

# 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 1, 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.

