado *Une nouvelle maladie mentale en URSS: l’opposition* (1972) se tornou uma leitura imprescindível em certos meios culturais, até essa altura pouco propensos a admitir qualquer crítica à pátria do socialismo. Lefort, profundo conhecedor dos mecanismos totalitários e autor de um pequeno livro sobre a obra de Soljenitsin — *Un homme en trop – Réflexions sur L’Archipel du Goulag* (1976) — percebeu a necessidade de elaborar uma reflexão sobre os Direitos Humanos igualmente distanciada da ortodoxia marxista e da vulgata liberal.

Logo no início do ensaio «Droits de l’homme et politique» Lefort enuncia com nitidez a principal questão a que pretende responder:



«On ne peut rien dire de rigoureux sur une politique des droits de l'homme, tant qu'on n'a pas examiné si ces droits ont une signification proprement politique et l'on ne peut rien avancer sur la nature du politique qui ne mette en jeu une idée de l'existence ou, de ce qui revient au même, de la coexistence humaine» (1994: 46).

A resposta que encontra inscreve-se plenamente no seu trajecto intelectual e político: os Direitos Humanos têm a sua origem no processo histórico fundador da modernidade política democrática e constituem-se num factor determinante de propulsão desse mesmo processo. Os Direitos Humanos, contrariamente ao preconizado pelo marxismo oficial e por uma vulgata liberal então muito em voga, não têm por fundamento um individualismo antipolítico e não se destinam a legitimar uma sociedade radicalmente atomizada.

Como muito acertadamente assinala Serge Audier no seu ensaio intitulado «Claude Lefort face aux discours contemporains sur l'individu», Lefort rejeita simultaneamente as interpretações marxista e liberal dos Direitos Humanos. Vale a pena citá-lo:

«Ses cibles étaient à la fois les idéologies politiques de type communiste qui réduisent les droits de l'homme à un supplément d'âme par rapport à la vraie politique et à la realpolitik, et les idéologies inverses – celles des 'nouveaux philosophes' notamment – qui voyaient dans la figure du dissident et dans la revendication des droits de l'homme la marque d'une logique centrée sur l'individu contre l'État» (2019: 96).

Numa das suas obras de juventude, *A questão judaica*, publicada em 1844, Marx ataca violentamente as «Declarações dos Direitos do Homem» proclamadas no final do século XVIII, na sequência das revoluções americana e francesa. Nesse livro, que assinala a ruptura com Bruno Bauer, Marx anatematiza aquilo que identifica como supostos Direitos do Homem, relegando-os para uma função meramente instrumental de legitimação formal da supremacia do indivíduo egoísta burguês. A ênfase da dimensão económica nos planos ontológico, antropológico e histórico impede o marxismo de compreender a autonomia e o potencial emancipatório inerentes aos campos da política e do direito. Para Lefort o marxismo oficial é incapaz de perceber que as liberdades consagradas nas Declarações dos Direitos Humanos não só não estabelecem qualquer oposição entre o indivíduo e a sociedade como, pelo contrário, pressupõem e proporcionam uma permanente interlocução intersubjectiva. No intuito de demonstrar a veracidade desta asserção detém-se especialmente no tratamento da questão da liberdade de opinião e de expressão. Enquanto o marxismo tende a ver aí uma mera protecção de um direito puramente individual, Lefort vê na salvaguarda dessas liberdades



a condição imprescindível para a afirmação de um espaço público democrático. São muito esclarecedoras as considerações que a esse respeito formula em «La pensée politique devant les droits de l’homme»: «Marx ne s’aperçoit pas que, loin que la liberté de opinion couvre un retrait dans l’espace privé, sanctionne, sanctifie même l’individu, elle implique un droit à la parole, à une pensée publique.» (2007: 413). Não estaremos, assim, perante uma contraposição entre o espaço privado e o espaço público, mas antes perante a abertura de um espaço público irreduzível aos mecanismos de controle por parte do poder. Este espaço público permitirá a manifestação do conflito e potenciará o poder genésico dos Direitos Humanos.

Claude Lefort considera que as democracias modernas assentam na separação das esferas do Poder, da Lei e do Saber e estão alicerçadas numa indeterminação que constitui o fundamento do pluralismo. Um dos maiores contributos de Claude Lefort para o pensamento político contemporâneo consiste precisamente na noção de que as sociedades nunca coincidem inteiramente com elas próprias e que a força e a fraqueza da democracia consistem no reconhecimento de que a sua identidade integra o fecundo e inestancável dinamismo de múltiplas alteridades.

BIBLIOGRAFIA

- Audier, Serge, (2019), “Quel individualisme démocratique? Claude Lefort face aux discours contemporains sur l’individu” in *Raison Publique*, nº23, Printemps, 91-108.
- Lefort, Claude, (1986), *Essais sur le politique, XIX-XX siècles*, s. l., Éditions du Seuil.
- Lefort, Claude, (1994), *L’invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, s. l., Fayard.
- Lefort, Claude, (2007) *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin.
- Mouchard, Claude, (2007), “Siècle Ouvert”, in Lefort, Claude, *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin.
- Poirier, Nicolas, (2020), *Introduction à Claude Lefort*, Paris, Éditions de la Découverte.



O CUSTO HUMANO DA MERITOCRACIA: UMA DERIVA PARA FORA DA CAIXINHA DO DEBATE SOBRE JUSTIÇA SOCIAL

WANDERLEY DIAS DA SILVA

Neste trabalho, retomo a questão levantada pelo professor José Luís Gonçalves (ESE de Paula Frassinetti/IF-UP), concernente ao ‘papel da religião como fonte moral para o debate sobre o reconhecimento da dignidade humana e de grupos no espaço público’. Sua pergunta, em suma: ‘Poderá a religião exercer tal função?’ Para se pensar o problema, o foco do artigo incidirá, em última instância, sobre uma concepção de liberalismo a partir das ideias de John Rawls – que muito tinha a dizer sobre esta questão. Desde a publicação de *Liberalismo Político* (1993), houve um renascimento do interesse no debate sobre a relação entre religião e política. Todavia, o foco aqui é nas ideias religiosas e comunitaristas de Rawls, até há pouco desconhecidas; já que Rawls nunca publicou esses textos. Porém, depois de sua morte, em 2002, foram descobertos dois manuscritos,¹ entre eles o texto da monografia submetida ao Departamento de Filosofia de Princeton em 1942, que lança alguma luz sobre a questão da relação entre convicções religiosas e espaço público.

Para contextualizar essa reflexão, analisaremos, de forma sumaríssima, as recentes críticas do professor de Harvard, Michael J. Sandel (2020), a um dos maiores legados das revoluções liberais, a meritocracia – descrita por este como uma tirania perversa que ameaça as liberdades individuais e corrompem os princípios da democracia (o custo humano da meritocracia). Suponho que as ideias até há pouco desconhecidas de Rawls são alternativas ao problema. O que não posso supor é que essas ideias de Rawls conquistarão muitos fãs – mesmo entre pensadores comunitaristas, como é o caso do próprio Sandel.

Posto isto, parece-me possível dizer que o conceito deontológico do sujeito racional, razoável, e justo que Rawls ‘coloca’ na posição original e sob o véu da

¹ O primeiro texto, a monografia, submetida a Princeton para a obtenção do Título de Bachelor of Arts in Philosophy (1942/3) intitulava-se “Meaning of Sin and Faith”; o segundo texto foi supostamente encontrado entre seus ‘*personal belongings*’ após sua morte, e intitula-se “On My Religion” – ambos os textos foram coletados e publicados em 2009 como *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with “On My Religion”)*. Cfr. nota 34 abaixo para referência completa.



ignorância, com a tarefa de escolher os princípios morais básicos de uma comunidade justa e igualitária – sujeito este que Sandel sempre interpretou erroneamente como ahistórico, moralmente desarraigado, e, portanto, quimérico – fundamenta-se na normatividade desse ‘comunitarismo puritano’ de Rawls.

Para lembrar o começo do caos recente: 04/11/20: *Uma pandemia corre solta no mundo. O rescaldo é pânico, crise financeira, desordem política...e milhões de mortos. Cresce com isso o apoio público a governos neofascistas que prometem salvação e segurança, mas ameaçam as liberdades individuais e corrompem os princípios da democracia e do liberalismo. Cresce também a polarização, misoginia, ecofobia, miséria, e os crimes de ódio contra minorias, imigrantes, refugiados, dissidentes, e liberais.*

E pensar que em 2006 esse era só o enredo de uma das distopias mais bem-sucedidas da história do cinema: *V de Vingança*.² Hoje, 2021, depois da virada repugnante que as duas maiores democracias liberais no Ocidente experienciaram com as eleições de políticos como Trump e Bolsonaro, o fortalecimento de partidos de extrema direita na Europa, a crise do Covid-19 que, além dos desequilíbrios da economia global e, conseqüentemente, do aumento de desemprego, já faz 4.187.000 mortos mundialmente (até o fechamento deste texto, em 27 de julho de 2021), a trama distópica de *V de Vingança* soa bem menos alarmante e asquerosa, não achas? Uma pergunta que permeia a discussão que se segue é, portanto: ‘Há futuro para a democracia liberal?’

O passado não pode machucá-lo mais...a menos, claro, que você permita.

ALAN MOORE³

1. Boa notícia: o ‘liberalismo’ – comburente e fruto das revoluções liberais – é a única das três principais filosofias políticas que se colidiram ao longo dos últimos dois séculos que, apesar das ameaças, ainda sustenta-se; as outras (comunismo e fascismo) fracassaram. O liberalismo tornou-se, então, a própria condição política da modernidade; i.e.: o *homo politicus* tornou-se (*prima facie*) um/a ‘liberal’ e acredita na liberdade.

Mas como o termo é usado com frequência em discurso político de maneira confusa, e pode se referir a uma variedade de posições ideológicas, para que fique claro, por ‘liberalismo’, refiro-me à doutrina filosófica e à ideologia política que ‘reconhece’ e ‘defende’ liberdades civis e sociais básicas, bem como a garantia inalienável dessas liberdades para todos sob as normas do direito. Em suma: essas ‘liberdades civis e sociais básicas’ são direitos à vida e à liberdade, ao trabalho e à

² *V for Vendetta* estreou em março de 2006. Diretor: James McTeigue, Warner Bros. & Vertigo DC Comics, United States.

³ Escritor britânico, criador da história em quadrinhos *V de Vingança*, entre outras.



educação; e mais, todos têm direito a estes direitos, como condição essencial ao exercício de sua cidadania, sem discriminação, i.e., independentemente de raça, sexo, etnia, orientação sexual, política, e religiosa. Eis, então, no nosso entendimento, o maior legado das ‘Revoluções Liberais’ – e diríamos que essa herança liberal persiste, mesmo que aos trancos e barrancos, nas raízes liberais que ainda inspiram, em princípio, as democracias contemporâneas que – também em princípio – substituíram a aristocracia de berço dos regimes antigos por um sistema de mobilidade socioeconômica (doravante, apenas ‘mobilidade’) mais justo, distributivo e igualitário, chamado meritocracia – a crença de que sociedade/governo deve distribuir recompensas com base apenas no mérito.

Má notícia: dado aos ataques muito recentes à meritocracia (e.g., Michael Sandel e Daniel Markovits), diríamos que, se o liberalismo venceu – ou pela força das armas, ou pelo debate democrático – todavia ainda manqueja. E por que manqueja? Ora, refletir sobre os porquês do manquejar do liberalismo chega a ser uma trivialidade, pois a sensação é de que a história da consciência humana vive num loop infinito. Mas, como ‘refletir’ é próprio dessa consciência, e por tratar-se de uma urgência, apresentamos uma breve ponderação.

Todavia, note: se o leitor busca um ensaio convencional sobre liberalismo e seus dilemas, ou mesmo sobre as revoluções liberais, há de perdoar-me: nosso artigo é fragmentário por demais – um mosaico dos dilemas políticos atuais que pode chegar a borrar a boa vista do leitor apurado. Se houver boa vontade em buscar elementos que propiciem uma leitura crítica do liberalismo contemporâneo, então estaremos em sintonia. Neste caso, convido os que tem boa vontade em buscar os elementos que propiciam uma leitura crítica da meritocracia atual a passarmos ao ensaio. Considera-se, primeiro, para ilustrar um exemplo do manquejar do liberalismo, e como pano de fundo para se entender as críticas dos nossos filósofos à meritocracia, um resumo do abismo de desigualdade que assola o presente.

2. Ladainha: desde 1971, todo ano é a mesma estória. Às vésperas do Fórum Econômico Mundial, a Oxfam publica os resultados da sua pesquisa anual sobre o crescimento da desigualdade e distribuição de riquezas no planeta. Durante a reunião, faz-se o comum apelo para ‘necessidade urgente’ de se frear o descabro. Quando a reunião termina, a ‘urgência’ é arquivada...até à reunião seguinte. Em 2021, durante a 51ª Reunião (realizada virtualmente, por motivos óbvios), o caso não foi diferente. Intitulada de ‘O Grande Reinício’, representando um ‘compromisso pós-Covid-19 urgente’ de construir conjuntamente e com urgência as bases do sistema econômico e social global para ‘um futuro mais justo, sustentável e resiliente.’ É ladainha porque, sabemos, nenhuma mudança de fato ocorrerá – basta compararmos os relatórios de 2021 com os anteriores.

Porém, enquanto o nosso D. Sebastião da justiça não volta, vale ressaltar alguns dados dessa desigualdade...sempre urgente e sempre esquecida. Podemos



começar com dados mais neutros (já que nem todos acreditam na Oxfam). O abismo de riqueza e renda entre os ricos e o resto atinge proporção histórica sem precedentes. A confirmação disso encontra-se nos abissais números desiguais, que não são, como disse, nenhuma novidade. Veja-se, nesse sentido, a nota de Christopher D. Wraight, que descreve as estatísticas como ‘deprimentes’: “um sexto da população mundial vive na pobreza extrema. Mais de um bilhão de pessoas não têm dinheiro suficiente para se alimentar e alimentar suas famílias adequadamente. Cerca de 75 milhões de crianças não recebem educação formal e 9,7 milhões de bebês nascidos em todo o mundo não viverão para ver seu quinto aniversário. Tudo isso acontece em uma economia global, que vivia até muito recentemente um dos períodos de crescimento mais impressionantes da história”.⁴

Wraight ressoa aqui estatísticas gerais antigas – e desde que seu livro foi publicado, em 2011, muitas águas (suas) rolaram. E mais, o crescimento da miséria discutido por Wraight aqui era, em parte, resultado da conjuntura econômica global que se sentiu após a crise financeira de 2008. Mas, paradoxalmente, e confirmando as preocupações de Wraight, após a tal crise, o número de miseráveis só aumentou, e o clube dos super-ricos se tornou menos exclusivo. Em 2021, o número de bilionários, publicados na 35ª lista anual dos mais ricos do mundo da Forbes, explodiu para um total sem precedentes de 2.755 – 660 bilionários há mais que em 2020. Ou seja: em 2021, em plena a pandemia do Covid-19, e em meio de uma das maiores crises políticas e financeiras do último século, surgiu um novo bilionário acerca de cada 4 horas. Destes 2.755, um recorde de 493 eram novos na lista.⁵ E mais: juntos, os mais ricos do mundo estão mais de €4 trilhões mais ricos do que a um ano atrás.

Já para dados atuais da miséria, o outro lado do abismo, vale citar alguns dos fatos mais chocantes no relatório-ladainha da Oxfam (2020): “O 1% mais rico do mundo tem mais do que o dobro da riqueza de 6,9 bilhões do resto. Entre o 1%, estão os 2.153 bilionários do mundo – que em 2019 tinham mais riqueza do que 4,6 bilhões de pessoas. Quase metade da população mundial vive com menos de €5 por dia, segundo estimativas do Banco Mundial (2020: 10)”.⁶

Os 22 homens mais ricos do mundo têm mais dinheiro do que todas as mulheres do continente africano – onde mulheres e meninas trabalham anualmente 12,5 bilhões de horas não remuneradas, segundo a Organização Internacional do

⁴ Christopher D. Wraight, *The Ethics of Trade and Aid: Development, Charity or Waste?* London/ New York: Continuum, 2011, p. 4. Tradução minha.

⁵ Kerry Bolan et. al (ed.), *Forbes's World's Billionaires list: The richest in 2021*. Acessado em 11 de julho, 2021, URL: *Forbes Billionaires 2021: The Richest People in the World*.

⁶ *Oxfam Briefing Paper*, Clare Coffey et. al, (Oxford: Oxfam BG, 2020). Cf. capítulo 1: “A tale of two extremes” (pp. 20-27) & capítulo 2: “Who cares?” (pp. 28-33).



Trabalho. Esse trabalho inclui, por exemplo, buscar lenha e água para cozinhar e limpar para os homens que ‘sustentam’ a família, e cuidar de crianças e idosos.

O abismo tende a piorar, já que com o envelhecimento da população, a carga sobre os trabalhadores de cuidados tende a aumentar. Se não bastasse, esse trabalho não remunerado de mão-de-obra feminina tem um valor monetário estimado de mais de 9 trilhões de euros por ano no mercado capitalista (*ibidem*).

Globalmente, 42% das mulheres em idade produtiva são realmente incapazes de manter um emprego por causa de suas responsabilidades de cuidado não remunerados, em comparação com 6% dos homens (*ibidem*).

E para aqueles que pensam que a África está muito longe, ou que as africanas são os únicas culpadas por seus próprios fracassos, eis números mais próximos de nossa vizinhança. De acordo com dados para as condições de vida na Europa – pobreza e exclusão social – divulgados pelo Eurostat (dados de 2018, i.e., antes da pandemia do Covid-19): “92,4 milhões de pessoas na UE-27 estavam em risco de pobreza ou exclusão social; equivalente a 21,1% da população da UE-27. E, claro, o risco de pobreza ou exclusão social na UE-27 é sempre mais elevado para as mulheres do que para os homens (22,0% em comparação com 20,2%). E cerca de dois quintos (40,3%) da população da UE-27 que vivia em lares de adultos solteiros com filhos a cargo corria o risco de pobreza ou exclusão social em 2019”.⁷

Lá se vão quase dois anos, e este são dados velhos, pré-Covid-19, claro; e será preciso esperar um pouco mais para dados concretos mais recentes. Economistas, teóricos políticos e governos ainda estão tentando elaborar a previsão do tal descalabro para 2022, em parte porque tal previsão depende da ‘previsão’ da pandemia de Covid-19. Mas já sabemos que a pandemia não impediu que a diferença aumentasse. Como observou o então recém-eleito Joe Biden ao Congresso dos Estados Unidos: “Vinte milhões de americanos perderam seus empregos na pandemia...ao mesmo tempo, cerca de 650 bilionários na América viram seu patrimônio líquido aumentar em mais de U\$ 1 trilhão...e hoje valem mais de U\$ 4 trilhões”⁸. No mais, alguns filósofos (discutidos abaixo) e teóricos políticos contemporâneos acentuam, em geral, que a pandemia força-nos a repensar nossas atitudes e (pré)conceitos políticos e sociais em várias áreas que irão moldar o legado da pandemia no mundo. Talvez seja mesmo a hora de repensarmos o futuro.

Mais ‘boa’ notícia: entre outras pequenas mudanças factíveis, uma (pequena) reforma tributária resolveria parte do problema. E.g.: aumentar o imposto de renda

⁷ Simon Allen et. al, “Effects of Income on Living Conditions in Europe”, in *Living Conditions in Europe, Statistical Books: Eurostat* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2018), pp. 25-51.

⁸ Chase Peterson-Withorn, “How Much Money America’s Billionaires Have Made During the Covid-19 Pandemic”, in *Forbes* (April 30, 2021).



sobre o 1% mais rico em 0,5% seria o suficiente para produzir, ainda segundo a Oxfam, 117 milhões de empregos nas áreas de educação, saúde e assistência a idosos por 10 anos – e de quebrada resolveria o *déficits* de cuidadores de idosos.

Mais ‘má’ notícia: Mas por que o mundo está se tornando mais desigual, por que esse abismo, apesar de nosso avanço de consciência e de nossa melhor compreensão de desigualdade, injustiça, solidariedade, liberdade e direitos? E por que uma reforma tributária tão mesquinha (0,5%) – e com benefícios utilitários justificados – sobre esse 1% mais rico é rara e quase impossível?

Tendo resumido dados da grande ‘praga’ do sistema meritocrático, o abismo alarmante de desigualdade entre ricos e o resto (segundo Sandel e Markovits), e antes de esboçar suas críticas e soluções, para melhor entender o manquejar do ideal liberal, é preciso entender brevemente o caminho percorrido pelo ‘liberalismo’ até aqui.

3. Como ideal político, o liberalismo emerge, como sabemos, das teorias clássicas do iluminismo, e das revoluções burguesas dos séculos 17 e 18 na Europa, inspiradas em torno da Reforma Protestante dos séculos anteriores e das promessas capitalistas da industrialização. No campo filosófico, a primeira elaboração dessa reviravolta sociopolítica e de seu conjunto de direitos e liberdades individuais foi compilado mais explicitamente por Locke em 1689, assim: “Sendo TODOS iguais e independentes, todos têm direitos naturais de vida, liberdade, propriedade e resistência a tirania, e o seu incumprimento poderia justificar a revolta.”⁹ Antes, porém, para não sustermos aqui o que Fernando Pessoa descreve como ‘preconceito revolucionário’ – i.e., acreditar, entre outras coisas, que ‘tudo’ começou com as revoluções liberais dos modernos e iluministas –, é preciso sublinhar que esses princípios do liberalismo (fragmentados, por serem capengas), de raízes igualitárias e utópicas, já existiam, em alguma proto-forma, muito antes do assim chamado iluminismo europeu. Ou seja, é possível argumentar que Locke, Rousseau, Voltaire (e outros) não ‘inventaram’ os princípios de igualdade liberais; embora tenham servido como ‘fundadores modernos’ do liberalismo ao amarrar (mal) princípios já existentes intuitivamente de maneira mais definida. Esses princípios já eram parte do diálogo contínuo de ideias da fundamentação da cultura ocidental, pelo menos desde os cristãos primitivos.

Tome, por exemplo, a ‘dura’ que Paulo dá nos cristãos neófitos da ‘igreja’ da Gálatas: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus” (3.28). Pode-se argumentar que o objetivo de Paulo era mostrar que diferenças de nacionalidade, *status* social e gênero ‘só

⁹ *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, Capítulo 2, livro II, §6. (cfr. versão Martins Fontes. São Paulo: 1998. trad. Júlio Fischer, pp. 384-85). Ênfases minhas.



seriam eliminadas pela graça e esperança da salvação em Cristo. Quer dizer, é provável que o apóstolo fala aqui sobre uma comunidade ideal e utópica, igualitária e cosmopolita do porvir, e não sobre princípios básicos de justiça dentro de sua sociedade durante o século 1 d.C. Contra apologistas do ‘*status quo*’, prefiro crer que a compreensão (racional) da possibilidade e da urgência de se viver uma nova vida, em uma comunidade não mais atormentada pela competição, discriminação e contradições humanas já existia – ao menos como quimera na cabeça de alguns. Ou seja, é possível especular que ideais igualitários utópicos e cosmopolitas remontam pelo menos às interpretações de Paulo das mensagens do tal Jesus.

De qualquer forma, para retornarmos a terreno secular, por ora, afirmamos que, ao centrar-se na visão de que a razão é a principal fonte de autoridade e legitimidade, o Iluminismo acabou por evidenciar e defender mais explicitamente ideais liberais: *progresso, liberdades, tolerância, fraternidade, governo constitucional*, bem como a *separação de igreja e estado*. E por isso os direitos/ideais proclamados pelas revoluções liberais supracitadas foram eventualmente adaptados pela Constituição da República Portuguesa, como princípios firmados “no respeito e na garantia de efetivação dos direitos e liberdades fundamentais...visando a realização da democracia econômica, social e cultural e o aprofundamento da democracia participativa.”¹⁰

Hoje, depois de séculos de lutas, esses ideais são conceitos tão intuitivos que defini-los e defendê-los parece redundante – e, dado ao descalabro da desigualdade relatado acima, a consciência desses direitos e liberdades também deixa-nos com a sensação de que não aprendemos muito. Mas já dissemos que, segundo Rawls, Sandel, e Markovits, a democracia liberal anda ameaçada por um dos seus maiores legados, a meritocracia. Então, tais ameaças, bem como suas resoluções, serão o objeto de análise a seguir.

Meritocracia: uma gaiola dourada que enlaça os ricos e exclui o resto.

MARKOVITS, 2020

4. Não custa lembrar: antes dos ‘gritos’ liberais das revoluções citadas, a falta de mobilidade era a ordem do dia, pois estava intrinsecamente ligada aos direitos de nascimento e/ou contatos e favores ‘nobres’ – o famoso ‘QP’, i.e., o ‘Quem indica’, em português claro. Alguém que tem bons contatos e/ou deve favores consegue objetivos e posição através do ‘poder’ de pessoas no poder. O método também inclui o nepotismo. O fato é que então a ‘mobilidade’ provinha de poderes extraordinários de reis e nobres ou de contingências históricas, como nascimento aristocrático. Pois, como vimos, um dos grandes legados das revoluções liberais foi substituir, aos

¹⁰ “Constituição da República Portuguesa”, 2005, Art. 2. Disponível em: *Constituição da República Portuguesa (igac.gov.pt)*.



poucos, a injustiça inerente desse sistema de mobilidade antigo por uma estrutura de oportunidades igualitárias, fundada nos próprios princípios constitucionais do liberalismo: um sistema social em que seus membros obtêm sucesso ou poder por causa de suas habilidades e méritos, e não por causa de seu dinheiro, posição social ou contatos. É a ‘meritocracia’ – sistema que ‘esforça-se’ para garantir que o crescimento humano seja definido pelo mérito e capacidade, e não pelas circunstâncias sociais de nosso nascimento, etc. E, mais importante, acredita-se que a educação é frequentemente o grande impulsionador dessas oportunidades de mobilidade. Mas, como já dito, faz tempo que a indignação pública com a desigualdade econômica e social atinge o legado liberal e suas instituições meritocráticas.

Problema principal, segundo Markovits: mesmo com a meritocracia, a falta de mobilidade e desigualdade de renda ainda estão interligadas. Isso porque, entre outras dificuldades, o sistema educacional continua reproduzindo classes existentes e hierarquias sociais – já que a maioria dos benefícios é alocada a alunos que já são privilegiados. Parece que as classes dominantes da democracia liberal perpetuaram e aperfeiçoaram o velho truque aristocrático de consolidar riquezas e passar privilégios às custas dos filhos dos outros. O que leva-nos as seguintes questões: ou a meritocracia não está a funcionar corretamente, por que parte do sistema é corrompido, ou, desde o início, não era a melhor opção de mobilidade. Logo, a meritocracia está sob ataque de todas as direções. Liberais/progressistas de esquerda acreditam que ela é uma ferramenta do colonialismo masculino e branco; para populistas, é um instrumento de elites cosmopolitas e arrogantes; para pais e professores ambiciosos, um grande pesadelo; para muitas crianças e adolescentes, é fonte de ansiedade (pois para ‘merecer’, a única ordem, desde a pré-escola, é competir, competir, competir); e para tantos jovens recém-formados, qualificados, bilíngues e, todavia, desempregados ou, na melhor das hipóteses, subempregados, resta a sensação frustrante de que todo o caminho percorrido pelo mérito não faz nenhum sentido (basta considerar as altas taxas de desemprego juvenil dentro da UE, que já eram deprimentes antes da pandemia).¹¹ Eis o custo humano da hierarquia atual.

Nesse sentido, não surpreende-nos saber que pensadores políticos contemporâneos ‘mais engajados’ têm levantado dúvidas, com renovada urgência, quanto às virtudes da meritocracia. E a questão-chave é saber se a meritocracia é ‘maldição’ ou ‘bênção’ para a democracia. Mesmo alguns dos principais marcos da meritocracia ocidental – e.g., Harvard e Yale – ‘desistiram’ de defendê-la; permitindo que seus distintos filósofos políticos escrevam livros expondo tal sistema ou como

¹¹ Segundo dados de março de 2021 da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, a taxa de desemprego juvenil nesses países era de 31.3 (homens) & 36.3% (mulheres) na Itália; 33 & 45.3% na Grécia; e 37.4% (média) na Espanha. Para efeito de comparação: as taxas portuguesas são 21% para homens e 28% para mulheres; enquanto no Japão a taxa de desemprego juvenil está em torno de 4%.



“tirania” e “mito” (Sandel), ou como “armadilha” e “farsa” (Markovits). Não esqueçamos a relevância deste fato, já que os EUA são exemplo extremo desse fenômeno global. E um mote fundamental acentuado por ambos os filósofos é: *Como (e por que) chegamos a esse ponto? O que deu errado ao longo do caminho? Qual o futuro?*

Em suma, a resposta de ambos é: a ideia de mobilidade por meio de educação e de um sistema meritocrático, a principal promessa de mobilidade nas democracias contemporâneas, é uma grande farsa. E mais, a parentalidade e o sistema educacional estão, abertamente, dispostos a favor das elites, garantindo, a qualquer custo, capital humano às suas crianças. Na meritocracia, a vida já começa em competição, desde a pré-escola, onde enriquecimento, e não brincadeiras, torna-se a ordem sublimar. Por isso, Markovits crê que, em vez de ‘ajudar’ e promover mobilidade, a meritocracia tornou-se o maior obstáculo a igualdade de oportunidades. Assim, ele define o sistema como “uma gaiola dourada que enlaça os ricos e exclui o resto.”¹² Esse sistema, que promove o culto ao trabalho árduo, à busca de ensino superior *premium*, e na fetichização de credenciais como passagem garantida para o direito à propriedade e a busca da felicidade é, em si mesmo, uma armadilha: “A conquista meritocrática comumente celebrada hoje, não menos que a virtude aristocrática aclamada no antigo regime, é uma farsa. E, o que se convencionou chamar de mérito é, na verdade, um conceito ideológico, construído para lavar a distribuição fundamentalmente injusta de vantagens.”¹³

Os argumentos de Markovits são, em geral, tenazes, e nos obrigam a questionar a lógica da meritocracia: É a educação realmente uma força de mobilização? Não estaria a própria meritocracia alimentando o emaranhado onnipresente da desigualdade – o *loop* infinito? Curiosamente, apesar da crítica forte e radical, as soluções propostas por Markovits são bem mansas. Parte da solução aqui envolve reformar a educação, ‘abrir as universidades de elite’, tornando-as mais justas, mais abertas e inclusivas... e uma forma de conseguir isso é tornar a admissão menos competitiva, por exemplo. Mas para mantermo-nos dentro do nosso escopo, por ora importa passar às críticas, também essencialmente mansas, de Sandel.

De todas a milhares e milhares de mentiras que Trump conta, a única coisa autêntica sobre ele é seu profundo senso de insegurança e ressentimento contra as elites, que ele acha que o desprezaram ao longo de sua vida.

SANDEL, 2015¹⁴

¹² In “The Promising: 2015 Commencement speech in Yale University”: *Yale Prof. Daniel Markovits on Meritocracy: A Gilded Cage that Ensnarers the Rich & Excludes the Rest – YouTube*.

¹³ Markovits, *The Meritocracy Trap*. New York: Penguin Random House, 2020, p. 268. Tradução minha.

¹⁴ Sandel, “Michael Sandel: The populist backlash has been a revolt against the tyranny of merit”, in *The Guardian: Michael Sandel: ‘The populist backlash has been a revolt against the tyranny of merit’ | Michael Sandel | The Guardian*.



5. Segundo Sandel, a reação populista que elegeu Trump (e seu imitador latino, Bolsonaro) foi o resultado de uma revolta das massas contra a tirania do mérito que já se arrasta. Logo, o veredicto de Sandel sobre os fracassos da meritocracia não é muito diferente do de Markovits. Em suma, Sandel sugere que devemos repensar três aspectos principais das democracias atuais: 1. o papel das universidades; 2. a dignidade do trabalho; 3. o significado de ‘sucesso’.

Devemos começar por “repensar” nosso fetiche por diplomas universitários e credenciais educacionais como (únicos) “árbitros de oportunidades e sucesso.” Ou seja, contra Markovits, Sandel dirá que não basta “ampliar o acesso às universidades e incentivar as pessoas a irem para a universidade.” Claro que isso também é importante. “O incentivo à entrada na universidade e a facilitação do acesso ainda são passos fundamentais” para uma sociedade mais justa e igualitária.

No entanto, estes passos obviamente não são soluções radicais para o problema da desigualdade. Portanto, devemos “focar menos em armar as pessoas para uma batalha meritocrática” e nos concentrar “mais em melhorar as condições de vida daqueles que não têm um diploma”. E isso por razões óbvias, pois, tão logo conseguimos ‘sair’ da nossa ‘bolha de credenciais’, podemos perceber que a maioria não possui um diploma universitário. Isso não significa que suas contribuições à sociedade e ao bem comum não são igualmente essenciais. Logo, não podemos continuar acreditando que “um diploma universitário é condição necessária para um emprego razoável, respeito, e uma vida digna.”

Devemos também não só renovar a dignidade do trabalho assim chamado ‘não-qualificado’, mas fazer disto “o centro de nossa política... lembrando que trabalhar não é apenas ganhar a vida”, pagar contas, ou sobreviver...é também um modo essencial de se contribuir para o bem comum. E, ao contrário de suas discussões anteriores sobre esse tal ‘bem comum’, agora Sandel parece-nos mais cuidadoso, oferecendo ao menos uma definição do que quer dizer por ‘bem comum’. E o faz reformulando a compreensão de Robert F. Kennedy de ‘companheirismo, comunidade e patriotismo compartilhado’ como valores essenciais de uma vida cívica decente. Essas virtudes, acrescenta Sandel, “não vêm [ou não deveriam vir] apenas da capacidade de comprarmos e consumirmos coisas juntos – vêm de um emprego digno, e um salário decente.” O tipo de emprego e salário que encoraja os cidadãos a acreditar que estão ajudando a construir seus países; que eles são, de fato, “participantes neste grande empreendimento cívico.”¹⁵ Infelizmente, continua, isto é, todavia, sentimento, ou ‘virtude cívica’, praticamente inexistente na nossa compreensão básica de cidadania, uma vez que frequentemente presumimos que “a quantidade de dinheiro que as pessoas ganham” representa, proporcionalmente, seu valor cívico

¹⁵ Sandel, “The tyranny of merit”, *TED Talk: The tyranny of merit | Michael Sandel – YouTube*.



e sua contribuição para o bem comum. (Basta fazer, como o faz Sandel, uma lista das pouquíssimas coisas que o dinheiro não compra.)¹⁶

Para ilustrar como esse sentimento é um equívoco grosseiro, Sandel parafraseia a análise que Martin Luther King Jr. fez da *Greve de Saneamento de Memphis* (02/1968), pouco antes de ser assassinado: “King diz: ‘A pessoa que coleta o nosso lixo é, em última análise, tão significativa quanto o médico, pois, se não fizer seu trabalho, as doenças se proliferam. Logo, todo trabalho tem dignidade.’” E, claro – e para aqueles que acham que uma greve de saneamento em Memphis, no século passado, é uma ‘realidade’ muito distante –, observa Sandel, isto se tornou ainda mais evidente com a crise do Covid-19. Entre outras coisas, a pandemia nos mostrou como dependemos profundamente dos serviços de trabalhadores muitas vezes negligenciados e/ou menosprezados: entregadores, balconistas, zeladores, serventes, varredores de rua, auxiliares de enfermagem, cuidadores de idosos e de crianças, motoristas de ônibus e aplicativos, caminhoneiros, etc. Estes não são empregos glamorosos, e muito menos bem-pagos; mas quem irá negar que são, todavia, essenciais? Assim, se queremos trazer dignidade a esses trabalhadores, diz Sandel, o momento de debate público é agora.

Para Sandel, “também é hora de uma virada moral, e até espiritual, de questionar nossa arrogância meritocrática” – a crença das elites, e de seus filhos, de que os “talentos que lhes permitem florescer” são méritos unicamente seus...como se o fato de “viverem em uma comunidade que supervaloriza esses talentos” (uma paráfrase da crítica de Rawls, como veremos abaixo) não tivesse nenhuma influência em seus sucessos; ou ainda, ignorando completamente o papel que certas contingências históricas e os frutos da ‘graça’ – de terem nascido em famílias abastadas, etc., por exemplo – têm sobre esses sucessos. Essa arrogância, aponta Sandel, torna muito difícil não apenas entender a posição dos ‘fracassados’, desenvolvendo compaixão e solidariedade, mas de se imaginar, em contrapartida, que o sistema meritocrático é justo, e que os únicos culpados pelo fracasso são os próprios fracassados. Nas palavras de Sandel, parte do problema: “É a tendência dos vencedores em acreditar que um regime meritocrático liberal e justo é a verdadeira causa de seu sucesso; esquecendo que ‘sorte’ e ‘boa fortuna’ desempenharam um papel fundamental. É a convicção presunçosa daqueles que chegam ao topo de que merecem, de fato, seu destino [sem levar em consideração as vantagens de terem nascido em situação favoráveis, por exemplo]. E, por implicação, também se convencem de que aqueles que estão no buraco também merecem seus fracassos”.¹⁷

Ou seja, na leitura de Sandel, a meritocracia, mesmo uma meritocracia ‘perfeita’ e, portanto, utópica, “elimina todo senso de dom ou graça”...e “diminui

¹⁶ Cfr. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2013.

¹⁷ Sandel, “The tyranny of merit”, *TED Talk*.



nossa capacidade de reconhecerno-nos como partes de um destino comum”...e “deixa pouco espaço para a solidariedade que pode surgir quando refletimos sobre a contingência de nossos talentos e fortunas. E, em resumo, “isso é o que torna o mérito uma espécie de tirania, ou governo injusto.”¹⁸ Então, Markovits e Sandel defendem que parte fundamental da solução requer a desmistificação dessa crença, a reinvenção das nossas infraestruturas cívicas, e a reformulação do nosso entendimento de comunidade, do significado do bem comum, da vida pública compartilhada, etc. Essas mudanças, exigem, ainda de acordo com Markovits e Sandel, a reeducação de nossas elites. Sandel fala em ‘ensinar humildade’ aos ricos e os filhos destes. Markovits vai um pouco mais longe, ao defender uma mudança tributária urgente. Especificamente, o professor de Yale argumenta que o sistema tributário de instituições privadas de elite, como Yale e Harvard, precisa ser urgentemente reconsiderado.

O problema mais grosseiro: “mesmo sendo ‘Clubes para educar a elite’, essas universidades ainda são tributadas como instituições de caridade; significando, por exemplo, que “suas doações são dedutíveis de impostos, e que seus ganhos podem crescer sem tributação.” E acrescenta, ressaltando ainda mais o abismo de desigualdade, que o valor do subsídio público para essas universidades de elite gira em torno de 100 mil dólares por ano por aluno, enquanto em faculdades comunitárias locais, para alunos pobres, o subsídio gira em torno de U\$ 2.500 por ano. Markovits e Sandel estão de acordo nisso: devemos mostrar aos ricos que este sistema também não está funcionando para eles; é preciso convencê-los de que “eles também estão sendo escravizados, torturados, distorcidos e oprimidos pelo sistema de treinamento e competição obrigado pela meritocracia.” Ou seja: ambos os filósofos acreditam que precisamos convencer a elite, a nata, que eles também estão chorando, estão sofrendo. Se não conseguirmos isso, convencer as elites, conclui Markovits, as *chances* de se mudar o sistema são mínimas.¹⁹ Eis, ousamos dizer, a questão derradeira dos problemas de justiça e desigualdade emaranhados na meritocracia: como superar um ponto de vista moralmente limitado? Será que a existência de uma elite com um maior grau de humildade, e maior preocupação com o bem-estar compartilhado por parte da elite ajudaria a consertar nossas mazelas políticas e morais?

Se Fernando Pessoa, nosso estranhíssimo pensador social, tiver razão, que o “homem é um animal com hábitos, como os outros animais; mas [que], além dos hábitos...têm outra espécie de hábitos chamados tradições,” como se muda tais hábitos e tradições sem revoluções? Ainda diria Pessoa: “Ir dizer a um povo, que

¹⁸ In *RSA Minimate: RSA Minimate: The Tyranny of Merit* | Michael Sandel – YouTube.

¹⁹ Markovits, “Is Meritocracy a Sham?, in *Amanpour and Company: Is Meritocracy a Sham?* | Amanpour and Company – YouTube.



não tem fome, que se revolte...pode fazer um ou outro convertido...mas um tal movimento não logra por certo o número de aderentes precisos para que converta em revolução”²⁰...e não resta dúvida que para se corrigir os problemas da meritocracia, como apontados por Sandel e Markovits, será preciso mais que dar aulas de humildade aos que não tem fome...será preciso mesmo uma revolução (mesmo espiritual, como ressalta Sandel).

Claro que humildade, responsabilidade, compaixão e solidariedade importam. Mas como se ‘ensina’ essas virtudes a uma sociedade já construída sobre o pretexto desses princípios? Ou não foi o Ocidente construído fundamentalmente sobre os mesmos princípios morais que ‘inspiraram’ Paulo a declarar aos Gálatas que suas mesquinhas não condiziam com o axioma mais primordial do Cristianismo (que “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus”)? E mais: Como se ensina princípios morais a uma sociedade que nunca chegou a um acordo de razão pública quanto ao significado do termo ‘TODOS’ nas suas declarações de direitos e liberdades? Sequer concorda com os significados dos termos ‘igualdade’ e ‘liberdades’ e ‘justiça’.

Todo homem livre da Carolina terá poder e autoridade absolutos sobre seus escravos negros, de qualquer opinião ou religião.

LOCKE, *Constituição da Carolina*, 1669

6. Há muito o liberalismo é cercado de inimigos. E é possível que a farsa do sistema meritocrático tem raízes muito mais profundas do que Sandel e Markovits querem reconhecer. O art. 110 das Constituições Fundamentais (e escravistas) da Carolina (supracitado), foi redigida pelo mesmo Locke que proclamou, no *Segundo Tratado do Governo*, que ‘todos’ tinham direitos naturais de vida, liberdade, propriedade e resistência à tirania. As Constituições foram adotadas em 1º de março de 1669 pela Coroa britânica e pelos oitos *Lords* proprietários de escravos na então Província da Carolina.²¹ O notório artigo confirma que o pronome indefinido plural ‘Todos’, usado por Locke no seu *Segundo Tratado* para pregar a difusão de liberdades e direitos individuais abrangentes, era uma auxese, pois não referia-se aos escravos (e certamente não incluíam mulheres).²² Note, o art.

²⁰ Fernando Pessoa, “Os grandes movimentos revolucionários...”, (1918?), in *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Lisboa: Ática, 1980, p. 48.

²¹ Foi uma das maiores Colônias do Sul na América Britânica, e incluíam as terras que hoje são os Estados da Carolina do Norte, Carolina do Sul, Alabama, Tennessee, Geórgia, Mississippi, Louisiana, e Flórida.

²² Locke and Earl of Shaftesbury, *The Fundamental Constitutions of Caroline: March 1, 1669*, in “The Avalon Project”, Lillian Goldman Law Library. New Have: Yale Law School, 2008.



anterior (109) da Constituição até assegurava aos tais ‘Negros’ alguma liberdade de crença religiosa. Ou seja: escravos, segundo o Locke das Constituições, podiam gozar de liberdades religiosas, mas não eram donos do próprio corpo – esse era propriedade ‘absoluta’ de seus mestres, com poder e autoridade incondicionais sobre os mesmos. E mais, poder e autoridade absolutos significavam poder absoluto de vida e morte dos senhores sobre seus escravos.

E ainda, para admiradores iluministas de Locke – como Voltaire, por exemplo, embora crítico da escravidão e do colonialismo europeu – a defesa da tolerância religiosa ampla de Locke nas Constituições da Carolina bastava como fonte de orgulho liberal. Para o próprio Locke, parece que a contradição lógica e moral de suas ideias era possível porque, como bem aponta James Farr: “...o proeminente teórico dos direitos naturais e da liberdade humana era ele próprio um comerciante aventureiro no comércio de escravos africanos e um instrumento da política colonial inglesa que propunha o poder absoluto de vida e morte sobre os negros.”²³ Conclusão: foi um dos pais dos ideais liberais que também assegurou os fundamentos morais de uma nobreza hereditária escravagista em solo norte-americano; e o fez porque seu conceito de ‘ser humano’ era restringido por preconceitos morais/religiosos que permitia-lhe tal distinção. Mas que pior concepção de comunidade para um filósofo ‘liberal’ e cristão projetar do que uma sociedade escravista e antidemocrática dominada por uma aristocracia branca, masculina, rica, e tirânica? Essa escravidão justificava-se moral e logicamente porque o quadro ético de referência de direitos e liberdades individuais aplicava-se apenas a seres humanos...e, como já visto, para estes, negros africanos não eram totalmente humanos.²⁴

Claro, não faz sentido ficar aqui a culpar Locke; ele era fruto de suas circunstâncias históricas e sociais. Note, porém, que Locke e seus contemporâneos conseguiram equilibrar suas crenças religiosas e a mensagem universal de Jesus com os fatos cruéis da instituição peculiar da escravidão que defendiam interpretando, ironicamente, as palavras do mesmo Paulo que dizia aos Gálatas que todos eram iguais perante Cristo. Ou seja, dentre as mais de 780 mil palavras da Bíblia, filósofos cristãos e proprietários de escravos (se perguntados, a maioria desses ‘liberais’ teria se definido como cristão) tinham as seguintes palavras de Paulo aos Efésios (6:5-7) na ponta da língua: “Servos, sede obedientes aos vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, em singeleza de coração, como a Cristo; não com serviço de olho, como um prazer para os homens; mas como servos de Cristo, fazendo a vontade de Deus de coração; com boa vontade, prestando serviço, como

²³ James Farr, “‘So Vile and Miserable an Estate’: The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought”, in *Political Theory*, vol. 14, no. 2 (May, 1986), pp. 263-289.

²⁴ Cf. John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995, p. 109.



ao Senhor, e não aos homens; sabendo que tudo o que bem que qualquer homem fizer, o mesmo receberá do Senhor, seja escravo ou livre” (Paulo se repetiu, quase palavra por palavra, no terceiro capítulo de sua *Epístola aos Colossenses*).

Que desculpas temos, hoje? Qual a nossa agenda? Eis, talvez, parte da raiz do paradoxo das democracias liberais ocidentais. Enfim, há escravos ou não há escravos? Somos todos iguais diante de Deus (e/ou da Lei) ou não? O que significa ‘todos’? O que significa ‘livres’? E ‘iguais’? Passagens tão diferentes, e proferidas, supostamente, pela mesma boca, permitem-nos responder a essas questões de formas divergentes; e, logo, suportam diferentes ‘versões’ de liberdade e igualdade. Será que a raiz do tal descalabro não está na nossa compreensão moral dos princípios mais fundamentais? E até que ponto essa incapacidade de concordar com princípios de razão pública tão básicos não está, de alguma forma, atrelado aos nossos preconceitos e raízes religiosas?

Ou o Ocidente não foi, essencialmente, construído sobre os preceitos de uma fé religiosa com uma ideia de deveres para com o próximo, decorrentes de uma irmandade universal, em razão de serem todos ‘filhos de Deus’, de serem todos ‘feitos à imagem e a semelhança divina’? Sendo esse o caso, por que, após mais de 2.000 anos, ainda estamos tão longe da meta? Não surpreende saber que alguns preferem traçar uma distinção radical entre o Cristianismo desta terra e o Cristianismo de Cristo – entre os quais há um abismo tão profundo que aceitar um como bom, puro e santo implica necessariamente em se rejeitar o outro como mau, corrupto e perverso.²⁵ Ou, ainda, mais radicalmente, como colocado pelo abolicionista e escritor estadunidense, Frederick Douglass: “Portanto, odeio o cristianismo corrupto, escravista, açoitador de mulheres, saqueador de berços, parcial e hipócrita desta terra. Na verdade, eu não posso ver nenhuma razão, mas a mais enganosa para chamar a religião desta terra de Cristianismo”.²⁶

Mas devemos – antes que o leitor pense que já saímos do campo ‘filosófico’ – retornar a Sandel. E note: embora não seja, de forma alguma, uma obra cristã, sequer religiosa, o novo livro de Sandel não consegue evitar o paradoxo ocidental; e, nesse sentido, sua reflexão ressoa profundamente com temas cristãos, dá uma visão sobre a interação da igreja com a política e a cultura, e levanta questões que precisam de respostas cristãs, ou no mínimo teológicas (dada a nossa raiz como sociedade fundamentalmente cristã, e dadas as soluções propostas por Sandel: reeducar uma elite que é, em princípio, majoritariamente cristã).

Importante: é o próprio Sandel que, em sua luta para nos convencer do potencial corrosivo do ideal de mérito adotado pelas democracias liberais ocidentais,

²⁵ Cfr. Noel Rae, *The Great Stain: Witnessing American Slavery* (New York: The Overlook Press, 2018).

²⁶ Frederic Douglas, “Slaveholding, Religion and the Christianity of Christ”, in *African American Religion History: A Documentary Witness*, Milton C. Sernett (ed.), pp. 102-111. Durham/ London: Duke University Press, 2000, p. 106.



que apela aos benefícios do ideal comunitarista de se construir uma comunidade/ sociedade alicerçada mais na noção de graça, e menos na ideia de mérito. Sandel argumenta, em sua breve – embora um tanto duvidosa teologia histórica do conflito mérito/grança – que até mesmo os cristãos discutiram teologicamente sobre se o sistema de salvação em Cristo pareceria um pouco mais justo se houvesse algo mais meritocrático sobre este: sou salvo pelas minhas escolhas, minha decisão, minha submissão, meus atos, apenas? A analogia de Sandel faz entre mérito e graça é que, assim como a confusão entre graça e mérito próprio que muitos cristãos fazem, acreditando que foram escolhidos para o Reino de Deus por mérito, distorcendo a noção de graça divina em autocongratulação, arrogando-se e esquecendo que a salvação vem pelo mérito e atos, os ricos também parecem ter esquecido que boa parte de suas vantagens ‘merecidas’ são, de fato, dádivas ‘ime-recidas’ por serem resultados de contingências históricas (graça).

Por definição, claro, ‘graça’ significa ‘dom não merecido’ – e não é uma categoria particularmente meritocrática. Mas para receber a graça divina da salvação, por exemplo, um verdadeiro cristão, supõe-se, deve conquistá-la, também por meio do mérito. Segundo a ética cristã, parte do papel da graça de Cristo é ‘trabalhar em mim’, como crente, para diminuir meu orgulho, minha arrogância, e minha tendência de acumular méritos morais em meu coração. O ponto de Sandel: que os ricos, a elite, deve ser educada para compreender essa distinção fundamental entre graça e mérito. Mas, como o próprio Sandel ressalta, o “equilíbrio entre mérito e graça nunca foi fácil de sustentar”²⁷ no campo religioso, mesmo depois de 2.021 anos reaprendendo a mesma lição moral, regurgitando a mesma ladainha religiosa; por que crê ele que ensinar a elite a diminuir seu orgulho, sua arrogância, e sua tendência de acumular méritos morais em seu coração, acreditando que seu sucesso é mérito unicamente seu, há de ter força para reverter as mazelas do ideal meritocrático?

Um dos pontos cruciais da analogia de Sandel sobre o problema do balanço entre graça e mérito é mostrar que a confusão entre estes dois conceitos é, em última análise, no campo teológico, uma traição à ética cristã, não o seu cumprimento. Similarmente, a meritocracia moderna é uma traição ao cumprimento do ideal liberal. Dado a leitura de Sandel, parece que nosso compromisso ‘religioso’ com a ficção de mérito, confundindo-se mérito com graça, está no cerne do problema da meritocracia como sistema de distribuição de justiça e direitos. Claro, mesmo os que dizem-se cristãos muitas vezes falham em sustentar esse balanço... mas os recursos existem.²⁸

²⁷ Sandel, *Tyranny of Merit*, p. 58.

²⁸ *Ibidem*, “Conclusion: Merit and the Common Good”, pp. 221-28.



O problema do equilíbrio entre graça e mérito, traduzido para uma linguagem secular, envolve entender que entramos em um drama que não foi nossa própria criação, nascidos em circunstâncias, boas ou ruins, que nada fizemos para merecer, com vantagens e desvantagens nas quais não tínhamos escolha. E a questão da justiça social e das instituições governamentais é, na sua melhor capacidade, fazer com que essas vantagens e desvantagens históricas e contingentes não seja desculpa para se ignorar a questão fundamental da igualdade de oportunidades. Sandel e Markovits culpam a meritocracia e a economia liberal de mercado por criarem a decadência da sociedade e, portanto, esses sistemas precisam ser urgentemente reformados. Eles estão certos em apontar claramente a mazela moral dos sistemas, mas estão errados em buscar soluções em remendos. Se o problema é mesmo estrutural, como Sandel e Markovits mesmo argumentam, será que a reeducação da elite e a formulação de políticas é realmente a melhor esperança de cura para a sociedade? O fato de que Markovits e Sandel, sendo ambos filósofos genuinamente preocupados com a questão da justiça social, oferecem tais soluções apáticas aponta para uma crise mais profunda em questão.

O senso de justiça é contínuo com o amor pela humanidade.

RAWLS²⁹

7. Foi por entender a profundidade do problema, por entender que cobertor curto – puxar para cima descobre os pés; para baixo descobre os ombros – não é solução para os descabros da meritocracia, que Rawls propôs, como ponto de partida para a construção de uma comunidade justa, repensarmos, radicalmente mesmo, do zero, nossa concepção do acordo coletivo sobre a estrutura básica dessa sociedade justa. Mas, para além de uma previsível dedução dos princípios de justiça de Rawls, podemos, de fato, adentrar em uma dimensão mais profunda e largamente ignorada do pensamento rawlsiano, nomeadamente, sua reformulação dos conceitos de comunidade e participação cívica a partir de uma reinterpretação das noções fundamentalmente cristãs de ‘pecado’, ‘salvação’ e ‘fé’. Antes, porém, precisamos rever a crítica de Rawls à meritocracia, uma vez que esta está intrinsecamente ligada ao seu conceito de justiça.

Para Rawls, um acordo coletivo sobre a estrutura básica da sociedade justa é um ideal atraente, mas de cara depara-se com um problema fundamental: desde o princípio, nenhuma sociedade pode evitar desigualdades entre seus membros. Alguns são mais poderosos, mais ricos, mais talentosos, etc., do que outros. Essas desigualdades podem resultar de contingências como características herdadas,

²⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 417.



classe social, motivação pessoal, e sorte. Ainda assim, insiste Rawls, uma comunidade justa deve encontrar maneiras de reduzir desigualdades surgidas dessas contingências. Uma das maneiras de lidar com esse problema é através da prática de justiça distributiva. Mas como renda, riqueza, poder, e oportunidades são redistribuídos numa sociedade justa? E, de acordo com quais princípios de justiça uma comunidade deve ser construída? E, mais importante, o que deve ser considerado um começo justo?

Tanto para Markovits quanto para Sandel, o ‘começo’ propiciado pelo sistema meritocrático tornou-se escandalosamente injusto. Mas desde 1971 Rawls já havia oferecido boa parte dos Capítulos 5 e 6 de *A Theory of Justice* ao problema da meritocracia como parte das instituições básicas da justiça distributiva. É curioso, então, que, tendo construído sua carreira acadêmica a partir de uma rejeição da teoria da justiça como equidade de Rawls, por décadas, Sandel permaneceu surpreendentemente silencioso em relação às críticas Rawlsiana à meritocracia.

De qualquer forma, um alerta de *spoiler*: a análise e solução de Rawls vão mais fundo do que as oferecidas por Sandel e Markovits e, justamente por isso, são também mais polêmicas. E, talvez por isso mesmo, trata-se de uma dimensão bastante ignorada do pensamento rawlsiano. Talvez porque encontra-se enterrada sob suas ‘concepções religiosas’ – e, de um modo geral, o *homo politicus* moderno crê (intuitivamente?) que a separação de política e religião gritada pelas revoluções liberais foi absoluta. No mais, verifica-se que o próprio Rawls preferiu, aparentemente, deixar questões religiosas de fora de suas concepções de justiça e de razão pública. Porém, tomando a liberdade que Sandel nos proporcionou, ao trazer à tona o ‘problema do equilíbrio entre graça e mérito’ – um problema primariamente cristão –, tomamos também a liberdade de revirar as ideias religiosas de Rawls, que tem raízes essencialmente comunitaristas, como base de sua teoria da justiça como equidade. Vejamos.

Em seu criticismo à meritocracia, Rawls evoca a questão do ‘esforço’ como a base do problema entre ‘expectativas legítimas’ e ‘mérito moral’: “O senso comum tende a supor que a renda e a riqueza, assim como as boas coisas da vida em geral, deveriam ser distribuídas de acordo com o mérito moral. A justiça é a felicidade de acordo com a virtude. Embora se reconheça que esse ideal nunca pode ser realizado, essa é a concepção adequada da justiça distributiva, pelo menos como um princípio *prima facie*, e a sociedade deve tentar implementá-la segundo o permitam as circunstâncias”.³⁰

Quer dizer, Rawls reconhece que a meritocracia é percebida pelo senso comum como justa, embora se reconheça que esse ideal nunca pode ser realizado.

³⁰ Rawls, *Uma teoria da justiça*, trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves (São Paulo: Martins Fontes, 2000), pp. 342-343.



Primariamente porque essa crença não é tão senso comum assim, sobretudo porque a meritocracia como a conhecemos coloca mérito moral e expectativas legítimas no mesmo saco; mas acredita, todavia, e paradoxalmente, que a distribuição de renda, riqueza e felicidade é fruto do princípio de mérito moral, sem fazer a devida distinção entre direito de expectativa e mérito moral.

Já sabemos que, pelo credo meritocrático, acredita-se que se o indivíduo estudar e trabalhar muito para desenvolver seus talentos, ele merece os benefícios que advêm do exercício desses talentos. Mas a crítica de Rawls a este ideal remonta a uma questão espinhosa: a ordem de nascimento. Sua primeira questão é: mesmo a ética do trabalho e a disposição para lutar e vencer conscienciosamente dependem, em última análise, de todos os tipos de circunstâncias familiares e históricas, e de contingências sociais e culturais, pelas quais dificilmente o ‘vencedor’ poderá reivindicar qualquer crédito. Todavia, não podemos, diz Rawls, reivindicar crédito por, por exemplo, sermos os primeiros na ordem de nascimento; i.e., por termos nascido de pais ricos e já ter começado nossas vidas com vantagens financeiras, ou por qualquer vantagem psicológica e social complexa que venha com o pacote da ordem de nascimento (observe-se que isso também é parte fundamental das críticas de Sandel e Markovits à meritocracia – embora as soluções propostas por eles envolvam, basicamente, a reeducação de uma elite arrogante, para convencê-la que também sofre).

Além disso, Rawls continua, aqueles que evocam a ética do mérito do esforço (o próprio fundamento moral da meritocracia), no fundo, não acreditam realmente que o mérito moral se vincula ao esforço. Pegue dois pedreiros, se quiser, para ilustrar. Um é naturalmente forte e ágil, e é capaz de assentar 1000 tijolos por dia sem nem suar; o outro, por ser menor, mais fraco fisicamente, e esquelético, passa três dias trabalhando arduamente para assentar a mesma quantidade de tijolos. No entanto, nenhum meritocrata capitalista, acredita Rawls, olharia para o esforço e suor do segundo pedreiro, pequeno, fraco, e franzino, e diria que ele merece ganhar mais porque trabalhou mais arduamente. Portanto, insiste Rawls, não é realmente o ‘esforço’ que está sendo valorizado na nossa concepção de meritocracia. O esforço não é a base moral para se pagar ao trabalhador mais fraco três vezes mais, por ter trabalhado (numa conta grosseira) três vezes mais duro para assentar 1000 tijolos.

Claro que a ‘base moral’ aqui é a ‘contribuição’ de cada um. Mas a questão moral da contribuição nos leva de volta à questão dos nossos talentos e habilidades naturais, ressalta Rawls; e estes são chamados ‘naturais’ justamente por não serem realmente obra nossa, não serem mérito próprio. Não foi *apenas* por ‘esforço’ que o pedreiro mais forte adquiriu seus talentos naturais – já nasceu com uma certa pré-disposição genética, psicológica, etc. Então, conclui Rawls, o esforço não pode ser a base moral da meritocracia; em um mercado capitalista, o



que importa é a contribuição, produtividade. Isso significa que o ‘gozo do mérito moral’ nada tem a ver com justiça distributiva? A resposta de Rawls é ‘sim’... a questão da justiça distributiva (JD = quem recebe o quê e quanto) não se trata de mérito moral. E aqui Rawls introduz uma distinção importante: entre mérito moral, por um lado, e ‘direito às expectativas legítimas’, por outro.

Qual é a diferença? Considere dois tipos de jogos: Totobola e xadrez – o primeiro é jogo de azar, o segundo, jogo de habilidade. Então, imagine: compro um bilhete do Totobola e, por pura sorte, meus números são premiados. Tenho direito (de expectativa legítima) ao meu prêmio? Claro que sim. Mas é evidente também que não pode haver, em uma mente sã, nenhum sentimento de que o ganhador ‘merece moralmente’ o prêmio; trata-se de um direito legítimo, e não uma questão de mérito moral, para Rawls. Já no xadrez, por não se tratar de um jogo de azar, mas de um jogo de habilidade e mérito, se uma jogadora vencer um torneio, ela não só tem direito de expectativa legítima ao seu prêmio e à glória que vem com o título... mas também podemos responder a questão ‘Ela mereceu vencer?’ de forma menos controversa. Ou seja, segundo Rawls, a princípio é perfeitamente possível distinguir se uma pessoa tem direitos de expectativa legítima, ou se ela merece moralmente seus ‘prêmios’. Isso indica que deve também haver um padrão antecedente para, segundo as regras do jogo meritocrático, distinguir-se entre mérito moral e expectativa legítima. E o cerne da questão, para Rawls, é: JD não pode permanecer como direitos à expectativa legítima; mas, de fato, uma questão de mérito moral. Portanto: “Um esquema justo, então, responde ao que os homens têm direito; satisfaz suas expectativas legítimas, baseadas nas instituições sociais. Mas o que eles têm direito não é proporcional nem dependente de seu valor intrínseco. Os princípios de justiça que regem a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o mérito moral, e não há tendência para que as partes distributivas correspondam a ele”.³¹

Em parte, o que está moralmente em foco aqui é a questão do esforço já discutida acima. Mas há uma segunda contingência, uma segunda fonte de arbitrariedade moral presente no sistema meritocrático em evidência aqui que também incomoda Rawls. O problema mais fundamental aqui não é nem saber se mereço créditos pelos talentos naturais que me permitem vencer...antes, o problema maior é que vivo em uma sociedade, uma comunidade, que superestima um determinado conjunto de talentos em particular e, para minha sorte, meus talentos estão entre esse conjunto de talentos supervalorizados pela minha sociedade.

Imagine: se CR7 ou Messi ou Neymar tivessem nascido com seus talentos futebolísticos naturais no século 4 a.C. na Grécia...é provável que não teriam ido muito longe como craques da bola. Quer dizer, para Rawls (e Sandel), mesmo a

³¹ Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 273.



circunstância de viver em uma sociedade que dá grande valor a um determinado conjunto de habilidades que por acaso tenho não é mérito do meu esforço. É claro que CR7, Messi e Neymar têm sorte de possuir essas habilidades naturais, e ainda mais sorte de viver em uma sociedade que supervaloriza esses talentos. Mas fazer parte de uma comunidade que supervaloriza meus talentos é, para Rawls, uma segunda contingência, não é algo que possamos reivindicar crédito. Logo, segundo as regras do jogo meritocrático, mesmo que eu tivesse apenas reivindicações não problemáticas de talentos e esforço (primeira contingência), ainda seria o caso de que os benefícios que obtenho ao exercer esses talentos em uma sociedade que realmente os valoriza, e está disposta a pagar milhões de Euros por esses talentos (segunda contingência), dependem também de fatores que são arbitrários do ponto de vista moral de mérito. Colocar nossos craques do futebol na Grécia de Platão é exagero hipotético, claro. Mas podemos abertamente perguntar: o que meus talentos naturais particulares vão colher em uma economia de mercado daqui a vinte anos? Ou, ainda, o que os talentos, naturais ou não, dos nossos filhos colheram no futuro? Isto dependerá, obviamente, do que o mercado capitalista do futuro valorizará. É a velha lei da oferta e da procura...e isso não é obra minha; é, em geral, uma contingência histórica.

Em suma, então, o que conta como contribuição, produtividade, depende do valor que uma certa comunidade coloca sobre um determinado conjunto de talentos. A maioria de nós tem a sorte de possuir ou ter as facilidades para desenvolver, em diferentes medidas, as qualidades que nossas sociedades valorizam. Em uma sociedade capitalista, por exemplo, possuir impulso empreendedor é uma vantagem natural; se a sociedade é burocrática, o dom de se relacionar de maneira fácil e tranquila com apoiadores e/ou com os que detêm poder é uma vantagem; em uma comunidade liberal democrática de massas, ter uma boa aparência, sair-se bem em debates públicos – e recentemente ser carismático e ser capaz de apelar às emoções e aos preconceitos das massas – conta muito; e, em uma sociedade litigiosa ajuda tornar-se um advogado; da mesma forma que numa sociedade que supervalorizava a arte da argumentação pública, como a Atenas de Sócrates e Platão, valia muito a pena ter talentos retóricos.

Mas suponha por um instante que, com nossos talentos atuais, fomos teletransportados das nossas comunidades altamente tecnológicas, altamente litigiosas, etc., para uma comunidade de guerreiros caçadores e coletores – o que seria dos nossos talentos? Claro que não nos levariam muito longe. Óbvio que alguns se adaptariam, desenvolvendo outros talentos necessários para se sobreviver em tal comunidade... mas já estaríamos começando de uma posição de desvantagem em comparação com os membros que já se encontram inseridos nessa comunidade. Use esse exemplo para entender a questão de 'ordem de nascimento' de Rawls. O ponto é simples: por uma questão contingente qualquer, alguns de nós conseguem começar a corrida 'antes' dos outros. Alguns já começam a corrida largando



de posições de desvantagem; mas isso significa que valem menos moralmente, são menos virtuosos, menos meritórios? Teriam menos direitos? Seriam menos dignos? A resposta liberal de Rawls é um redundante ‘não’. Poderíamos perguntar o mesmo daqueles em nossa sociedade hoje que ocupam posições de menor prestígio ou de desvantagem explícita. E aqui está todo o ponto dos princípios básicos de justiça como equidade de Rawls (que Sandel nunca quis entender). É aqui que entra a importante distinção de Rawls entre mérito moral e direito à expectativa legítima. Temos sim direito aos benefícios que as regras do jogo prometem para o exercício de nossos talentos – mas é uma arrogância moral supor que merecemos simplesmente porque vivemos em uma comunidade que supervaloriza as qualidades que por acaso temos em abundância. Claro, parece que até o momento Rawls está falando apenas de renda e riqueza; mas o mesmo se aplica às questões de oportunidades e honras. E isso está diretamente ligado à distribuição do acesso à escolas públicas de alta qualidade, sistemas de saúde, oportunidades de emprego, reciclagem, etc.

Ou seja: desde 1971, no mínimo, Rawls já fazia exatamente as mesmas perguntas sobre o valor moral do sistema meritocrático que Sandel e Markovits fazem hoje, meio século depois. Uma diferença fundamental é que, para Rawls, para corrigirmos esses erros será preciso repensar a possibilidade de uma sociedade justa e igualitária desde os princípios mais fundamentais das instituições desta sociedade. Todavia, cinquenta anos depois da publicação de *A Theory of Justice*, continua sendo mais fácil criticar teoricamente, analiticamente, as deficiências da teoria de justiça como equidade de Rawls do que de fato implementar as mudanças fundamentais necessárias. Não seria esse um dos motivos do manquejar do liberalismo? Não conseguimos sequer concordar quanto aos princípios básicos de justiça social, e muito menos quanto ao método para implementá-los. Desigualdade e injustiça tornam-se ladainha filosófica; matéria de análise acadêmica; números em relatórios. Ou será que Sandel, Markovits, e Rawls estão exagerando; será que, ao contrário do que eles dizem, vivemos sim em uma comunidade onde vantagens e posições e renda e riquezas são formas de recompensa e honra para aqueles que realmente merecem, porque trabalharam duro para chegar lá? Quanto dessas recompensas são fruto de mérito moral, e quanto são direitos de expectativas? E quanto é fruto de corrupção e/ou nepotismo? Essas são questões fundamentais que o princípio da diferença de justiça de Rawls busca responder. E, como vimos, é uma pergunta que pode ser feita sobre renda e riqueza (sobre os ganhos dos 22 bilionários que juntos ‘valem’ mais que 100 milhões de africanas), por exemplo; mas também é uma pergunta que pode ser feita sobre igualdade de oportunidades, sobre a linha de largada nessa competição.

E é aqui que o debate toma um rumo particular: apologistas de Rawls tentam provar que as críticas contra sua concepção de justiça como equidade são equivocadas. No caso de Sandel, de fato são; em parte porque sua posição é elitista, e



parte do pressuposto que o sujeito moral rawlsiano – colocado na posição original e sob o véu da ignorância – é um fantasma; não há, insiste Sandel, tal sujeito desarraigado, desvinculado, desengajado, e inapto à experiência e laços comunitários, familiar, etc. Claro, o leitor familiarizado com a obra de Rawls sabe que não existe nenhum sujeito moral desengajado, desvinculado, etc., em *A Theory of Justice*. Rawls explicitamente reconhece que toda sociedade é composta por uma heterogeneidade de fins diferentes, por isso dedica mais de 1/3 do seu *magnum opus* à análise da estrutura psicológica do sujeito moral. Porém, para formular princípios fundamentais de justiça e liberdade, Rawls tenta também articular um conceito deontológico do sujeito justo e racional que tem a mínima compreensão que uma sociedade justa e igualitária não pode ser fundada em algum valor ético particular, mas deve partir de princípios de justiça pensados por indivíduos que, de fato, têm a noção do bem comum, da sociedade justa e igualitária, capazes de exercer seus dois poderes morais fundamentais (racionalidade e razoabilidade). Esse é o sujeito moral que Rawls coloca na posição original.

No entanto, para que possamos concluir esse ensaio, prefiro deixar esse debate, já gasto, de lado; e considerar a concepção comunitarista de Rawls, como elaborada na sua monografia. Tenho a impressão de que esse é o fundamento moral do sujeito político rawlsiano. Isto nos permitirá responder, de alguma forma mais ‘inovadora’ e polêmica (mas não chega a ser nenhuma revolução), uma das perguntas que se levanta desde o começo do nosso discurso: *por que o ideal liberal ainda manqueja?* O que se segue é uma deriva para fora da caixinha do discurso político recente, como prometido desde o nosso título. É aqui que buscamos, indiretamente, responder a questão levantada pelo professor Gonçalves: “Poderá a religião constituir uma fonte de ética para o reconhecimento da dignidade de pessoas e grupos no espaço público?”³² Tomo a liberdade de entender a resolução urgente dos problemas apontados por Rawls, Sandel, e Markovits como passo obrigatório para o ‘reconhecimento da dignidade de pessoas e grupos no espaço público’.

Para interpretar a história como expressão da vontade de Deus, a vontade de Deus deve estar de acordo com as ideias mais básicas de justiça como as conhecemos.

RAWLS (2009, 263)

Não podemos saber o que é realmente a liberdade se não podemos imaginar um mundo que não seja mais assombrado pela competição e pela necessidade.

MERLEAU-PONTY³³

³² Gonçalves, José Luís. 22 junho, 2021, *PPS Talk*, [Webinário], *RG Philosophy & Public Space*, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

³³ Merleau-Ponty, “Religion”, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*, John O’Neill (trans.). Illinois, USA: Northwestern University Press, 1970, pp. 43-44.



8. Conclusão: Pecado, fé, comunidade e salvação, segundo Rawls. No seu *TCC*, Rawls elabora uma reinterpretação dos conceitos de ‘pecado’, ‘fé’, e ‘salvação’ baseada numa reinterpretação da própria noção de ‘comunidade’. Sua tese primária é que, pelo menos, desde Agostinho, a ética cristã é distorcida por alguma forma de ‘naturalismo’. Mas note: naturalismo aqui não se trata da visão de que tudo pode ser explicado por proposições naturais ou pelas ciências naturais; a maneira mais fácil de entender a questão é ver o que Rawls quer dizer por ‘relações naturais’.³⁴ Mantenho uma relação natural com algo (ou alguém) quando considero ‘isto’ como objeto de meus desejos ou aversões. E, quando estou em relação a um ‘objeto’ desta forma, intuitivamente assumo que este algo (ou alguém) é desprovido de ‘poderes da pessoalidade’. Não é um grande problema, diz Rawls, manter uma relação natural com coisas inanimadas. Não há problema em desejar uma maçã se esta satisfará minha fome, ou desejar um gelado para apaziguar o calor, por exemplo. O problema é quando temos uma relação natural com algo que tem, de fato, poderes de pessoalidade – quando tratamos as pessoas como objetos...como se faz, e.g., quando se deseja alguém apenas como objeto sexual. Nesse caso, na leitura de Rawls, somos culpados do que ele chama de ‘egoísmo’. Mas, se o egoísmo – usar outros para nosso próprio prazer – já é ruim, o que Rawls chama de ‘egotismo’ é ainda pior. Este não apenas ‘usa’ seres com poderes de pessoalidade’, mas também os abusa, explorando suas virtudes fundamentais (seus poderes de personalidade) para nossos próprios objetivos.

Podemos entender a base do argumento de Rawls assim: sob o impacto da filosofia grega, o cristianismo, pelo menos desde Agostinho, passou a ver o ser humano como criaturas fundamentalmente *desejantes* – porque, desde ‘o pecado original’, lhes falta algo essencial, só encontrado no Criador. O problema prático da filosofia moral cristã, então, torna-se o problema de explicar ‘como direcionar esse desejo para o seu objeto apropriado’. Filósofos como Agostinho e Tomás tentaram resolver o problema definindo ‘Deus’ como “um objeto satisfatório de suprema desejabilidade.” No entanto, diz Rawls, porque Deus é também pessoa, essa ética nos coloca de volta a uma relação natural mesmo com Deus – a Pessoa Suprema. Ou seja, acreditamos numa ética segundo a qual até Deus é objeto de satisfação de nossos desejos (mesmo de desejo de salvação pessoal). Isso, de acordo com Rawls, só é possível devido à nossa incompreensão dos conceitos de *pecado, fé e salvação*. Logo, o que precisamos é uma reinterpretação desses conceitos, a partir de uma nova compreensão da noção de comunidade. O erro fundamental aqui está, segundo Rawls, na nossa incompreensão de ser humano como ‘seres essencialmente

³⁴ Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with “On My Religion”)*, Thomas Nagel (ed.). Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009, p. 115.



desejantes’. ‘Não somos’, dirá Rawls; isso é um equívoco herdado do Platonismo. Somos, de fato, seres com poderes de pessoalidade fundamentalmente ‘comunitaristas’...feitos para viver em comunidade com outros seres que também têm poderes da pessoalidade, incluindo o próprio Deus. Assim, uma ética adequada, na percepção rawlsiana, não envolve relacionar-se com os outros como instâncias de algum ‘bem objetivo’ pelo qual devo me empenhar, mas sim num relacionamento onde cada um tem valores de pessoalidade intrínsecos, mesmo Deus.

Para melhor entender isso, explica Rawls, devemos esclarecer os conceitos de ‘pecado original’, para começar. Pecado, para Rawls, deixa de ser a violação de um certo mandamento divino, e passa a ser o nosso repúdio e negação da comunidade. Naturalmente, se mudamos o significado de pecado, devemos reinterpretar nossa noção de salvação ou redenção; que não mais se aplica à expiação da violação de mandamentos divinos, mas à restauração da comunidade. Nessa releitura, então, para Rawls, uma pessoa é ‘salva dos efeitos do pecado’ quando ela se transforma (converte-se) de tal modo que não pode mais deixar de viver em relações corretas com outras pessoas, numa comunidade cujo objetivo básico é a erradicação do egotismo.

E, seguindo essa lógica, embora Rawls não diga explicitamente que Cristo não veio, como comumente acreditado, para nos salvar individualmente (porque somos criaturas tão especiais que Deus decidiu sacrificar seu único filho para tanto), mas veio para efetuar a graça da conversão necessária para vencermos o pecado e vivermos em comunidade; isto é, o efeito da ‘conversão pela morte de Cristo’, ao revelar o amor de Deus por nós, é a restauração da comunidade. Ou seja: quando vejo (ou oiço dizer de) um tal Cristo pregado numa cruz, pela ética cristã comunitarista de Rawls, ao invés de pensar na minha salvação pessoal, deveria pensar no meu dever espiritual à minha comunidade. É à luz desta revelação que podemos ver que muito do que achamos que ‘merecemos’ é dom e graça, e não mérito. Então, “rejeitamos todo pensamento de [nosso] próprio mérito e o egoísmo é superado.”

Na interpretação de Rawls, então, *conversão*, i.e., vir a ter fé, não é uma questão de aceitar um conjunto de dogmas ou proposições canônicas, mas indica, antes de tudo, o retorno do espírito à comunidade – conversão e fé equivalem a pertencer à comunidade cuja meta é livrar-se do egoísmo. Rawls ainda acrescenta que “a Palavra de Deus, o *Logos*, não era primariamente a revelação de alguma verdade eterna”...isso, Rawls diz, “é outra noção grega.” Isso, novamente, quer dizer que fé não é uma atitude proposicional em relação a alguma verdade, mas sim “a abertura, uma clareira, pela qual o amor cristão surge.” E mais, converter-se, ‘nascer de novo’, não é adquirir um novo conjunto de crenças, mas ser transformado pela aquisição de novos motivos e novos fins. Mas qual a importância de se viver em comunidade, de fato? A resposta de Rawls é fundamentalmente teleológica:



a comunidade é o fim para o qual as criaturas se dirigem à criação.” Isso, claro, no mesmo rastro aristotélico, leva Rawls a reinterpretar também o significado da chamada ‘vida boa e feliz’ (‘frase detestável’) como propósito da vida humana: a vida boa e feliz não está em nenhum bem particular, mas nas relações pessoais.” Infelizmente, não podemos adentrar muito mais essas questões aqui.

Mas podemos supor que, embora não pareça preocupado com questões religiosas em *A Theory of Justice*, a filosofia política de Rawls é, até certo ponto, já iluminada por sua compreensão não-ortodoxa, ‘puritana’, do cristianismo – isso parece claro. Talvez seja por isso que Rawls afirma que sua filosofia política visa a uma defesa da ‘fé razoável’, em particular a fé razoável na possibilidade de uma democracia constitucional, liberal e justa. No mais, para Rawls, o reconhecimento desta possibilidade molda a nossa atitude para com o mundo como um todo. Se uma sociedade justa não é de todo possível, pode-se questionar apropriadamente qual o ponto de ter-se criado seres humanos para habitar a Terra. Não é de surpreender que Rawls conclua *A Theory of Justice* com comentários poderosamente comoventes sobre como a posição original e a compreensão dos princípios básicos de justiça como equidade nos permitem considerar a situação humana não apenas de todos os pontos de vista sociais, mas também de todos os pontos de vista temporais – porque, para Rawls: “A perspectiva da eternidade não é a perspectiva a partir de um ponto fora do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendente; em vez disso, é uma certa forma de pensamento e sentimento que uma pessoa racional pode adotar dentro do mundo”. Nesse sentido, as duas últimas linhas de *A Theory of Justice* são ainda mais surpreendentes, para quem busca argumentos ‘meramente’ filosóficos por parte de Rawls: “A pureza de coração, se pudéssemos alcançá-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento.”³⁵

O que acho um tanto irônico em tudo isso é que Sandel, como dito acima, sempre criticou o agente moral rawlsiano na posição original, supondo ser este uma criatura ahistórica, desimpedida, desapegada de laços e obrigações morais, sociais, comunitárias – e, portanto, um ser imaginário. Creio que Sandel acertou nisso: o agente moral rawlsiano é de fato quimérico; mas não pelos motivos que aponta, e sim porque, talvez, baseado na sua concepção radical de comunidade, pecado, fé, salvação, e redenção, Rawls, intuitivamente, supõe que o sujeito racional e razoável que busca contribuir para a construção de uma sociedade justa e igualitária é, quase por necessidade, determinado pela concepção normativa deontológica de justiça e racionalidade. Ou seja: a teoria de justiça como equidade de Rawls parece

³⁵ *Ibidem*, pp. 117, 184-5, 118, 184, 120, 114, 206, 214, 239, 247, 243, 112, 160, 514, respectivamente.



invariavelmente iluminada pela ética comunitarista e puritana da sua monografia.

Posto tudo isto, dado ao estado das democracias liberais atuais, repito, o sujeito moral rawlsiano é um ser imaginário. Nisso – só nisso – Sandel tinha razão. E mais: dado a tudo que foi pronunciado por Rawls, Markovits, e Sandel sobre o descalabro da desigualdade, a farsa da meritocracia, e o custo humano da hierarquia atual, que já se arrastam por décadas, parece que, mais uma vez, Pessoa, sempre estranho, também tem razão quando diz que um dos grandes problemas do “Estado futuro” implica entender que “depois da conquista dos mares, deve vir a conquista das almas.”³⁶

Então, não é taxativo dizer que não há futuro para o liberalismo. Pessoa e Rawls claramente falam em alternativas, como visto. O que deve-se admitir, todavia, é que são, parecem-me, alternativas sempre radicais. E tampouco é taxativo duvidar do ‘papel da religião como fonte moral para o debate sobre o reconhecimento da dignidade humana e de grupos no espaço público’. O que se torna categórico é saber que tipo de espiritualidade queremos trazer para o debate.

³⁶ Pessoa, “O grande problema do Estado futuro consiste na organização...”, in *Ultimatum*, ed. cit., p. 41.



**PARADOXOS DA DEMOCRACIA NO SÉCULO XXI
– EM ABONO DO ESPÍRITO LIBERAL DA FILOSOFIA
PORTUGUESA: *IN MEMORIAM*
DE PINHARANDA GOMES**

RENATO EPIFÂNIO

I. PARADOXOS DA DEMOCRACIA NO SÉCULO XXI

Questionar a pertinência da Democracia no século XXI poderá parecer um exercício meramente ocioso – e em grande medida é, pelo menos no Ocidente. É que, glosando Ortega y Gasset, também *os modelos políticos são eles e a sua circunstância*. Ora, na nossa “circunstância” – histórica e geográfica – a Democracia, tal como no Ocidente a entendemos e praticamos, tornou-se, na prática, no único sistema exequível.

Nem sempre, como sabemos, assim foi. Quem, como nós, se formou em Filosofia, sabe, particularmente, que nem sempre, de todo, assim foi... Ainda hoje, uma das obras fundadoras da tradição filosófica no Ocidente é a *Politeia* (ou *República*), de Platão, um manifesto anti-democrático com argumentos que, no plano teórico, são, ainda hoje, não muito facilmente rebatíveis, para dizer o mínimo.

No essencial, o que Platão defendeu – e, na sua esteira, muitos outros filósofos, de Aristóteles a Nietzsche – foi o seguinte: as maiorias tendem a ser ignorantes; logo, um governo assente no apoio da maioria da população será sempre tendencialmente mau. Politicamente, um argumento como este é, nos dias de hoje, mais do que herético. Mas, paradoxalmente, ele subsiste em muitas outras áreas – há mesmo muitas pessoas ditas de “esquerda”, supostamente mais “democráticas”, que o usam para desqualificar os gostos maioritários na área da cultura: do cinema às outras (seis) artes, exemplos não faltam.

Historicamente, essa sempre foi uma atitude mais característica de pessoas ditas de “direita”. Daí o seu “elitismo”, nalguns casos assumido sem qualquer reserva. Da cultura à política, só as “elites”, e não as “massas”, é que deveriam decidir o que era realmente bom. No plano político, tal atitude consubstanciava-se numa desconfiança, quando não numa recusa, da Democracia. Paradoxalmente, há hoje muitas críticas ao dito “populismo” que recuperam esses argumentos. Veja-se, por exemplo, o que em geral se aduz contra os “referendos”.



Pela nossa parte, também nos sentimos num paradoxo. Por um lado, e ao contrário do que se tornou “*vox populi*”, consideramos que o sistema educativo, base sistémica da cidadania, está, em todos os seus níveis, cada vez pior – no ensino superior, em particular, isso parece-nos inequívoco, o que se deve, entre outros factores, à perda progressiva de hábitos de leitura. Hoje, em qualquer trabalho universitário, já quase não se citam livros, mas sim sobretudo, quando não apenas, “sites”. Ano após ano, está-se a perder o hábito de uma “leitura de fôlego”, em prol de uma “leitura fragmentada”, o que tem necessariamente consequências nefastas – desde logo, na capacidade de compreensão e de verbalização.

Por outro lado, porém, estamos absolutamente convictos de que o “caminho democrático” que se consolidou no Ocidente no último século não é reversível. As pessoas, em geral, interiorizaram que a opinião é livre e que têm todo o direito a exprimi-la. Por mais que o resultado disso não seja muitas vezes o melhor – veja-se, por exemplo, o que em geral acontece nas ditas *redes sociais*... –, o caminho não passa por retirar às pessoas o seu direito à livre opinião. Passa antes por intervir cada vez mais no espaço público, procurando elevar o nível das opiniões das pessoas, em prol de uma melhor “opinião pública”. Por mais frustrante que quase sempre seja, eis, a nosso ver, o único verdadeiro “caminho da cidadania”.

2. EM ABONO DO ESPÍRITO LIBERAL DA FILOSOFIA PORTUGUESA: *IN MEMORIAM* DE PINHARANDA GOMES

Em memória de Pinharanda Gomes, figura maior da Filosofia Portuguesa que nos deixou recentemente, partiremos aqui de um texto seu: falamos, em concreto, do seu Prefácio a uma edição de uma obra de José de Arriaga, ou, mais exactamente, de um excerto de uma obra sua: *História da Revolução Portuguesa de 1820*. O excerto corresponde ao Capítulo III do Livro II do Volume I da obra, intitulado “Movimento Intelectual”, e publicado, em separado, sob o título de “A filosofia portuguesa: 1720-1820” (Guimarães Editores, 1980). Fazemo-lo aqui em dupla Homenagem: a Pinharanda Gomes e ao próprio José de Arriaga, ilustre irmão de Manuel de Arriaga, o primeiro Presidente eleito da República Portuguesa.

Nesse seu Prefácio, começa Pinharanda Gomes por assinalar o quanto o consulado pombalino “bipolarizou o país e decidiu, ou cindiu em duas metades, a tradição portuguesa”, levando à “coexistência de duas nações no mesmo estado – os portugueses velhos e os portugueses novos”, sendo que, “em 1820, a dualidade estabelecia-se entre ‘católicos’ e ‘mações’” (p. 7). Ainda nas suas palavras: “a revolução de 1820, longe de contribuir para a harmonização do contexto, cavou, por falta de uma convergência opinativa substancial, o fosso pré-existente” (p. 8).

Depois, após fazer uma breve apresentação de José de Arriaga (pp. 8-10), salientando o quão a sua obra se norteia pelos “valores do pensamento” e não pela



mera “ideologia”, faz o elogio da obra *História da Revolução Portuguesa de 1820*: “Constitui um estudo sobre as bases da revolução liberal, numa visão planetária, que interroga, em plano simultâneo, os elementos sociais, a conjuntura política, o confronto dos interesses e, sobretudo, a polémica das ideias, tudo isto cifrado no entendimento de que o país estava dividido, e decadente, desde o reinado de D. Manuel I” (p. 10). Essa “visão planetária” decorre da sua percepção de que o que aconteceu no Portugal da época se explica também, senão sobretudo, pelas “pressões culturais exteriores”.

Em particular, pelas “duas pressões culturais exteriores: a inglesa, que prevaleceu até 1820, e a francesa, que se infiltrou depois de 1820, porque os emigrantes políticos vieram, no regresso, ‘cheios de ideias francesas’./ França e Inglaterra são, para o historiador, duas matrizes, ou duas plataformas de recurso, para as tendências filosóficas e culturais portuguesas. A França é o espaço da abstracção, da fina razão, do mecanicismo cartesiano. A Inglaterra é o trilho do realismo biológico, da teoria apostada à efectividade da prática, do empirismo orgânico. Por isso que, em obediência aos trâmites do apogeu português, a Inglaterra respondia melhor aos projectos do pensamento português, ou, conforme Arriaga prefere dizer, da ‘filosofia portuguesa’” (p. 11).

Eis, ainda segundo Pinharanda Gomes, o natural destino de “um pensamento que deviera invertebrado e, logo, submisso, a todas as modernidades que viessem de longe”, acrescentando: “A metafísica alemã, o racionalismo francês e o realismo inglês disputaram, em múltiplas instâncias, obras e datas, a predominância, mas, no parecer de Arriaga, a linha que assinalou o ideário de 1820 foi a inglesa, com prejuízo da francesa”. Em abono da sua tese, refere diversos factores, “designadamente a influência maçónica e a evidente anglofilia daqueles portugueses que, no Brasil, ou de lá, com passagem por Inglaterra, abriam a mente à filosofia e, sobretudo, à ciência e à economia política inglesas” (p. 12).

Como ressalva, porém: “Com tudo isso, Arriaga não pretende deduzir que a revolução de 1820 tivesse sido um acontecimento pensado de fora. Pelo contrário, ele admite que a revolução de 1820 foi ‘completa’, ‘toda inspirada em o sentimento nacional’, e, como demonstra, na tendência que, na época, predominava na filosofia portuguesa’. Ainda mais: entende que o movimento de 1820 foi posteriormente desviado por acasos posteriores, que ‘desgraçaram o reino”. Daí, ainda segundo Pinharanda Gomes, “a consciência, patente na obra de Arriaga, de que há um abismo entre a revolução pensada e a revolução feita, entre a revolução que a aristocracia pensa e a revolução que, na sequência, a democracia faz” (p. 13).

Eis, em suma, o ponto de convergência final entre José de Arriaga e Pinharanda Gomes, que, como se sabe, tinham pontos de partida bem diversos: José de Arriaga inscreve-se perfeitamente na linhagem vencedora da Revolução



Liberal de 1820; Pinharanda Gomes não tanto, ou não de todo. E, porém, este seu Prefácio é bem ilustrativo do verdadeiro espírito liberal que sempre o animou. Não tanto por “testemunhar o devido respeito ao pensamento do Autor [José de Arriaga]” (p. 15), mas por muito mais do que isso: por procurar compreendê-lo. Toda a obra de Pinharanda Gomes é, de resto, um excelente exemplo dessa incessante procura de compreensão de autores à partida muito distantes da sua matriz, sem com isso comprometer a sua matriz, o seu ponto de partida. E que é igualmente, a nosso ver, um dos traços mais distintivos da Tradição da Filosofia Portuguesa.

A esse respeito, partilhamos aqui, para encerrar, uma memória relativamente recente: em Junho de 2019, no Brasil, em Juiz de Fora, no âmbito do XIII Colóquio Antero de Quental, alguém se destacou pela negativa ao fazer, mais do que uma comunicação, um manifesto anti-marxista. Ora, nós que até na ocasião já nos tínhamos assumido como não marxistas, sentimo-nos na obrigação de contrariar esse manifesto, defendendo que o marxismo não poderia (ou, pelo menos, não deveria) ser contrariado naqueles termos. Julgamos, passe a presunção, que quer Pinharanda Gomes quer José de Arriaga, ambos igualmente não marxistas, teriam assumido exactamente a mesma posição se lá tivessem estado. Em abono do espírito liberal da Filosofia Portuguesa.



HOMENAGEM A PEDRO BAPTISTA

Saúdo e felicito a organização deste Colóquio¹, tão oportuno como necessário e agradeço o convite para falar de alguém que conheci profundamente e a quem me ligaram laços de estima e admiração desde as excitantes e ilusórias auroras cantantes, rapidamente caladas pelos acontecimentos e pela Razão do pós-25 de abril, até às amarguras das realidades que vivemos a que, mesmo assim, cada um à sua maneira, continuou tentando, pela acção e reflexão, dar sentido e sossego.

Recordo uma conversa havida há muitos anos, e cujo mote ele repetiria em entrevista pública, acerca do Porto, o novo Porto com que ele sonhava: centro da sua noção de liberdade, não como abstracção lírica, mas como exercício de e na vida.

Pedro Batista dissera-me mais ou menos: queria encontrar nas esquinas e nas tertúlias dos cafés o Bruno² – aquele a quem os “formigas brancas”, a mando de Afonso Costa, espancaram – e ainda o Leonardo Coimbra, o Pascoaes, o Newton de Macedo, o Álvaro Pinto; flanar com eles e com outros nestas ruas onde as bombardas miguelistas feriram porventura menos os portuenses e Portugal do que a contemporânea inclinação grotesca e de cariz colonial do país em relação a uma capital sanguessuga de recursos e de pessoas.

Baptista, pensador – e é esse que eu hoje exclusivamente recordo, nas relações comigo – sonhava, como nós todos, creio, num Portugal mais culto, governado por alguma sabedoria – não se pode pedir demais, não é? – onde a reflexão se fizesse num respeito intrínseco da Liberdade e na clarividência de elites, as possíveis, firmes e humildes, como é próprio de verdadeiros dirigentes. Continua a não ser proibido sonhar!

¹ Não sendo 1820 o tema concreto que aqui me traz, um comentário me é obrigado sobre as ausentes comemorações nacionais dessa data. Fosse apenas a ignorância – certa! – dos nossos dirigentes e tudo seria mais compreensível. Mas não, trata-se de um processo de aculturação, dirigido pelos nossos mandantes, tentando pela via da História minimizar aspectos do nosso passado recente, com implicações fundamentais no Portugal de hoje: a Revolução de Agosto de 1820 e a importância capital da cidade do Porto nessa revolucionária transformação. O contraste com a estrutura e os meios criados para comemorar os futuros 50 anos do 25 de Abril são também prova dessa manipulação, até porque, a “grandiosidade” estrutural e, sobretudo, o mandatário político desse gabinete, fazem-nos temer o pior nesses outros manuseio dessa também importante data do 25 de Abril.

² José Pereira de Sampaio (Bruno), 1857/1915.



Dou-vos, hoje, três apontamentos apenas, correspondendo a três obras do homenageado, que particularmente acompanhei e me dizem, e que bastam para o objectivo procurado.

Porque um testemunho é, por assim dizer, o “eu” a entrar por e com o “ele”, chamo a obra “O Mundo a Fazer”³, que tive o gosto de editar com a *Orfeu* (Bruxelas), onde, em páginas selectas de muitas outras, analisava, figuras e factos fundamentais do Portugal contemporâneo.

Num criacionismo, mitigado, diga-se, mas assumido na sua vertente mais prospectiva, na senda Leonardina, claro, e no seguimento do seu discípulo Álvaro Ribeiro: “o homem não é só o herdeiro de uma filosofia feita, é também o obreiro de uma filosofia a fazer”, Baptista procurou fabricar essa nova abordagem, numa selecção tão motivada quanto não-inocente. O rol temático não foi aleatório, mas antes motivado, política e filosoficamente comprometido. A presença de José Meirinhos e de Rui Moreira na apresentação caucionou uma obra importante para a cultura portuguesa, na abordagem político-cultural dos séculos XIX, final, e do século XX.

Inevitável foi também a tónica altamente política – em honroso senso – que deu à sua história da primeira Faculdade de Letras do Porto e do Norte. Dela, em *O Milagre da Quinta Amarela*⁴, apesar da fabulosa plêiade de homens que influenciaram fortemente o melhor de Portugal, acreditava que derivaria, se tivesse continuado, o tal “Portus Cale” culto, livre e progressivo.

Rapidamente se apercebeu o regime pós-28 de Maio da perigosidade, do carácter subversivo de tal instituição, onde o pensar “descia à rua”, sem nenhum rebaixamento da exigência, do rigor, mas afirmando a sua conexão íntima com o mundo, que pretendia deveras transformar – exemplo, “hélas!”, sem fruto na Academia pós-25 de Abril.

Convivi de perto com a construção desta obra. Aprendi com a sua denúncia do republicanismo militante e triunfante na sua dogmática, no seu endeusamento e usurpação do Estado, na violência demasiado presente e, sobretudo, nos seus aspectos cabotinos e inscientes. Recordamos em conjunto todas as misérias de um regime, que não aproveitou, “não quis saber” daqueles que, na Renascença Portuguesa, na Seara Nova e na Faculdade de Letras/ Casa Amarela do Porto, propunham ao regime, um caminho verdadeiramente novo, revolucionário mesmo, no sentido nobre do termo, porque pensado, social e patriota.

³ Pedro Baptista, *Um Mundo a Fazer*, Ed. Orfeu, Bruxelas, 2013. Ainda em homenagem a Pedro Baptista, oferecemos a cada participante no colóquio um exemplar desta obra.

⁴ Pedro Baptista, *O Milagre da Quinta Amarela, História da Primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*, Universidade do Porto Editorial, 2012.



Ficaram-nos, entre muitos outros sinais negativos: a invasão toponímica de vilas e cidades da nomenclatura republicana – bem viva ainda hoje –, recordamos de novo a agressão a Sampaio Bruno, o assassinio de António Granjo, os 11 camponeses mortos no Motim de Lamego, as querelas de poder que abatiam, em horas, ministérios eleitos e, concluíamos, pesarosos: como não dar no que deu – a ditadura?

Uma terceira obra: *O Filósofo Fantasma*⁵. É a terceira, mas prima sobre todas no que representa de activa colaboração com o nosso filósofo.

Um dia, à volta de 2008, na nossa Foz do Douro, Pedro, entusiasmado e entusiasmante, oferece-me o livro de Rodrigo Sobral Cunha, “Filosofia do Ritmo Portuguesa”⁶. Não sendo textual, disse-me: assisti, em Lisboa (creio eu), a esta conferência-apresentação e não imaginas o quanto me abalou positivamente o tema e o modo. Temos de convidar o autor a vir aqui à Foz, ao Molhe, para defronte daquelas vagas – nada há de mais rítmico! – afrontarmos o tema, tão singular.

É certo que Rodrigo não saiu do seu Monte da Lua para a Foz (ainda não para já), mas semeou no Pedro e, de ricochete, em mim, um grão que frutificou.

Pedro avança na pesquisa, pediu-me, ou eu me achei – é indiferente – numa procura com muito de policial e deveras emocionante, para além de uma funda importância para o pensamento português.

Personagens e suas teses, que eram apenas nomes, passam a tema. Da superior sociedade de gestão colectiva de Lasbax, à procura da “Moral, sem obrigação nem Sanção”, de Guyau, passando pela física ondulatória de Broglie e pelos passos políticos do “Fantasma” no seu exílio brasileiro, tudo isso se somou à feliz e longa citação sobre a Ritmanálise, de Gaston Bachelard, na sua *Dialectique de la durée*⁷, de 1936.

Ligo-lhe: “encontrei algo muito importante” – “Não me digas, a Ritmanálise?” – “Essa ainda não, mas uma comunicação ao Congresso Brasileiro de Escritores, de 1945: *A Filosofia do Momento Actual*”.

E a excitação continuou...pelos arquivos da Fundação Getúlio Vargas, pela sociedade de Psicologia do Rio de Janeiro, pelos oposicionistas, Os Budas, pela II Guerra e a opção Aliada de Lúcio, pelas variações políticas internas ao Brasil, as bibliotecas e os arquivos.

O Filósofo Fantasma acrescenta o Homem à *Filosofia do Ritmo* de Sobral Cunha. Ambas as obras são agora inseparáveis e fundamentais para a continuação do estudo dessa importante variante do criacionismo, concebida por Lúcio Pinheiro dos Santos.

⁵ Pedro Baptista, *O Filósofo Fantasma*, edição Zéfiro (Colecção Nova Águia), 2010.

⁶ Rodrigo Sobral Cunha, *Filosofia do Ritmo Portuguesa*, edição Serra d’Ossa, 2008.

⁷ Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, éditions Boivin, 1936.



A dedicatória com que Pedro Baptista me honrou no seu livro, comprometeu-me, sobretudo após o seu lamentoso desaparecimento, no caminho infundável da Filosofia Portuguesa, dos herdeiros espirituais da Casa Amarela, no Ritmo inseparável da memória, do labor e da prospeção futura, caminho irrefragável para a felicidade de Portugal.

JOAQUIM PINTO DA SILVA

*

Uma evocação de Pedro Baptista e do seu papel na organização das Comemorações do Bicentenário da Revolução Liberal do Porto, pelas funções que ambos desempenhamos, requer uma abordagem, ainda que breve, do nosso relacionamento de mais de quatro décadas.

Entrei para o ensino superior nos finais de 1972, após ter feito o exame de aptidão ao Instituto Superior Técnico, uma vez que tencionava estudar engenharia civil. Tinha ido fazer o exame de aptidão a Lisboa em virtude de ser muito mais acessível do que no Porto – como, aliás, se comprovou, pois dispensei da oral –, mas quando me dirigi às instalações do Instituto para o realizar fui informado, assim como as dezenas de candidatos que aguardavam no portão da Rovisco Pais, que o exame não se efectuaria naquele dia, e que a nova data nos seria entretanto comunicada. A razão da não realização do exame devia-se ao facto de um ou dois dias antes, o estudante de Direito José António Ribeiro dos Santos ter sido assassinado por um agente da PIDE num *meeting* contra a repressão que decorrera nas instalações do então ISCEF, o que provocara uma onda de protestos e agitação estudantil, nomeadamente no Instituto Superior Técnico, então uma das escolas mais politizadas da capital, e os responsáveis do IST temerem que ocorresse um boicote se os exames se viessem a realizar. Aguardei cerca de dois meses pela comunicação da nova data do exame, durante os quais permaneci em Lisboa, tendo a mesma sido finalmente marcada para meados de Dezembro desse ano. Realizado o exame, não no Técnico mas nas instalações de uma escola mais “pacífica”, o então ISCPU – com, volta e meia, a polícia a entrar e a sair da sala – e tendo sido aprovado, solicitei a transferência para o Porto, onde vivia com a minha família. Entrei, então, verdadeiramente, para o ensino superior, para a Faculdade de Ciências do Porto, onde na época decorriam os dois primeiros anos dos cursos de engenharia, passando a frequentar os meios estudantis da cidade. Foi no contacto com colegas de anos mais avançados que ouvi falar pela primeira vez no Pedro Baptista, descrito como um personagem extraordinário, um grande orador, cujas intervenções tinham ficado célebres nos plenários e *meetings* realizados em anos anteriores. Nesta época, finais de 1972 e inícios de 1973, o Pedro Baptista



já se encontrava envolvido na luta política contra o regime, vivendo na clandestinidade há mais de um ano, mas as suas intervenções nas assembleias estudantis ainda estavam bem presentes, sendo relatadas com admiração e, inclusivamente, com contornos épicos.

A partir de então ouvi muitos relatos das peripécias em que o Pedro esteve envolvido, principalmente no movimento estudantil do Porto, no qual se tinha afirmado como um líder indiscutível. E, após o 25 de Abril, vi finalmente pela primeira vez o personagem de que tantos me tinham falado, embora então não o tivesse conhecido pessoalmente. Tal só veio a ocorrer em 1975, através de um amigo comum, infelizmente também recentemente desaparecido, o José Augusto Queirós. A partir de então convivi durante alguns anos com o Pedro, até que os diferentes rumos que a vida de que cada um de nós tomou, e que no meu caso envolveu a retoma dos estudos e a mudança de curso, nos separaram do contacto regular que até então tínhamos mantido.

Posteriormente, encontrámo-nos por diversas ocasiões, mas só a partir dos primeiros anos do novo milénio reatámos o antigo contacto, com alguma frequência. Foi, no entanto, alguns anos mais tarde, numa fase em que a nossa convivência era já bastante regular, que o Pedro me comunicou que tinha a intenção de escrever as suas Memórias, uma iniciativa que saudei e apoiei com entusiasmo, tanto mais que escasseiam em Portugal relatos autobiográficos de personalidades com forte envolvimento político, nomeadamente os que viveram de forma tão intensa os finais do Estado Novo e o denominado Processo Revolucionário em Curso de 1974-75, como tinha sido o seu caso.

Com uma disciplina extraordinária, grande capacidade de trabalho e um ritmo notável, e beneficiando de uma boa memória, o primeiro volume das Memórias ficou rapidamente concluído. Tive o privilégio de acompanhar a sua elaboração, discutir múltiplas passagens e de o auxiliar nalguns pontos específicos, uma vez que uma das minhas áreas de investigação é, precisamente, o período histórico no qual ele tinha tido um forte protagonismo. Mesmo quando se encontrava em Macau enviava-me os capítulos por correio electrónico, ou então telefonava-me através do *FaceTime* pois, dizia ele, gostava de ver as pessoas quando falava com elas. O mesmo se verificou durante a elaboração do segundo volume.

O Pedro convidou-me para a apresentação do livro, tanto do I como do II Volume, tendo ambas as sessões sido realizadas no Átrio da Câmara Municipal do Porto, das duas vezes completamente a abarrotar, o que de certa forma compensou a falta de recensões que o livro conheceu por parte dos “académicos”, não obstante os dois volumes terem constituído um enorme sucesso editorial. Por diversas ocasiões o Pedro revelou-me que talvez valesse a pena escrever um terceiro volume, contemplando os últimos anos da sua intervenção política e cultural, e se não nos tivesse deixado daquela forma tão abrupta creio que o teria escrito.



O mesmo entusiasmo que dedicou à actividade política a qual, aliás, mantinha, incluindo a sua intervenção como independente na lista “Porto, o Nosso Movimento”, colocou-o na organização, relativamente complexa, das Comemorações da Revolução Liberal de 1820, incumbido pela Câmara Municipal do Porto. Constituíam um tipo de desafios de que particularmente gostava. Acompanhei, praticamente em conjunto, as diligências que o Pedro Baptista desenvolveu na organização do programa das Comemorações, nas reuniões da comissão organizadora e nos contactos com diversas instituições, nomeadamente para se encontrar um local que reunisse as condições adequadas para a apresentação ao público da Exposição Comemorativa. A preparação das Comemorações iniciou-se formalmente em Julho de 2018, o que proporcionava cerca de um ano e meio para a sua organização. Embora durante esse espaço de tempo tivesse passado um período em Macau, essa circunstância não causou o mais pequeno problema aos trabalhos organizativos.

A sua principal preocupação na organização do programa das Comemorações, para além de que o seu conteúdo fizesse jus à importância e significado do acontecimento histórico, era que no mesmo se incluíssem iniciativas das instituições da cidade, como exposições, debates, concertos, percursos urbanos, sessões de cinema, visitas e acções didáticas e recreativas, constituindo as Comemorações uma oportunidade para propor aos cidadãos uma reflexão para o futuro. Nesse sentido, foi ele o autor e proponente de um conjunto de iniciativas que ampliaram substancialmente o programa inicial, tais como colóquios, lançamento de livros, ou os percursos à descoberta do Porto liberal, as quais, infelizmente, tiveram de ser parcialmente suspensas em virtude do contexto pandémico que se instalou no país pouco depois da inauguração da Exposição comemorativa. Também foi suspensa uma bem elaborada e imaginativa campanha de divulgação das Comemorações, através de inúmeros expositores de rua, com frases apelativas à participação dos portuenses. Devo ainda acrescentar que o Pedro acompanhou, com grande entusiasmo e satisfação, a elaboração do Catálogo da Exposição, e que teve oportunidade de o ler integralmente antes de ter sido publicado, o que só ocorreu, como é conhecido, já depois da inauguração da Exposição.

Apesar do bom andamento dos trabalhos de preparação das Comemorações e do sucesso que se previa que as mesmas conhecessem, o Pedro Baptista não estava inteiramente satisfeito. Achava que faltava qualquer coisa, que as Comemorações deveriam contribuir para uma melhor compreensão do sentido que o liberalismo assumia nos dias de hoje, assim como do papel que o Porto poderia desempenhar nesse processo. Tencionava, deste modo, incluir no programa uma iniciativa que contribuísse para esses objectivos, embora não existissem ainda ideias muito claras sobre o que seria e como se poderia concretizar.

Entretanto, aproximava-se a data do início das Comemorações, com a inauguração na Casa do Infante da Exposição “1820. Revolução Liberal do Porto”.



Nestas últimas semanas, com o entusiasmo que lhe era conhecido, para além dos múltiplos contactos que efectuou, escreveu vários artigos sobre a Revolução de 1820 e sobre o programa das Comemorações, no *Jornal de Notícias* e no quinzenário *As Artes entre as Letras*, tendo sido entrevistado por vários órgãos de comunicação social. Mantinha, igualmente, os seus interesses culturais – deixou, praticamente concluído, um aprofundado estudo sobre as relações culturais entre Portugal e a China, desde o início da época Moderna –, assim como uma permanente intervenção cívica e política, discursando a convite da comissão organizadora no evento comemorativo do 31 de Janeiro e proferindo na Assembleia Municipal do Porto, na sessão realizada nas vésperas na inauguração da Exposição “1820. Revolução Liberal do Porto”, uma intervenção em que se insurgia com o facto de um deputado municipal do PSD, e também deputado pelo Porto na Assembleia da República, se ter abstido num voto de congratulação pela organização das Comemorações da Revolução de 1820 que tinha sido apresentada no Parlamento, o qual também não fora apoiado pelos deputados do PSD e da maioria dos do CDS. O episódio afectou-o emocionalmente e não coloco inteiramente de parte a possibilidade do mesmo não ter tido implicações nas causas do acidente que o vitimaria na manhã do dia seguinte.

Estamos já no dia 20 de Fevereiro, data do início das Comemorações do Bicentenário da Revolução Liberal do Porto, estando programada, na parte da manhã, uma visita e apresentação prévia à comunicação social da Exposição com que se inauguravam as Comemorações, na qual também estava prevista a presença do Presidente da Câmara e do respectivo Comissário Geral. Madrugador como habitualmente, o Pedro costumava dar um pequeno passeio matinal pelas ruas da Foz do Douro, onde residia. Antes de sair de casa, escreveu na sua página do *Facebook*, “É hoje! Até já!”, referindo-se à visita que dentro em pouco se realizaria e que se preparava para acompanhar. Infelizmente, já não o pôde fazer.

JOSÉ MANUEL LOPES CORDEIRO

*

I – Nascido a 20 de Abril de 1948 e falecido a 20 de Fevereiro de 2020, Pedro Baptista foi justamente lembrado pela sua autarquia como *um grande portuense*. Ao Porto devotava um amor tal que o parecia erigir utopicamente a uma espécie de cidade-estado ideal feita não só daquilo que os sonhos são feitos, mas também da concreta memória, depositária do seu passado liberal e dos escritores e pensadores, sintetizada em *orgulho tripeiro, responsabilidade cívica e nacional*, nas suas palavras evocativas da revolução liberal de 1820, cujas comemorações, em curso, comissariava.



O seu percurso biográfico, desde a luta antifascista aos comprometimentos políticos e cívicos que foi cultivando, é descrito de forma escorreita e solta, aqui e ali intempestiva, e sempre desabrida nos dois volumes de memórias (*Da Foz Velha ao Grito do Povo* [2014] e *Da Revolução Gorada aos Desafios do Presente* [2015]), situadamente redigidos no *exílio voluntário em Cantão e Macau, República Popular da China*.

A sua inscrição política assegura-lhe lugar histórico já atestado, primeiro na formação de um maoísmo português (as referências a esta sua actuação estão historiadas na importante obra historiográfica de Miguel Cardina) e, posteriormente, na pugna regionalista a que dedicou grande parte das suas energias em democracia, sob vários formatos (veja-se a este respeito a biografia que a Câmara Municipal do Porto divulgou e o artigo de Francisco Assis no jornal *Público* de 22 de Fevereiro). Deixou extensa intervenção nos jornais que o atesta.

No entanto, recordar a sua militância cívica não pode nem deve, sob pena de se cometer uma angelista injustiça, subalternizar o autor Pedro Baptista, o homem de letras e o pensador. Não nos deteremos aqui nem nos romances (*Sporá, A Queima do Cão de Palha*) nem nos ricos materiais pedagógicos que foi como docente liceal compondendo, mas destacaremos o volume *Ao Encontro do Halley* [1987], que de alguma forma assinala a sua redescoberta enamorada da cultura portuguesa, terreno de onde não mais sairia. Neste âmbito, homenageamos aqui o historiógrafo e intérprete do pensamento português contemporâneo, em especial da chamada *escola portuense* – da qual sempre validou a irredutível pluralidade, rejeitando leituras monolíticas ou homogeneizantes – e a riqueza do seu labor grupal de ensino e debate, livre e aberto, suscitado pela grande figura de Leonardo Coimbra, fundador da primeira Faculdade de Letras do Porto, barbaramente extinta pela ditadura militar e a que dedicou o exaustivo estudo *O Milagre da Quinta Amarela* [2012], onde compulsa pormenorizadamente os contributos da plêiade magnífica de professores e alunos que, no espaço de uma breve década, enriqueceram de forma indelével a cultura portuguesa, com ainda actuais reverberações. Assim, a sua opção por autores menos atendidos, como Lúcio Pinheiro dos Santos [*O Filósofo Fantasma*, 2010], em cujo pensamento detecta marcas indianas por desocultar, como sublinha; e Newton de Macedo, o mestre helenista, de quem colige as obras completas [2014], que detidamente comenta [*O Pensamento Moral e Político de Newton de Macedo. A Pluralidade na Escola Portuense de Filosofia*, 2010], reforçando o programa teórico de rerepresentação da diversidade interna daquele projecto pedagógico, afim da Renascença Portuguesa. No caminho aberto por Leonardo, Pedro Baptista assumia-se nos *entusiasmado pelo futuro*, movido na confiança de que *o homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas obreiro de um mundo a fazer*, lema leonardino que dá título a uma das suas colectâneas de ensaios [2013].



Pedro Baptista insurgia-se contra as visões enclausurantemente paroquiais que dicotomizam castiços e estrangeirados, propondo que só na abertura ao outro é que poderemos ser verdadeiramente quem somos: *A história da cultura dos nossos dois últimos séculos parece-nos indicar a sina de que quando estamos na Europa e no mundo, tendemos para estar connosco, ao passo que, quando estamos sozinhos, nem connosco estamos.*

Tal como o seu patriotismo era plural, sublinhando a irredutibilidade dos contributos regionais para a construção da cultura nacional, também a sua visão da história da filosofia não era a de uma reconsagração do já instituído por um qualquer cânone, mas de uma recuperação do olvidado e do *outro*, atento aos nexos, articulações e diálogos que o pensamento vai estabelecendo com a ciência e a acção *ético-política* no mundo, mas também às expressões literárias tão carecentes de recensão crítica filosoficamente fundamentada.

II – Neste sentido, o seu genuíno universalismo leva-o a intuir desde muito jovem que só por provincianismo cultural poderíamos estudar filosofia ignorando o contributo asiático, e nomeadamente chinês. Assim, vemo-lo muito jovem, em 1960-1970, na Faculdade de Letras do Porto a impor aos professores e colegas o tratamento de um tema à época inesperado e vanguardista: *o taoísmo como tendência materialista na filosofia medieval chinesa: Sigamo-lo: A realidade de chineses pensantes foi adquirida com facilidade, mas teve de ser equacionada... a existência de uma filosofia chinesa foi o diabo... a professora punha as maiores dúvidas, depois oposições, depois confessou que foi apanhada de chofre e que nós devíamos ter avisado porque as coisas não podiam ser assim... avisado de quê? Da existência da China e de chineses? Da existência da cultura chinesa medieval? O debate prosseguiu pelos corredores, alargou-se e continuou na aula seguinte. Com propriedade, o Pacheco Pereira frisou que não podiam aceitar a existência da filosofia chinesa como não podiam aceitar a existência da árabe ou de qualquer outra porque o curso era não de filosofia, mas de filosofia europeia branca! – Talvez pensamento, mas não filosofia – atalhariam as boas almas... Mas quem é o Ocidente para definir a bitola do que é filosofia e do que não é filosofia na Humanidade? E mesmo que se aceitasse esse ponto de vista inaceitável, se considerássemos pensamento e não filosofia, o problema era precisamente o mesmo! Era a conceção colonial e imperialista subjacente ao aparelho ideológico, na versão portuguesa a que aquele curso pertencia, tal como a própria conceção de filosofia, de cultura e de civilização... Mal eu sabia que a Faculdade anterior, dissolvida pelo Salazar em 1927, com efeitos a 1931, para ser substituída por aquele pastiche ruminoso que eu frequentava, estudava e com atenção a filosofia oriental, não por ter uma conceção anticolonial, mas por ter uma conceção universal e aberta, com pretensão civilizada a ser ciência, ou pelo menos a ser saber... Como*



de resto em toda a Europa! Porque se soubesse, abrir-se-ia aí mais uma frente a introduzir fissuras nas barragens inimigas.

Parece-nos poder interpretar a partir deste trecho, inserto na primeira parte das suas memórias [p. 289-290], como o maoísmo foi nele uma primeira forma, incipiente, de sinofilia, uma abertura a uma sinologia por construir, rumo a um universalismo cultural e filosófico que teria necessariamente de incluir o contributo chinês.

Não podemos deixar de sublinhar a justeza desta sua interrogação: como é que um país que tanto se orgulha retoricamente do seu pioneirismo na procura do Oriente nunca tenha criado, desenvolvido e consolidado uma forte tradição científica e cultural sinológica, que tanto o enriqueceria e prepararia para o presente em que estamos e para o futuro a haver? A nossa sinofilia, poética e ideológica, tem de se desdobrar em científica sinologia.

Lemos assim a estoutra luz a evocação de Wenceslau de Moraes que redige em 2009, onde se interroga desencantadamente sobre o que fomos histórico-culturalmente procurar ao oriente exótico: *Algo estranho, exterior a nós? Ou uma parte de nós? Teremos tido capacidade para uma verdadeira abertura, para nos apresentarmos virgens, ou pelo menos desarmados, desalmados, da nossa ocidentalidade, disponíveis para vermos o Outro na sua realidade – seja lá isso o que for! Ou fomos para mais uma vez nos vermos a nós?* [Mundo a fazer, p. 29].

Neste sentido, o próprio Ocidente, no século XXI, para ser livre, teria de ser *livre de ser ocidental*, nesse sentido excludente e imperial que tão longamente se tem imposto.

Esperemos que as suas reflexões ainda inéditas sobre a China, em que há vários anos andava trabalhando, ainda que incompletas, possam chegar a ver a luz do dia. Reunir a sua obra dispersa por volumes colectivos de actas de colóquios e por revistas culturais, literárias e filosóficas será também imprescindível.

Talvez Pedro Baptista tenha, na sua estadia chinesa, retomado, de forma aprofundante e problematizadora, o taoísmo provocatório da juventude. Sabemos que relera os sagazes textos de Marx sobre a Ásia, que andava fascinado pela grandiosa história da filosofia chinesa de que abundantemente se documentou. Acalentava ainda a continuação do projecto de estudo da Filosofia contemporânea portuguesa em Macau, de que saiu uma germinal *Introdução* em 2013, onde chama a atenção para a lacuna que é a ausência de um levantamento sistemático do influxo sinológico que a ligação a Macau inscreveu na cultura literária e filosófica portuguesa. Pedro Baptista foi assim um pioneiro do projecto de estabelecimento do que temos designado como filosofia sino-portuguesa ou luso-chinesa: isto é, o modo como pensadores de base cultural chinesa teriam sido marcados pelo diálogo com a cultura portuguesa e como autores de base



portuguesa, contrapolarmente, receberam e incorporaram no seu pensar a marca chinesa. Pedro Baptista terá visto em Macau o lugar histórico de síntese destas duas possibilidades. O caminho está aberto.

RUI LOPO⁸

⁸ Texto previamente publicado na Revista *Nova Águia* (nº 26, 2º semestre de 2020).





Esperamos que tenha desfrutado deste livro da *Zéfiro*.

Visite a nossa página na internet e fique a conhecer as novidades editoriais, descontos e promoções especiais, datas e locais de lançamentos, bem como as actividades culturais promovidas pela *Zéfiro*.

Para receber periodicamente as nossas novidades no seu email escreva-nos para: *zefiro@zefiro.pt*

Consulte o nosso catálogo na internet ou contacte-nos se desejar recebê-lo por correio.



WWW.ZEFIRO.PT

