

O ESTADO E A LIBERDADE NO SÉCULO XIX: EUROPA E CASO PORTUGUÊS (II)

Isabel Banond[†]

Sumário: 3. 2. 3. O Príncipe-Estado ou o Idealismo Alemão. 4. A Ideia de Nação e seus reflexos na temática em apreço. 4. 1. As Revoluções Americana e Francesa: Doutrinários, Partidários e Adversários. 4. 2. O Nacionalismo na Europa. 4. 3. O Liberalismo Político. 5. A Nação em Portugal. 6. O Estado como Sociedade. 7. Síntese final



3.2.3. O PRÍNCIPE-ESTADO OU O IDEALISMO ALEMÃO[‡]

Como diz Cabral de Moncada,¹⁹³ na filosofia política tem de se atender, forçosamente, a um “antes” e a um “depois” de Kant. Sendo um homem da Era do Iluminismo não repudia os conceitos fundamentais que esta trouxe; assim, nele se encontram a ideia de um direito natural, com primazia sobre o direito positivo ou o do Estado; o da eminente dignidade do indivíduo, como pessoa e fim em si mesmo; o de um estado de natureza, anterior à sociedade civil e o da vontade geral, na base de todo o governo legítimo. Retorna, deste modo, ao Estado Razão, que substitui o Estado da Razão.¹⁹⁴

[†] Professora Associada do Grupo de Ciências Histórico-Jurídicas da Faculdade de Direito de Lisboa. isabelbanond@fd.ul.pt

[‡] As referências bibliográficas utilizadas neste texto podem ser encontradas em rodapé.

¹⁹³ MONCADA, Luís Cabral de, *Filosofia do Direito e do Estado*, págs. 248 e ss.

¹⁹⁴ Para além das obras de Kant já antes referenciadas, cfr., também, a extensa

Na concepção kantiana do direito, ela é “uma ciência isolada (porque do ser não se podem retirar consequências normativas e o direito para Kant é norma), ciência separada da economia e da política (porque o direito não é senão auxiliar da ciência moral, em sentido lato e garante das liberdades), desligado mesmo da moral em sentido estrito.¹⁹⁵ Ou, noutros termos, estudo das leis externas gerais e iguais para todos, acompanhadas da sanção externa – do Estado – em que o constrangimento se torna a regra do direito.

Neste sentido, chega a identificar coação e liberdade. Com Thomasius, considera a coercibilidade nota essencial do direito, mas num sentido mais radical, referindo-se ao próprio conceito de direito. Se este é a condição da liberdade na convivência, tudo o que a ele se opõe deve ser eliminado “em virtude do princípio da contradição”. “Se determinado uso da liberdade se converte num obstáculo à liberdade segundo leis universais (quer dizer, se é injusto), a coação que se lhe opõe, enquanto um impedimento a um obstáculo à liberdade, coincide com a liberdade segundo leis universais, quer dizer, é justa”. Como tornar compatível a coercibilidade do direito com a liberdade ?

Distingue entre liberdade e arbítrio. A liberdade não é a possibilidade de agir caprichosamente, de qualquer maneira, mas sim a determinação de agir segundo a lei moral. Portanto, quem me impeça de agir contrariamente à minha própria vontade livre, como legisladora universal, estará a impedir a atuação do meu arbítrio e não da minha liberdade. A coação jurídica será compatível com a liberdade, se o direito não me constranger senão aquilo que a minha própria vontade racional e livre exigiria de mim; o que então sofre limites não é a minha liberdade, mas o arbítrio.¹⁹⁶

bibliografia mencionada por MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, págs. 343 e ss., bem como em MONCADA, págs. 249 e ss.

¹⁹⁵ KANT, *Doctrine du Droit*, prefácio, pág. 13.

¹⁹⁶ TRUYOL E SERRA, António, *História da Filosofia*, II, pág. 321.

A racionalidade é levada a um ponto nunca atingido, na medida em que Kant enquadra o direito natural numa simples “ideia”¹⁹⁷, “uma forma racional *à priori*, relativa às relações dos homens entre si ainda no estado de natureza”. Consequentemente, o direito natural é de produção humana, sem quaisquer laivos de transcendência ou imposição externa. Nestes termos – e daí o enorme interesse do filósofo para o nosso trabalho – direito e liberdade identificam-se no plano do dever-ser, pertencendo ao mundo da razão prática ou da ética e não da razão pura.

Todo o direito passa a ser “uma pura forma, que se expressa pela lei do dever e pelo princípio da liberdade: atua de tal maneira que a máxima da tua conduta possa servir de lei universal para todo o ser racional”;¹⁹⁸ ao lado da moral, o direito é uma normatividade que só pode definir-se pelo critério da liberdade, ou seja, como meio de permitir a realização da liberdade do homem em si e nas suas relações com a liberdade dos outros.

Os direitos inalienáveis dos homens são os direitos naturais e a política está sujeita à moralidade, enquanto imperativo categórico.

Para Kant, o estado de natureza é já jus naturalístico,¹⁹⁹ porque nele há direito natural que obriga moralmente e protege a propriedade privada e os contratos, sem que a coação característica do Estado intervenha, em termos de exercício de pública autoridade. Ou, dito de outra forma, a distinção entre estado de natureza e comunidade política resume-se à diferença entre direito privado e direito público. O ato fundacional deste

¹⁹⁷ MONCADA, pág. 255.

¹⁹⁸ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, pág. 344. Trata-se do imperativo categórico ou moralidade, dado que a lei mortal é sempre um facto da razão pura, um “*à priori*”, uma regra que é preciso respeitar porque tanto vincula o Estado como os indivíduos. Assim se realizam os direitos naturais no direito positivo.

¹⁹⁹ KANT, *Doctrine du Droit*, § 41

segundo Estado²⁰⁰ é o contrato social, a razão pura posta em prática e não um facto histórico.

Parafraseando Cabral de Moncada,²⁰¹ “enquanto em Locke e em Rousseau , o contrato social era filho dum cálculo egoísta de interesses sobretudo materiais ou um puro arbítrio ou capricho, em Kant é filho de uma Ideia pura, por ser o único fundamento possível de uma ordem jurídica total (...), e volve-se numa conceção universalista”. O contrato social é um contrato originário, em que todos os seus membros autolimitam a sua liberdade, em ordem a recebê-la novamente como membros da comunidade, isto é, do povo olhado como Estado.²⁰²

Viu-se que em Kant o elemento decisivo na fundamentação do Estado e do político não procede da ordem empírica mas da racional. É a razão, como universal legisladora. Donde, a vontade geral é uma expressão da própria universalidade da Razão, na qual o indivíduo toma parte como legislador, para realizar o reino dos fins e da liberdade.

Depois disto, parece não restarem grandes dúvidas que o Estado de Kant é um Estado de Razão, com foros de corte no seu antecessor , vazado na Razão de Estado. O Estado de Kant tem uma Lei Fundamental²⁰³ e leis ordinárias, e tem três poderes distintos que exercitam as funções de Estado: o Soberano, que reside na pessoa do Legislador, o Executivo, na pessoa do Governo e o Judicial na pessoa do Juiz.

A questão que se coloca, em consequência é como posicionar Kant no espectro político do seu tempo. Se não restam dúvidas que ele foi o maior representante do Iluminismo e classificado como figura inaugural do Idealismo Alemão,²⁰⁴ terá ele sido um liberal ? A questão tem o maior

²⁰⁰ Idem, *ibidem*, § 45 e ss.

²⁰¹ MONCADA, págs. 262-263; KANT, *Doctrine du Droit*, § 42.

²⁰² MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, págs. 349-350.

²⁰³ KANT, *Doctrine du Droit*, § 45.

²⁰⁴ MONCADA, pág. 265.

interesse para este trabalho, como facilmente se percebe.

O século XIX colocou a figura de Kant ao lado dos maiores teóricos do liberalismo. É comum ver o seu nome ser citado a par com Locke, Montesquieu, Rousseau e os teóricos do Estado-Nação da alínea seguinte. Nada de estranho, compulsadas as ideias antes expandidas e acerca das quais arduamente se empenhou. Além disso, era admirador confesso da Revolução Francesa. Fazendo apelo à dimensão histórica, que o Idealismo Alemão pós-kantiano e o Romantismo vão equacionar, parece a Cabral de Moncada que a interpretação comum fica desautorizada.²⁰⁵ Em qualquer caso, e sob pena de anacronismo, se a cronologia que mais nos interessa se fixa no século XIX, tendo aí Kant sido enquadrado como liberal e as suas ideias desenvolvidas, não parece estarmos a autorizados a enveredar por uma via contrária, mesmo entendendo que Hegel pode, involuntariamente, ter contribuído para desde logo se questionar o posicionamento ideológico de Kant.

Posto que o século XIX seja uma das épocas mais difíceis de estudar em geral, no plano da filosofia política e da história das ideias políticas, o problema agrava-se. No plano da reflexão espiritual e da sua concretização prática temos, essencialmente três grandes movimentos: a Contrarrevolução, o Romantismo e o Idealismo alemão. É a oposição ao século anterior, mas uma oposição em que boa parte das ideias são recuperadas para se lhes dar novos contornos. Em Portugal são, sem dúvida, as duas primeiras correntes as que mais nitidamente vão influenciar os nossos pensadores, para o período histórico em análise,²⁰⁶ o que não justifica que a

²⁰⁵ Idem, *ibidem*, págs. 265-270.

²⁰⁶ O Idealismo alemão vai ter reflexos em Portugal sobretudo a partir de 1843, com os trabalhos de Ferrer e Dias Ferreira. Contudo, o desconhecimento de Kant permaneceu quase incólume ao longo de todo o século XIX, porque até esses autores acabaram por refundir as ideias kantianas com os sistema do krausismo, desfocando-as na sua essência. Em qualquer caso ultrapassa-se temporalmente a época sobre que nos debruçamos, pelo que apenas iremos fazer abreviada menção ao tema. Cfr. PAIVA, Vicente Ferrer Neto, *Elementos de Direito Natural ou de Philosophia do*

terceira não deva ser alvo de ponderação.²⁰⁷ E, na sequência do seu antecessor histórico, trataremos em primeiro lugar de Hegel.

Hegel, herdeiro do progressismo das Luzes, e convencido que é legítimo querer a instauração de um Estado mundial, não é um revolucionário nem um reacionário. O enigma resolvido da história, e a base histórico-política do saber explicita-se, segundo Hegel no conhecimento que o facto da liberdade de cada um não pode ser efetiva senão no quadro de um Estado soberano agindo, em simultâneo, como princípio dessa liberdade e como administração racional do ser coletivo.

Para ele, o Estado, numa caracterização que quadraria bem à Nação, não resulta de nenhum indivíduo isolado, nem por uma multidão, mas a partir de uma espécie e através de um processo orgânico, representando uma continuidade no tempo, assim como no número e no espaço. O Estado é, então definido como “uma sociedade de todas as ciências, de todas as sociedades, de todas as virtudes e de todas as perfeições. Como os fins de tal sociedade não podem realizar-se em algumas gerações, a sociedade far-se-á não somente entre os vivos, mas também entre todos os que morreram e também os que estão para nascer.”²⁰⁸

Direito, Coimbra, 1844; *Princípios Geraes de Philosophia do Direito*, Coimbra, 1850; FERREIRA, José Dias, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, Coimbra, 1867; “Vicente Ferrer Neto Paiva no Segundo Centenário do seu Nascimento, a Convocação do Krausismo”, *Stvdia Ivridica*, 45, Colloquia – 2, Univ. de Coimbra, Coimbra Ed., 1999; MONCADA, págs. 270 e ss., idem, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-191)*, Coimbra, Imp. Académica, 1938.

²⁰⁷ Hegel é contemporâneo da Revolução de 1820, do vintismo, do 1º. Cartismo, da Guerra Civil ... O seu pensamento em nada influenciou Portugal, como ficou dito, nesse período; mas ele falou da liberdade e de um modo decisivo. Seria errado, quanto a nós, esquecê-lo por isso mesmo, ignorando o que disse e “passando à frente”. Devemos contudo fazer uma ligeira inversão no Plano de Trabalho, dando já neste local o essencial das suas ideias acerca do tema. Não existe outro local para o fazer e só a partir de 1818 é que a sua produção filosófica se inicia com vigor. Sob pena de ser completamente ignorado, aqui deixamos as suas ideias fundamentais.

²⁰⁸ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, I, pág. 303.

O Estado é a sociedade política de todos os cidadãos, entendido como o cume da realização da ideia moral, “como absolutamente fim de si mesmo. Ele é a substancialidade do Espírito, uma realidade em ato da ideia moral”.²⁰⁹ Uma das glórias do humanismo jurídico é definir a soberania pela competência exclusiva que os homens têm de fazer leis, a fim de proporcionar aos cidadãos a paz e a segurança pública. Ao construir a soberana, a Razão demonstrou a sua força criadora de normatividade e de autonomia. Do mesmo modo, a liberdade tende a firmar-se como legisladora. Para que isso fosse possível, a vontade geral, expressando a soberania do povo, tinha de tomar o lugar ocupado pela lei natural na filosofia tradicional. Desse ensinamento extrairá Hegel a ideia de o “povo enquanto Estado, é o Espírito na sua racionalidade substancial e na sua realidade imediata; logo, é a potência absoluta da terra”.²¹⁰

Vejamos mais de perto.

Fazer do Espírito universal o sujeito do Estado, não significa da parte de Hegel a recusa, abstrata, das exigências individualistas da vida política moderna. A Razão é, para ele, a identificação da identidade – da universalidade ou totalidade – privilegiada pela intuição, e a diferença – da singularidade, da individualidade – privilegiada pelo entendimento. O Estado não é tanto “aquilo que é em e por si racional”, mas “enquanto assegura a unidade, por interpenetração, da universalidade e da singularidade”.²¹¹

Por aqui se reconcilia a própria história consigo mesma, elaborando o direito mas libertando-os dos seus exclusivismos opostos aos princípios da política antiga, exaltando a cidade e aos da política atual, emancipando os indivíduos. É na reunião da autoridade do todos e na liberdade dos indivíduos, do

²⁰⁹ Idem, *ibidem*, II, pág. 365.

²¹⁰ HEGEL, *Princípios da Filosofia*, § 331.

²¹¹ Idem, *ibidem*, § 258.

autoritarismo e do individualismo, que Hegel encontra o verdadeiro sentido do Estado. O indivíduo deve ser ele mesmo, dentro do todo: estar consigo dentro do Outro, eis o que Hegel eis no que consiste, na sua existência concreta a liberdade, enquanto designação prática da Razão.

A liberdade não se verifica enquanto tal, no jogo da existência social e política constitutiva do Estado, em si, senão quando cada um destes momentos é consigo no todo – no Outro – se afirma na e pela vida deste. Nestes termos, os momentos são três: identificação principal dentro da liberdade concreta, de indivíduo social e de todo cívico por realização social do político e realização política do social.. Eis os três requisitos pelos quais o hegelianismo define o Estado, verdadeiramente como a ligação real à liberdade em que a história se emprega, agora e sempre, através das suas vicissitudes em realizar a Ideia. Sinteticamente, cada um destes três requisitos podem visualizar-se do modo que segue.

O Estado identifica-se com a liberdade concreta.²¹² Nestes termos, ponto de partida da Ideia e do conceito é a vontade livre, a liberdade. A liberdade vem a ser a substância e o princípio de determinação do todo o jurídico. Os sistemas jurídicos são o reino da liberdade realizada; o Estado é, de igual modo, a Ideia moral tornada realidade; é a realização da liberdade concreta.²¹³

A promoção moderna dos indivíduos como sujeitos da vida política, não pode apagar a sua comunidade essencial que cria no seu espírito o desenvolvimento histórico e de que não se podem abstrair efetivamente. Exemplifica isto mesmo com a Revolução Francesa e a tentativa de recriar um Estado sobre

²¹² MONCADA, pág. 287-288, informa a este respeito que em Hegel e filosofia jurídica tem por objeto três coisas: “a Ideia do direito, o conceito de direito e a realização dessa Ideia e desse conceito na história. O conceito, porém, pressupõe já a Ideia, da qual nos dá uma consciencialização abstrata e à qual serve de meio para ela se realizar; o conceito é a vida através da qual a Ideia se dá a si mesma realidade.

²¹³ HEGEL, *Princípios de Filosofia*, §§ 257 e 260.

bases ideais absolutamente novas. O Estado não pode ser feito.²¹⁴

Pronunciando-se sobre a implementação de uma Constituição, entende que um povo não deve ter uma Constituição para a qual não está preparado, aplicando a este raciocínio o método histórico, porque o Estado mais não representa que a relação da vida de um povo quanto a outros, de que são manifestação mais acabada as formas culturais, nas quais a religião é a mais significativa.

O segundo requisito, a afirmação social do político, recria a ideia que o Estado apenas se poderá realizar na medida em que as duas premissas comunitárias, éticas, a família e a sociedade civil estejam realizadas. Estas duas premissas, por natureza distintas entre si, pela síntese concreta do Estado ganham todo o sentido. Só o universal concreto, o todo real do Estado, pode suportar e fazer universal abstração que determina a singularidade na existência social. A insuficiência da sociedade civil deve ser, como vimos, ultrapassada. Deste modo, deve reconhecer-se o sentido e o alcance da soberania do Estado.

É o Estado o local ideal para a vida económica se desenvolver, é nele que se garante a aplicação do direito e da justiça, é ele que organiza a instrução dos indivíduos e a sua assistência, embora a sua atividade social seja essencialmente negativa em relação à vida económica, preconizando a criação de um direito económico. Quanto ao indivíduo social, o burguês, é aquilo que representa para Hegel o homem, que vê no Estado representados os seus direitos e deveres individuais. O Estado hegeliano é um Estado de liberalismo social, de cariz

²¹⁴ Outro autor contemporâneo da Revolução Francesa, Édouard Laboulaye, pronunciando-se sobre os excessos da Revolução Francesa, deplora que a França se tenha abandonado às utopias, a uma “miscelânea de teorias e sistemas, que é a praga das revoluções”, manifestando uma crença salvadora na liberdade, que infelizmente irá preparar o despotismo. LABOULAYE, E., *Questions constitutionnelles*, Paris, Caen, 1993, pág. 11.

racional, consagrando politicamente direitos sociais, fazendo nascer no cidadão a consciência que ele tem, como tal, direitos e deveres. Uma tal consciência da reciprocidade entre o todo e o indivíduo assegura subjetivamente a vida política no seu fundamento absoluto, como manifestação plena da liberdade.

Finalmente, o terceiro dos requisitos. O Estado é o Estado de Razão e esta preconiza a diferenciação da identidade. A via política deve consistir na distinção entre direito político interno, no interior da totalidade popular; depois como relação entre os estados, uns com os outros, no direito político externo e, finalmente, como história mundial, na forma como realizam entre eles ideia de Estado.

Quanto aos movimentos da Contrarrevolução e do Romantismo, o primeiro terá de ser encarado no contexto da observação da Revolução Francesa, de que foi “contra”; para aí remetemos considerações mais elaboradas. Contudo, é necessário que seja feita uma abordagem, ainda que ligeira, do seu especial campo de ação e dos seus principais mentores.

Neste qualificativo costuma ser integrado Edmund Burke.²¹⁵

Discordamos. Burke não é um contrarrevolucionário; Burke é um liberal conservador, alguém que vê no processo histórico a evolução normal das sociedades. Se ele é “contra alguma coisa”, é contra a Revolução Francesa e os seus excessos. Pela sua própria inserção na sociedade inglesa, sendo de origem irlandesa, Burke não poderia ser um contrarrevolucionário, o que não implica que, forçosamente tenha de ser um apoiante fervoroso dos acontecimentos de França. O erro de o incluir na panóplia dos “contras” advém do facto de ele se ter manifestado em oposição à Revolução Francesa e de admirar De Maistre e De Bonald, considerando-se deles mais próximo que de Rousseau ou mesmo Locke. A importância de Burke é tão grande para Portugal, ao contrário

²¹⁵ BURKE, Edmund, cit. em alínea anterior a propósito da Sociedade Civil.

do que normalmente se pensa, que nos reservamos para momento oportuno referências mais alongadas a esta personalidade.

Os dois principais doutrinadores da Contrarrevolução, no continente, são Joseph de Maistre²¹⁶ e o visconde de Bonald.²¹⁷ Embora o pensamento de ambos seja distinto, revelam semelhanças flagrantes.

“De Maistre era pessimista, De Bonald otimista; o primeiro complexo e ardiloso; o segundo direto e sem rodeios; Maistre paradoxal ao exagero, Bonald de uma solidez tranquilizadora; Maistre mistificador e travesso, Bonald sem brilho e sem fantasia.”²¹⁸

Fazem troça das pretensões racionalistas do século XVIII: “Foi de um singular ridículo, no último século, o facto de se querer julgar tudo, a partir de regras abstratas, sem ter em conta a experiência”. O homem abstrato não existe, é ridículo pretender legislar sobre o homem, estabelecer Constituições escritas, Declarações de Direitos. Aos sonhos universalistas, às pretensões racionalistas, é preciso opor as lições da experiência e a sabedoria providencial.

A originalidade de De Bonald, relativamente aos outros contrarrevolucionários é que ele quer utilizar para o seu partido as armas do racionalismo dos liberais. De Maistre prega a irresistibilidade da Revolução Francesa, pondo a nu aquilo que os contemporâneos da mesma já tinham certamente pensado, mas se escusavam de afirmar abertamente: o primeiro e único ator da Revolução foi a própria Revolução, o espírito ou a fé revolucionária. Por isso é considerado um “providencialista”.

²¹⁶ DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, edição estabelecida por Jean-Louis Darcel e publicada por Slatkine, Genève, 1980.

²¹⁷ DE BONALD, Louis de, *Ouvres de M. de Bonald*, 15 vols., Paris, A . Le Clère, 1817-1853, vols. 1 a 4; também utilizámos as suas *Considérations sur la Révolution Française (...), préface par le Conte Léon de Montesquieu*, Paris, s. d.

²¹⁸ FAGUET, Émile, *Politiques et moralistes di XIXE siècle*, 1e série, Paris, Soc, Française d’imp. et d’ed., 1901,I, pág. 69.

A política natural é para eles fundada na história. Portanto, também eles fazem apelo à história, como os liberais, mas a outro nível, uma história subordinada aos desígnios da Providência. Para De Maistre, como para Bossuet, a história é o produto de uma ordem providencial. Para De Bonald, como para Maistre, não são os indivíduos que formam a sociedade, mas esta que forma os indivíduos. Estes só existem na sociedade e para ele, não possuem direitos, mas apenas para com essa mesma sociedade. Esta religião da sociedade degenera em religião do Estado, que fica divinizado, o governo estabelecido sobre bases teocráticas, a obediência é sempre justificada. Destas premissas teocráticas derivam o antiprotestantismo De Maistre, o antisemitismo De Bonald, a justificação da Inquisição da parte do primeiro, a legitimação da escravatura da parte do segundo.

A ordem tradicionalista é essencialmente hierárquica. O governo mais natural para o homem reside na monarquia; a soberania é una, inviolável e absoluta. “Quando se diz que o homem nasceu para a liberdade, pronuncia-se uma frase que não tem sentido... de todos os monarcas, o mais duro, o mais despótico, o mais intolerável, é o monarca povo”. De Maistre subordina o poder temporal ao poder espiritual e atribui ao Papa uma espécie de magistratura universal. Condena as teses galicanas, e é partidário do ultramontanismo político.

Experiência, sociedade, ordem, unidade, providência; todos estes temas constituem o fundo comum do tradicionalismo universal.

Quanto a Chateaubriand,²¹⁹ deu um estilo ao tradicionalismo francês, introduzindo-lhe o que lhe faltava: a poesia. Além disto, ainda é possível falar na sociologia do tradicionalismo do catolicismo social e do positivismo. O catolicismo social deve ser distinto do catolicismo liberal, que é um ecletismo, uma síntese do catolicismo e do liberalismo,

²¹⁹ CHATEAUBRIAND, François-René de, *Œuvres*, Pourrait édit., 32 vols.

uma adaptação do catolicismo à ordem liberal.

Adaptação de natureza económica (os católicos liberais discordam vivamente da reserva da Igreja em face do maquinismo, em virtude da preferência que esta mostra pelo trabalho rural), não lhes repugna enriquecer com a indústria, o comércio, os bancos. Mas trata-se também de uma adaptação política: os católicos liberais acham-se desligados de qualquer fidelidade religiosa em relação à monarquia: aceitam a democracia, o parlamentarismo, a república. Unem-se aos liberais não católicos, mas nem sempre demonstram uma consciência mais aguda que estes acerca dos problemas sociais.

Na sua Monarquia segundo a Carta, procura conciliar liberdade com legitimidade, que é os dados fundamentais sobre os quais a política de Chateaubriand não deixou de se apoiar, fazendo do processo histórico, de novo, o motor da evolução.

O Romantismo tem lugar no âmbito do estudo da ideia Nação, que se tornou emblemática depois das Revoluções Americana e Francesa. Nesse contexto, deverá ser desenvolvida a sua ponderação.

É tempo de correr as cortinas sobre a janela do Estado. Dentro dele, contra ele deliberadamente ou aceitando-o como inevitabilidade histórica, está o indivíduo, que lhe é “exterior” mas necessariamente interior. Se não pode haver direito sem Estado, pode haver Estado sem direitos; se um povo e um território por si só são insuficientes, a fórmula organizacional tem de ter destinatários no tempo e no espaço.

O século XIX é o do contraponto ideológico entre poder e indivíduo, entre Estado e liberdade, em que as doutrinas que procuraram conciliar, na sua essencial complementaridade estas duas ideias ou são mal compreendidas, ou completamente distorcidas ou sofrem inversões essenciais. De cada vez que o Estado faz leis, limita os direitos do indivíduo, de cada vez que o indivíduo ultrapassa os seus direitos, a sua liberdade, é sancionado. Ou, como diria Kant, “a minha liberdade termina

no preciso ponto em que vai bulir com a liberdade do meu vizinho; depois disso, é a licença”. Na verdade, aquilo a que vai assistir no século XIX, mas já com indicações e problematizações importantes nos dois séculos anteriores, é a um Estado de Direito, síntese dos princípios da ordem e da liberdade. É um Estado liberal, em que o liberalismo político é a filosofia dominante.

O direito público (ou político) acaba por se traduzir no suporte institucional daquela forma de agir do poder que dá à existência humana um carácter de “público”. O Estado legisla e regulamenta a atividade humana, no sentido da coexistência dos homens com os corpos dirigentes. O direito impõe a obrigatoriedade das suas regras, a execução das mesmas e a sua decorrente aplicação. Isto mesmo não dispensa, assim a coação.

Já em autores como Grócio e seus contemporâneos, e mais que eles com os jus-filósofos do século XVIII, existia a consciencialização política do ser humano que, agora, se invertia, por um processo dinâmico, no trabalho de auto-mentalização dos dois primeiros séculos da Modernidade, em que a “luta era pelo poder”, se transmudou em “luta contra o poder”. As reivindicações pela liberdade passaram a ser cada vez mais intensas, nos precisos termos da excursão história que propomos para o capítulo seguinte. A dificuldade reside, precisamente, aí, quer dizer, tratar do “outro lado” do mesmo problema, sendo pressuposto que é a sua unidade que explica as transformações ocorridas no século XIX, no plano de uma identificação que se pretende perfeita e que, na realidade, não pode ser.

O direito é essencial para explicar a mudança de atitude mental no olhar jurídico do “político” e para a forma como nele inter-reage o indivíduo e nele se posiciona. O centro do direito político fica, portando, deslocado; as exigências, no mundo ocidental moderno, do individualismo, repercutem-se numa

nova visualização da condição política e civil dos indivíduos e acabam por central o problema do direito público.

Resolve-se esta situação - e em termos de limitação do poder - por um lado, como um princípio imposto ao próprio direito político. É preciso traçar os limites do poder traçando-lhe os espaços institucionais em que se deve mover e, encontrando dentro das mesmas o espaço de manobra de “o poder para refrear o poder”. É preciso, ideia comum a todos os liberais, proteger todos os direitos do indivíduo contra toda a usurpação real ou previsível do poder”. Como resume Simone Goyard-Fabre, numa frase feliz, “o conceito de Estado de Direito, trazido pela exigência de liberdade do sujeito de direito, fornece um eixo privilegiado para o direito político, que concilia (ou reconcilia) assim, os dois princípios fundamentais, aparentemente antitéticos, da ordem e da liberdade”.²²⁰

É esta contradição ou incompreensão que terá de ser superada, tarefa em que alguns ilustres portugueses se empenharam, buscando contributos em quem mais próximo “se lhes encontrava”. Por isso o Estado português Oitocentista nada tem de alemão. Como Palmela, tenta “ser inglês dos ossos”, como os vintistas quer ser o legítimo herdeiro da Revolução Francesa pela via indireta da Constituição de Cádiz, como todos odeia o Terror e o jacobinismo, como defensor das investidas hegemónicas odeia Napoleão e detesta a Santa Aliança. Que conseguiu, afinal, ser enquanto paladino dos direitos fundamentais, *máxime* da liberdade ?

A uniformidade do princípio da liberdade não encontra, contudo, eco suficiente na elaboração de uma teorização unívoca do Estado. Kant tinha iniciado um processo, retomando em parte contributos anteriores, como ficou visto. Montesquieu e Rousseau em França, cada um à sua maneira, preocuparam-se bastante com o problema. Os autores ingleses

²²⁰ GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios*, pág. 309.

apresentaram a sua versão, mais prática que teórica.

Os *philosophes*, de um modo um tanto paradoxal, encomiou os prodígios legais originários do poder, e as virtudes humanas dos direitos e liberdades. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão marcou gerações e a formalização dos direitos individuais e das liberdades. E o direito político, numa resenha nem sempre bem conseguida teve de se adaptar a estas duas: rejeitar o despotismo político e assegurar, na reformulação das instituições, a proteção dos direitos e liberdades do cidadão.

4. A IDEIA DE NAÇÃO E SEUS REFLEXOS NA TEMÁTICA EM APREÇO

Mancini²²¹, Michelet e Renan²²² fixaram o conceito de Nação, dando-lhe contornos de poesia.²²³ É bem verdade que, contrariamente ao Estado, que pode ser enquadrado positivamente na Ciência Internacionalística do Direito positivo, a Nação falha de enquadramentos jurídicos e até filosóficos. A Nação é útil para treinar os nossos sonhos particulares e amor-próprio de cada um, ao sabor do que lhe parece mais conveniente. A Nação depende mais do espírito da carne e, aquilo a que o espírito adere através dela é a perenidade do ser coletivo.

Pouco importa se os fatores de ligação são objetivos ou subjetivos; pouca interessa se são a raça, a religião ou a etnia de um lado, ou os fatores culturais comuns com missão ou destino acertados. Trate-se de teorias objetivistas ou realistas,

²²¹ MANCINI, P. S., *Sobre la Nacionalidad*, trad. castelhana, Madrid, Tecnos, 1985; *Diritto Internazionale. Prelizioni*, Nápoles, 1879, conforme as Lições dadas em Turim em 1851.

²²² RENAN, Ernest, *Œuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947; *La Réforme Intellectuelle et Morale et Autres Écrits*, Paris, Albatros-Valmonde, 1982.

²²³ BURDEAU, Georges, *O Estado*, Publicações Europa-América, Coleção SABER, s. l., 1970, págs. 39-40.

como defendem uns, ou de fatores subjetivistas ou idealistas, o resultado prático pouco difere, salvo na paternidade dos conceitos. No primeiro caso temos autores de base e educação germanística, no segundo escritores com dominante românica.²²⁴

Em qualquer caso, a “Nação” sempre conduz aos nacionalismos, que no caso do século XIX português se vão traduzir num evidente chauvinismo, com a elevação do culto das ancestrais tradições históricas, vassalagem aos antepassados e, em certa medida, um estranho culto dos mortos.

Por outro lado, as relações entre Estado e Nação também não são transparentes; neste domínio, de novo, não existe coincidência de pontos de vista entre germânicos e românicos, já que os primeiros entendem que o Estado é a Nação, recordando aqui as cenas por demais conhecidas do Terceiro Reich, enquanto os românicos, com destaque para os franceses invocam uma diferença fundamental, consubstanciando a essência da Nação na figura do Estado.²²⁵

Martim de Albuquerque²²⁶ manifesta, logo de início que “é hoje geralmente aceito que só muito tarde o pensamento europeu chegou á ideia de nacionalismo”, invocando um leque de autores em que destaca Hans Kohn, defensor da tese da mesma apenas ter sido palpável na segunda centúria de XVIII, com manifestação evidente na revolução Francesa. Evidente não significa inicial, já que em momentos anteriores já era notada alguma tendência para o respeito à nacionalidade, sem

²²⁴ Para desenvolvimentos nesta área, ao nível dos pressupostos teóricos, cfr. ARENDT, Hannah, *O Sistema Totalitário*, trad. portuguesa, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1978.

²²⁵ BURDEAU, pág. 40: “A Nação aponta para o Estado porque o tipo de Poder de que ele é sede é o único à altura dos dados duradouros que constituem o ser nacional.”

²²⁶ ALBUQUERQUE, Martim de, *A Consciência Nacional Portuguesa, Ensaio de História de Ideias Políticas*, I, Lisboa, 1974.

que essa expressão fosse lexicologicamente usada.²²⁷ Advertindo para eventuais mal entendidos, afirma este autor que “a formação da consciência patriótica se operou não só num plano intelectual, como também num plano sentimental, afetivo, verificando-se, inclusive, a interdependência dos dois aspetos. Quem deseje auscultar um tema como o presente encontra-se a todo o momento perante realidades entre si, ao mesmo tempo, causa e efeito.”²²⁸

Há provas históricas em abundância nos documentos portugueses, quando se utiliza a expressão “Nação” se procura abranger um conjunto bem diferenciado de pessoas, localizadas no Reino mas de diferentes convicções, v. g., no plano da religião. Assim se fala em Nação judaica ou em gentes de outras nações, para reportar a pessoas de outras etnias, sobretudo africanos e brasileiros. E, por idênticas razões se atribuem pluralismo nos estatutos jurídicos pessoais diversos a judeus e a mouros, primeiro, e depois aos demais povos do vasto Império²²⁹

Resta afirmar que a posição antes mencionada não é fiável para Portugal, como bem aponta Martim de Albuquerque,²³⁰ devendo antes buscar-se a predominância de outros elementos que progressivamente conduzem à constatação de uma autonomia política, sentida e querida pelos portugueses.

Verifica-se, contudo, no período da Restauração uma evolução acentuada dos sentimentos nacionais, em que o reporte sobre a língua portuguesa é o mais patente, aliada a uma religiosidade portuguesa que procurava distingui-la dos demais povos, fosse por recurso ao milagre de Ourique ou à

²²⁷ Idem, *ibidem*, págs. 19 e ss.

²²⁸ Idem, *ibidem*, págs. 45.

²²⁹ ALBUQUERQUE, Ruy de e Martim de, *História do Direito Português*, I, I, Lisboa, 10^a. Ed., 1999, págs. 591 e ss., 699 e ss.

²³⁰ ALBUQUERQUE, Martim de, págs. 207 e ss.

tentativa de beatificação de D. Afonso Henriques,²³¹ conjugados com o culto mariano. Tudo em prol de um autoconvencimento de sermos a Nação eleita, com identificação consciente da obra própria levada a efeito.²³²

Diz José Adelino Maltez que “nos respetivos primórdios revolucionários o conceito de nação não estava marcado pelos demónios orgânicos das conceções românticas.”²³³ Citando Max Beloff escreve que “a ideia de nação é subjetiva e criação da história. Uma nação não é uma por conformidade a qualquer critério especial, mas por os seus membros crerem ter em comum o que basta para constituir um *status* nacional.”²³⁴

Se o conceito de Nação foi evoluindo ao longo dos tempos, tendo sido burilado pelos homens do Renascimento e do Humanismo e assumindo papel decisivo o de pátria²³⁵ importa começar a descortinar em que medida as relações entre Estado e Nação se desenvolveram.

Estado-Nação como único Estado legítimo é de criação recente, conforme notou Passerin d’Entreves²³⁶, que o faz remontar à “primavera do nacionalismo europeu”²³⁷, pese embora a sua ausência nos “monstros sagrados” da construção do Estado Moderno, que não terão atendido a tal elemento. E é evidente que temos de concordar que Maquiavel, Bodin e Hobbes nunca falaram em “Nação”.²³⁸

A conceção da soberania popular, na realidade política de um futuro imediato posterior a Althusio, foi completamente

²³¹ BUESCU, Ana Isabel Carvalhão, *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*, Lisboa, INIC, 1987.

²³² ALBUQUERQUE, Martim de, págs. 358 e ss.

²³³ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, I, pág. 292.

²³⁴ Idem, *ibidem*, pág. 293.

²³⁵ ALBUQUERQUE, Martim, págs. 97 e ss.

²³⁶ PASSERIN D’ENTREVES, Alexandre, pág. 69.

²³⁷ Idem, *ibidem*, pág. 216.

²³⁸ Mas Grócio refere-a, porquanto entende não haver distinção entre Estado e Nação. Os elementos designados pelos termos *civitas*, *communitas*, *coetus*, *populus*, são para ele equivalentes. Cfr. alínea anterior, em que este autor foi tratado na ótica da definição do Estado.

rechaçada pela monárquico-absolutista, que se impôs na maioria dos estados europeus, à exceção da Inglaterra. Desde logo, noas mais importantes, culminando num despotismo que, sob a influência dos seus contornos filosóficos, aspirava a merecer o qualificativo de “ilustrado”, visando o bem-estar do povo, mesmo sem a sua colaboração. Essa evolução produziu-se em França, mas também na Alemanha, em que o estado se construiu propriamente em redor dos territórios que o integravam, fossem eleitorados, protetorados, principados, cidades imperiais, ou quaisquer outras formações políticas, à margem da Nação alemã, mascarada de Império e entendida como entidade cultural e linguística. Mesmo na zona onde se afirmou mais decisivamente a Reforma, o luteranismo nela dominante, com a sua adesão cabal ao papel da autoridade temporal e a obrigação que deve o súbdito num mundo em que impera o pecado, contribuiu para incrementar o processo. É revelador, a este respeito, que o mundo germânico não só fornecesse, com Frederico II, Maria Teresa e José II da Áustria, os máximos protótipos – a quem Pombal e Catarina da Rússia nada ficaram a dever – do despotismo ilustrado, mas também com Wolff o seu mais conspícuo defensor doutrinal.

4. 1. AS REVOLUÇÕES AMERICANA E FRANCESA: DOUTRINÁRIOS, PARTIDÁRIOS E ADVERSÁRIOS

A ideia de Estado, como potência soberana, tem a sua origem na Europa medieval. De qualquer modo, o certo é que o Estado-Nação - enquanto representação política que implica o facto de as populações que residem num mesmo território se reconhecerem como essencialmente pertencentes a um poder soberano que dimana delas e que as expressa – surgido com a Restauração inglesa de 1690, se afirma fortemente com a Revolução Americana, de 1776, mas sobretudo com a

Francesa.²³⁹

A Revolução Americana, que oportunamente será retomada, oferece, no plano da questão em apreço, algumas indicações importantes. De facto, a rebelião dos colonos de origem britânica, que levou à fundação da República dos Estados Unidos, debruça-se sobre o papel motor das instituições na instauração da sociedade nova, como se o Estado fosse o criador da Nação, esforçando-se por manter o equilíbrio entre a tradição puritana e a instituição republicana, entre os Estados Federados e a autoridade federal, entre o ruralismo dominantes e a industrialização crescente.

Na sua essência, ela constitui, em simultâneo, um modelo e um exemplo na luta contra uma sujeição ilegítima, travada em nome de uma igualdade natural, da liberdade de empresa, do direito que cada um tem, de usufruir da sua propriedade e dos frutos do seu trabalho e da comunidade escolher as instituições e os magistrados que lhe convenham. Irá influenciar a Revolução Francesa e, mais indiretamente mas mais “proximamente”, contribuirá para a futura reivindicação de independência das colónias espanholas e portuguesas da América Central e do Sul.²⁴⁰

É compreensível a rutura que a Revolução Francesa constitui na história do conceito e porque o interesse de “Nação” é largamente tributário de 1789, e para esta desde 1790, quando ela é ainda “realista”. E os seus contornos são necessariamente diversos de 1776.

A França, país antigo e com pergaminhos no concerto europeu, país feito por franceses e para franceses, tem uma consciencialização muito superior, em si mesma, do que possa

²³⁹ GODECHOT, Jacques, *Les Révolutions (1770-1789)*, Paris, PUF, 1965; « Révolution, Contre-Révolution et Monocratie en France (1789-1799) », *Recueils de la Société Jean Bodin*, XXI, Bruxelès, 1969; HOBBSAWM, Eric, *A Era das Revoluções (1789-1848)*, 4ª. Ed., Lisboa, 1992.

²⁴⁰ ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967; TOCQUEVILLE, Alexis de, *La Démocratie en Amérique*, Paris, 3 vols., 1864.

significar a ideia de Nação. Sem embargo de atitudes despóticas de uma monarquia nem sempre avisada e do seu correspondente popular, com uma pobreza e alvo de carências endêmicas, a sociedade francesa é numerosa, bem estruturada e, comparativamente com outras, rica.

Já Rousseau falara da Nação, com a ambivalência que lhe era própria e o colocou na mira de partidários da liberdade dos indivíduo como dos seus adversários. Todos os povos têm ou devem ter um carácter nacional, escreveu, tendo carácter natural e aproximando-se de um estado pré-político, próximo do estado de natureza. No seguimento, encarava a Nação como um corpo político criado pelo contrato social, cuja composição seria a da totalidade dos membros cujos votos se contam na Assembleia, recebendo deste ato a sua unidade.

Quando na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, se manifesta que o princípio de toda a soberania reside essencialmente na Nação,²⁴¹ o conceito pode ser interpretado de forma organicista, mas também se pode identificar a Nação como uma simples associação política de cidadãos, na dependência do posterior entendimento que se quiser dar à forma como serão feitas as eleições subsequentes.²⁴² Pode até falar-se em duas lógicas diversas de “Nação”, sendo uma a conceção moderna, herdada das Luzes, e a conceção romântica, elaborada sobretudo com a filosofia alemã.²⁴³

²⁴¹ Em que a soberania do povo se firma, contrariando o *Ancien Regime*, isto, o “jus divinista” dos reis e as sequelas de medievalismo vazadas na estratificação social e no corporativismo sempre presente.

²⁴² Este tipo de entendimento vai manifestar-se crucial no decurso dos debates parlamentares dos vintistas, a propósito da elaboração da Constituição de 1822, prendendo-se diretamente à matéria da liberdade política, na interpretação que deveria manifestar-se ao nível do equilíbrio dos poderes. Também a Carta de 1826, outorgada por D. Pedro, primeiro Imperador do Brasil e depois forçado a ser Rei de Portugal, reafirma a “associação política de todos os cidadãos.”

²⁴³ GOYARD-FABRE, Simone, “État et nation”, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 14, 1988, págs. 9-21.

Numa perspetiva propriamente moderna, a ideia de Nação designa, portanto e antes do mais, uma associação de pessoas, unidas por laços contratuais, manifestando assim a sua vontade de viver debaixo das mesmas leis. Assim concebida, a Nação define-se, antes do mais, não no seu sentido originário, pelo nascimentos de laços de sangue ou da raça, de etnia ou de território, como previamente se notou. Não é a história que determina a Nação, mas a vontade que a põe, pela livre adesão aos princípios de uma comunidade política.

Por isso A. Renaut²⁴⁴ classifica a Nação de “voluntarista e construtivista (...)”, ao nível duma ideia determinada por um substrato definido em termos bem determinados: “a Nação designa, assim, o conjunto dos cidadãos contratantes que decidiram reportar o poder a uma vontade geral”. O que no plano político se concretiza numa sociedade democrática, “definida pela adesão aos princípios publicamente proclamados, tal como se encontram na declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. São as ideias francesas que vão fazer carreira em Portugal, a este respeito, depois de 1820. São, destarte, as que mais nos interessam e justificam as anteriores reflexões, pano de fundo do tema em elaboração.

Para Sieyès existe uma verdadeira identificação do Terceiro Estado com a Nação, devendo por consequência ser atribuídos direitos políticos aquele. São palavras suas “le tiers état est une nation complete (...) na medida em que tudo o que se situe fora do Terceiro estado pode, não apenas “bien être une charge pour la nation mais [...] ne saurait en faire partie”, porque uma Nação “est un corps d’associés vivante sur une loi commune et représenté par la même legislature”. Considera mais que não tendo até agora na ordem política sido nada, poderá ser alguma coisa. O Terceiro Estado tem sido um todo, mas um todo reprimido. “Que serait-il sans l’ordre privilegié ?

²⁴⁴ *Apud* GOYARAD-FABRE, Simone, pág. 13.

Tout, mais un tout libre et florissant.”²⁴⁵ A determinação fundamental desta associação é a adesão livre e voluntária, único limite que pode conhecer a Nação.

A Nação é um dado anterior a qualquer ato político ou legislativo; é feita de indivíduos livres, iguais e independentes, diferentes uns dos outros mas unidos por necessidades comuns à natureza humana e pela vontade de viverem em conjunto. É essa vontade, que também designa por “representação intelectual”, que dá aos indivíduos a capacidade de se rebelarem contra déspotas e charlatães. Todo o indivíduo é um cidadão potencial, que apenas se realiza na medida em que liga a sua vontade à dos demais membros do conjunto civilizacional, para “construir o poder nacional”. Nestes termos, a “Nação é soberana; é una e indivisível”.

Sieyès procura designar o “ser de Razão”, em torno do qual se organiza o combate pela liberdade e pela igualdade e

²⁴⁵ SIEYÈS, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Paris, PUF, 1982, págs. 28-32. Este texto é de 1789 e outros igualmente importantes para a matéria são *Essais sur les Privilèges*, de 1788 e *La Nation et ses droits Historiques*, também de 1789. A primeira das obras referenciadas do abade Emanuel Sieyès foi publicada anonimamente em Janeiro de 1789, e teve grande sucesso. É uma das chaves para a compreensão da ideologia da Revolução Francesa. É apenas uma pequena parte da riquíssima obra do autor, no plano político e constitucional, constituindo um ponto de partida para as construções intelectuais múltiplas que a caracterização da Revolução Francesa provocou. Logo que os Estados Gerais reunidos em Versalhes se transformaram em Assembleia Nacional, em Junho de 1789, onde o Terceiro Estado foi proeminente, o programa engendrado por Sieyès realizou-se alguns meses mais tarde. Contudo, Sieyès não se enreda numa lógica de depuração, porque prevê que os antigos privilégios podem reunir a Nação. O próprio foi eleito deputado à Nação pela cidade de Paris, com assento na Assembleia, etapa inaugural de uma carreira política que o conduzirá ao posto de cônsul provisório em 1799, depois e durante um curto período à presidência do Senado e, enfim, ao exílio, de 1826 a 1830, por ter votado a morte do rei. Porque dá primazia à liberdade e à igualdade políticas e cívicas, Sieyès é não apenas indiferente às desigualdades sociais, mas manifesta mesmo, em textos ulteriores a este, crenças sobre a preciosidade civil dos pobres, que o conduzem a excluir os indigentes da cidade. Cfr., entre muitas mais, PRÉLOT, Marcel e LESCUYER, Georges, págs. 322-332, especialmente, 326-328, GOYARD-FABRE, Simone, *Princípios*, cit.; *Philosophies Politiques (XVI-XX Siècles)*, Paris, PUF, s. d.; « 1791 – La Première Constitution Française », *Actes du Colloque de Dijon, 26 et 27 Septembre 1991*, Economica, Paris, 1993.

contra o arbítrio e os privilégios. O “ser real” da Nação é o Terceiro estado, e a Nação é o Terceiro estado, donde emanam todos os poderes, numa reafirmação final do que ficou dito.

O lugar político que Sieyès atribui ao Terceiro estado, não lhe confere de modo nenhum o lugar de campeão de uma qualquer revolução social, uma postura clássica da Revolução Francesa: para ele, as desigualdades da propriedade e da indústria são como “as desigualdades de idade, sexo e cor” e “não desnaturam a igualdade do civismo”. A sua conceção de organização política, que será desenvolvida ulteriormente privilegia a exigência da “representação” e opõe-se a uma democracia imediata que foge ao controle popular: “quanto mais a democracia é bruta, mais ela se aproxima do despotismo. Ela avança em direção da liberdade tornando-se representação”.

Compreende-se porque o autor não dá uma prioridade ao povo constituinte: “Na democracia bruta, as paixões estão sempre presentes, e os votos não são mantidos numa esfera estreita, por uma procuração limitada, o poder constituinte é confundido com o poder constituído, a maioria não é esclarecida e a minoria pode ter de se submeter ao seu jugo [...]”. esta é uma obra que, sendo muito conhecida, não foi por isso menos discutida e comentada. A maior parte dos autores, como Tocqueville, Taine e outros, viram nela a manifestação de uma revolução burguesa, foram, contudo, os escritores socialistas e marxistas que sobre ela mais se debruçaram, nomeadamente Louis Blanc, Marx, Proudhon, Lassalle, Jaures ...²⁴⁶

Assim, Sieyès opõe-se a Rousseau, que no “Contrato Social” recusa os princípios da representação, enquanto Sieyès afirma a necessidade de distinguir entre representante e

²⁴⁶ CONDORCET, Antoine-Nicolas Caritat, Marquês de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, Paris, 1970; FURET, François, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978.

representado e se opõe à ideia de soberania política como soberania absoluta. Dirá, em 1795, que a noção de soberania absoluta é um resquício da monarquia ou do absolutismo monárquico. Pode também imaginar um dispositivo de controlo da conformidade das leis aos princípios da liberdade e da igualdade que antecipa nos cursos constitucionais modernos os princípios da soberania parlamentar. Portanto, ele terá sido um dos primeiros teorizadores do Estado de Direito.

Considerando a separação de poderes como a principal garantia das liberdades individuais, opondo-se a Rousseau também se opõe aos Homens do Terror. O frenesim francês da época da Revolução dava um pouco para tudo, depois dos autores mencionados apresentam-se outras eminentes individualidades, cada uma defendendo o que lhe parecia melhor, as mais das vezes com grande convicção e pouca ponderação. Nação, para os jacobinos, só os “sans coulottes” constituíam a Nação; para Babeuf,²⁴⁷ apenas o proletariado,

²⁴⁷ François-Noël, dito Camilo, depois Gracchus, foi um dos mais inflamados franceses da época da Revolução. Foi na época da Convenção termidoriana e do Diretório (Julho de 1794 - Novembro 1799), que este intelectual proletário apareceu como um combatente da “igualdade real”, para quem o “Estado de comunidade é o único justo, o único bom”. Sustentou no seu jornal, “O Tribuno do Povo”, em 1795, que “a igualdade perfeita é o direito natural” e estimava que Licurgo, o nomóteta de Esparta, tinha procurado fazê-lo. Para ele, a democracia implicava a obrigação igualitária das riquezas e invocava a necessidade de uma “Venda plebeia”. Juntava sob o Diretório em 1796, um “Diretório secreto de saúde pública”, que compreenderia alguns dos seus companheiros de ideologia e donde dependeriam quaisquer grupos numa estrutura extremamente hierarquizada. Um desses companheiros, Marechal, redigiu um “Manifesto dos Iguais”, que não foi publicado, mas em que se defendia que “Desde que há sociedades civis, o mais belo apanágio do homem, é sem contradição, reconhecendo que não se realizou uma única vez; a igualdade não é outra coisa que uma bela e estéril ficção da lei [] nós queremos a igualdade real ou a morte”. O autor reclamou o fim da propriedade individual da terra e o seu “gozo comunal”. Os conjurados elaboraram projetos de decreto, nacionalizante do comércio e abolindo a moeda. Pode ser visto como fundador do movimento comunista. Carnot fez endurecer a legislação para reprimir os jacobinos, e a apologia da Constituição de 1793 foi considerada como delituosa. Em 10 de Maio de 1796, Babeuf e a maior parte dos seus companheiros foram presos. Em 1797 foi guilhotinado. Em 1828 Buonarroti, um dos seus antigos companheiros,

para Robespierre,²⁴⁸ na república só os republicanos são cidadãos, para Saint-Just o poder exerce-se sem partilha, ao arrepio de todas as concepções da Revolução.²⁴⁹

O “constitucionalismo” de Sieyès tendia, pela versão do mandato, proteger a independência do Executivo face ao Legislativo; Robespierre quer fazer dos representantes os mandatários da vontade geral e a Europa prepara-se para novos tormentos e mais alguns milhares de mortos.

Posta em prática a política de defesa nacional, que de defesa apenas tinha o nome, dado que o correto seria a expressão “expansionismo”, prossegue o projeto de alargar as fronteiras a leste, originando uma reação imediata da Inglaterra, por uma vez aliada assumida da Áustria e da Prússia e com duração do Consulado ao Império.

Defender um povo e os seus ideais é defender a administrar o seu território, no âmbito de uma organização sociojurídica que assegure o respeito pelos direitos naturais e o aumento da segurança. Sem querer, Hegel acabou por ser o teórico de serviço à França, nesta hora.

A Nação como ser de Razão ou o povo como força unificada e unificante, encontram a sua substância nesta concepção de território, como espaço abstrato em que a

publicou em Bruxelas “A Conspiração da Igualdade”, que chama a atenção sobre Babeuf, em que apresenta a história e a sua doutrina e que foi uma das fontes das correntes radicais de 1848 nesse local, em França e em Itália. Muito logicamente é sobre o contraexemplo de Babeuf e de Buonarroti que Tocqueville, no seu discurso de 12 de Setembro de 1848, se apoia para rebater a inscrição do “direito do trabalho” na Constituição, e para estigmatizar o socialismo e o comunismo.

²⁴⁸ Maximilien Robespierre era um admirador apaixonado de Rousseau. Como ele, mas no coração das assembleias, era uma espécie de passeante solitário, cujas meditações se traduziam em discursos e actos públicos. Intelectualmente concebia um governo constitucional; de facto, pretendia instaurar um governo revolucionário. Veja-se BOULOISEAU, M., Robespierre, Paris, PUF, 1961; BATTISTA, Anna Maria, Maximilien Robespierre, *I Principii della Democrazia, Discorsi all'Assemblea Costituente Francese, 1783-1791*, CEDAM, 1997.

²⁴⁹ SAINT-JUST, *Œuvres Complètes*, édition établie par Michèle Duval; Paris, ed. Gerad Lebovici, 1984; *Théorie politique, textes établis et annotés par A. Lienard*, Paris, Le Seuil, 1976.

organização administrativa e política ganha corpo e forma. Para desenvolver e levar a bom porto uma tal tarefa, haveria alguém mais qualificado que Napoleão Bonaparte? Os franceses pensaram que não ... e a Europa pôde confirmá-lo!

Por outro lado e parafraseando Renan, “a existência de uma Nação é um plebiscito todos os dias”,²⁵⁰ porque na ótica revolucionária todo o cidadão pode renegar a sua nacionalidade, os princípios a que publicamente aderiu. O acesso à nacionalidade é de livre escolha, repousando sobre um contrato que, em qualquer momento, pode ser denunciado. Inversamente, todo o cidadão pode ser sancionado com morte civil e, assim, perder a sua nacionalidade, em caso de infração grave ou de traição de princípios sobre os quais repousa a comunidade real.²⁵¹

A vontade da Nação é sempre legal, porque ela manifesta a própria lei, que apenas tem acima o direito natural. Assim se entrelaça a cláusula geral da vontade geral de Rousseau, já nossa conhecida em termos de definição,²⁵² com o conteúdo concreto da vontade nacional, ou a multidão do Terceiro Estado.

Toda esta temática sofre um revés quando, do Conde Henrique de Boulaivilliers, se publicam duas obras, a primeira de 1727 e a segunda, póstuma, de 1753, em que procurava implementar a ideia de que os únicos franceses genuínos seriam os nobres, originários da Frísia, que teriam conquistado a futura França, manietando os seus nativos. Ou seja, do lado da aristocracia, erguiam-se vozes a clamarem que a ideia de Nação era uma farsa, considerando que “o corpo político nada tinha a ver com uma comunidade de homens ligada ao solo.”²⁵³

²⁵⁰ RENAN, pág. 27.

²⁵¹ Idem, *ibidem*, págs. 14 e ss.

²⁵² ROUSSEAU, *Contrato Social*, pág. 24.

²⁵³ BOULAINVILLIERS, Henrique de, *Histoire de l'Ancien Gouvernement de França*, ed. 1727; *Lettres sur les Parlements*, ed. 1753, póstuma. Nesta segunda obra, salienta-se a utilização do método histórico, que irá ser característico da ala

Portanto, a aristocracia negava a ideia de Nação e Sieyès, diplomaticamente, mandava-os de volta à Francónia.²⁵⁴ Tudo o que fosse classe privilegiada, clero e nobreza era qualificado de “étranger à la nation”.

4. 2. O NACIONALISMO NA EUROPA

A esta conceção moderna de Nação, que culminou na realização do projeto revolucionário, opõe-se a ideia romântica de Nação.²⁵⁵

A difusão europeia das ideias de nacionalismo e nacionalidade associadas ao ideais da Revolução Francesa forma rápidos e convincentes. Sobretudo, se comparativamente pensados em relação à própria França, a braços com demasiados problemas internos para se poder, de imediato, dedicar à meditação das sequelas do pensamento revolucionário nas artes, nas letras e, até, na política.

O choque dos acontecimentos de 1789-1791 operara com maior poder nos filósofos e poetas da Alemanha e Inglaterra do que nos da própria França. Fichte²⁵⁶ saudou a Revolução, essa “filha da filosofia,”²⁵⁷ em oposição declarada contra os seus

conservadora em França, como já tivemos oportunidade de mencionar, e importada por muitos moderados portugueses do período em estudo. Esta método histórico acaba por pôr em prática uma espécie de cartesianismo político, pondo em destaque um projeto de regresso às origens do poder monárquico, em que resulta uma reação sua contra a evolução absolutista. Nesta base, trata-se de um autor fundamental, e que a seu tempo será retomado com minúcia.

²⁵⁴ ARENDT, Hannah, págs. 230-231.

²⁵⁵ A Alemanha foi o país da Europa Ocidental mais receptivo à Revolução, questão que fica sobretudo justificada pela sua adesão ao romantismo político, sobretudo através do chamado Idealismo Alemão. De facto, a Revolução de 1789 operara com maior poder nos poetas, historiadores e filósofos da Alemanha e da Inglaterra do que nos da própria França.

²⁵⁶ Começou por ser kantiano mas rapidamente se afastou no mestre, nomeadamente porque discordava dele quanto à separação entre teoria e prática, entre intenção moral sem recurso ao empirismo e a ação em que ela se empenha e o direito tem natureza diversa da moral, exigindo um desenvolvimento autónomo.

²⁵⁷ FICHTE, Johann Gottlieb, cit.

críticos “reacionários”, nomeadamente Burke e Reheberg.²⁵⁸ Hegel,²⁵⁹ quase imediatamente considerou a sublevação dos parisienses contra uma realeza inepta, “como um acontecimento da história de todo o mundo, a ideia e a realidade pareciam ter-se reconciliado. No dia de aniversário da tomada da Bastilha, ele e Schelling²⁶⁰ plantaram em Tubinga uma árvore da liberdade para comemorar o acontecimento.

Fichte, plebeu de nascimento, nunca deixou de se admirar e de venerar a Revolução Francesa, considerou mesmo que alguns dos seus escritos pertenceriam à França, por ter sido o país que mais longe levou as ideias que tinha defendido. Depois de a França se estar a ressentir das invasões napoleónicas, numa série de conferências proferidas em Berlim entre 1807 e 1809, vai defender uma espécie de “eu nacional”, com base na identidade da raça e unidade da língua.

Retomando a tese da predestinação do povo alemão, conclui pela necessidade de um Estado Forte. Havia “um espírito alemão” e “uma Nação alemã” e que esta devia ser construída por aquele, pois que havia uma predestinação histórica nesse sentido. Fichte começara por estar ligado a um estreito individualismo kantiano, recorrente do panteísmo do “eu”. Deste “eu” singular, evoluiu, em presença do imperialismo napoleónico, para um “eu” coletivo, qual fosse a Nação. “O espírito concebe a vida terrestre como uma vida

²⁵⁸ REHBERG, August Wilhem, *Recherches sur la Révolution Française*, Hanover, 1793. Nunca foi traduzido e o conhecimento que temos desta obra é subsidiário de fontes secundárias, nomeadamente de um autor contemporâneo, PHILONENKO, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, 2ª. Ed, Paris, 1976.

²⁵⁹ HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, autor de inúmeras obras, em que se destacam os *Princípios de Filosofia do Direito*, Berlim 1821, com traduções em quase todas as línguas, bem como os *Princípios da Filosofia Universal*.

²⁶⁰ SCHELLING, Friedrich, autor que não parece ter sido traduzido e encontramos mencionado em várias obras de Filosofia do Idealismo alemão, v. g., HARTMANN, Nicolai, *Filosofia do Idealismo Alemão*, trad. portuguesa de José Gonçalves Belo, Lisboa, FCG, 1976.

eterna e a pátria como a representação terrestre dessa eternidade.”²⁶¹ Há neste autor a simbiose dos elementos básicos da ideia de Nação, para o nacionalismo romântico: língua nacional, raça²⁶², Estado. É por isso que o Estado define a cidadania, não mais pensada como um direito natural.

Para Hegel, ao pensar-se como cidadão de um Estado-Nação hoje e de um Estado mundial amanhã, o homem moderno abre o último ato de história, no qual, enquanto subjetividade, testa todas as possibilidades que se lhe oferecem, e como membro da comunidade participa na invenção racional do homem.

Fazer conhecer o Estado como tribuna constitucional, como ponto de deliberação legislativa e como administração calculada, conciliando a Razão enquanto ato e o estatuto de cidadania como base da liberdade individual, em ordem à reconciliação entre os homens e entre o Homem e a natureza. Uma Nação deve tornar-se um Estado, sob pena de não poder ser entendida como tal. Socorrendo-nos de Karl Popper,²⁶³ para Hegel, o “Estado-Nação é o espírito em sua racionalidade substantiva e efetividade imediata; é, portanto, o poder absoluto na Terra (...)”. Donde, a conclusão lógica de que o E, patenteando-se que sendo a essência do espírito a atividade, “o espírito de um povo é o que uma Nação é”.

Aplicando este raciocínio à situação da Alemanha, pouco tempo antes da publicação do seu trabalho acerca da

²⁶¹ FICHTE, J. G., *Discours à la Nation Allemande*, trad. francesa, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, pág. 188. Nestes Discursos, o autor demonstra a falta de consciência nacional dos seus compatriotas, o seu egoísmo, que são devidos à emergência de uma Razão fria e calculadora, que rompeu os laços criados entre a vida presente e futura pela religião, e suprimiu todas as outras noções morais complementares; preconiza uma odisséia na educação dos seus compatriotas, visando reagrupar todos os alemães numa grande Nação.

²⁶² Não se resume à cor física nem aos traços fisionômicos distintivos, são da mesma raça se falarem a mesma língua e pertencerem ao mesmo Estado.

²⁶³ POPPER, Karl R., *Sociedade Aberta e os seus Inimigos*, trad. portuguesa Milton Amado, Itatiaia/Universidade de S. Paulo, são Paulo, 1987, 2 vols.

Constituição alemã, e antes da dissolução formal do Império, ocorrida em 1806, Hegel tinha manifestado a ideia de forma lapidar: “A Alemanha já não é um Estado”. Sentia-se como uma Nação, aquela que por ausência de toda a estrutura unitária por ténue que fosse tinha Fichte,²⁶⁴ numa Berlim ocupada por Napoleão, dirigido as duas palavras.

Já anteriormente Novalis²⁶⁵ tinha teorizado a mesma situação, apelando para o retorno à Idade Média e à Reforma, e elogiando a conduta jesuítica por oposição ao entendimento da reforma. Daqui uma concepção mágica associada, ao espírito romântico para classificar a Nação sem nação o ser humano não se pode constituir na sua individualidade. O Estado-Nação, concebido como uma individualidade, ela manifesta-se de todas as formas de construtivismo, de racionalismo, e define-se como a resultante de um processo histórico-natural. Trata-se de uma concepção historicista, antirracionalista, com o exemplo da Alemanha que propende à realização de um grande Estado-Nação, com uma cultura comum.

Quanto a Herder,²⁶⁶ discípulo de Kant estabelece uma síntese entre o conceito revolucionário e o conceito romântico. Sustenta que a humanidade, em geral, apenas se poderá realizar desde que respeite a especificidade própria de cada povo e de cada Nação. Para além de determinações geográficas e empíricas, que modificam as suas características, um único princípio conta em cada Nação, uma razão humana, porque cada uma comporta nela a harmonia da perfeição própria, não comparável a outras. Entidade fechada sobre si mesma, cada Nação, apesar da sua especificidade, representa a humanidade, no que respeita a um momento concreto.

²⁶⁴ FICHTE, J. G., *Discours*, cit.

²⁶⁵ NOVALIS, *Œuvres Complètes*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1975.

²⁶⁶ HERDER, Johann Gottfried, *Idées pour une Philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. francesa, Paris, Aubier, 1962, *Une Autre Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, s. d.

Schlegel,²⁶⁷ acolheu calorosamente a Revolução Francesa, escrevendo em 1796 um ensaio sobre o republicanismo, subsidiário das lições da Grécia antiga, com os seus ideais de democracia direta. No que respeita à Nação, entedia que esta deveria ser uma realidade, mas não toma papel interventivo, como muitos românticos, que se remetem a uma passividade quase irritante. O Estado, a Nação, que eram seus ídolos, só foram reconhecidos nos termos por eles entendidos anos mais tarde. Também para este autor, a religião era o elemento mais significativo da história alemã, a única que poderia resolver as contradições da revolução Francesa e realizar a unidade da Alemanha.

Um outro Schlegel, irmão do antecedente, August Wilhem, afirmava em 1827 que, pensando o Estado à imagem e semelhança da Nação, se deveria considerar que o mesmo não era um conceito, mas uma ideia dinâmica, defendendo, para a Alemanha, um Estado Orgânico, de confissão cristã.

Por esta ligeira abordagem, já é possível refletir em que a penetração da ideias francesas nas universidades alemãs dará lugar a uma metamorfose extraordinária. Do cadinho da filosofia alemã sairá coisa totalmente diversa do que nele entrou; e essa coisa diversa irá dar lugar ao marxismo e ao nacional-socialismo, temas que não serão objeto de reflexão.

4. 3. O LIBERALISMO POLÍTICO

²⁶⁷ SCHLEGEL, Friedrich, autor de vários escritos, não foi um autor lido diretamente, porque não encontramos nenhuma tradução francesa, espanhola, italiana, ou ... portuguesa, que fosse possível manusear. As referências são todas derivadas, mas de fontes que consideramos seguras. CALVIÉ, L., *Le Renard et les raisins. La Révolution Française et les intellectuels allemands*, Paris, ed. 1989; CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990; DROZ, J., *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963; *Le Romantisme allemand et l'État*, Paris, Payot, 1966; JELLINEK, G., *L'État Moderne et son Droit*, 2 vols., ed., francesa, Paris, 1911-1913; LEFEBRE, J., *La Révolution Française vue par les Allemands*, Presses Univ. de Lyon, 1987. Esta bibliografia é extensiva a todos os autores antes referenciados e a outros que não foram objeto de análise detalhada.

Outra das concepções dominantes nesta área, porventura a mais conhecida por associação de ideias a um sistema de governo e ao fenómeno de contraposição mais expressivo ao absolutismo, foi o liberalismo. Nele se estabelece a relação entre indivíduo e Estado, encarada num quadro de diversidade doutrinária inerente à aplicação num certo quadro em cada país.

O liberalismo, na sua expressão mais simplificada, pretende proteger o indivíduo contra o Estado e contra as massas, evitando aquilo que os homens de 1820 designavam, em simultâneo, por despotismo e anarquia. O liberalismo preconiza a liberdade; o liberalismo só pode ser compreendido na defesa da liberdade. Como pode um poder ser liberal, admitindo limites necessários à sua atuação? E como pode o indivíduo ser livre, face a um poder que, sendo legítimo, cada vez que legisla, executa a lei ou a aplica limita a sua liberdade?

As respostas são sobretudo de duas ordens, patrocinadas a nível europeu por Benjamin Constant²⁶⁸ e adotadas pela maioria dos fautores do liberalismo em Portugal depois de 1820, que coloca frontalmente o liberalismo e a democracia, e por Alexis de Tocqueville, que considerando inevitável o advento da democracia, pretende limitar os excessos deste novo despotismo. Em qualquer caso, é patente que a partir de agora a máxima fundamental do direito político é a soberania do povo.

Constant é um dos maiores corifeus da liberdade, inserindo-se ao nível do liberalismo puro e tendo, como consequência, de ser alvo de aprofundado estudo em capítulo subsequente deste trabalho. No que ao Estado respeita, coloca o indivíduo como “princípio primeiro”, devendo como tal ser encarado e defendido. A sociedade política não tem como fim a igualdade, que apenas nas sociedades Antigas, que possuíam

²⁶⁸ CONSTANT, Benjamin, *Collection Complète des Ouvrages*, Paris, 1819.

uma concepção arcaica de liberdade seria viável. Nas sociedades Modernas só a ilusão do contrato social pode conduzir a tal conclusão.²⁶⁹ Por liberdade, ele entende o triunfo da individualidade.

Criticando Rousseau, Constant recusa o seu irrealismo, produto acabado de abstrações metafísicas que o conduziram ao ponto a que conduziram, no sentido da recusa, que já Sieyès tinha combatido, da sua aversão aos limites da soberania. No fundo, entende, ele também, que Rousseau tendeu a manter o despotismo, apenas transferindo o seu centro gravitacional do Rei para o povo. O Estado deixa de ser o Soberano Rei, com o seu “jus divinista” para passar a ser o Soberano Povo com o seu “jus populista”. Ou seja, a recusa sistemática dos direitos individuais. Assim sendo, democracia e liberdade não se identificam em Constant, sendo mesmo a democracia um perigo para a liberdade.

O Estado liberal denominar-se-ia de Estado minimalista, por oposição antecipada ao Estado totalitário, um governo mínimo, com um suporte na ideia de “mínimo de governo”, exercido numa esfera própria, no seio da qual as suas competências são as únicas que constituem o seu “direito” e onde a sua força deve ser completa. Fora delas, a sua competência será nula.

O princípio filosófico de que “nenhuma autoridade é ilimitada sobre a terra” tem aplicação, no seu pensamento, a vários níveis: aos reis, aos povos, aos seus representantes e à própria lei. reporta-se, destarte, à trave mestra da doutrina

²⁶⁹ Há autores que atribuem a paternidade histórica do liberalismo a Constant, mesmo admitindo que o termo é anterior. É o caso de FAGUET, Émile, págs. 107 e ss. Não parece que seja admissível tal asserção. Não faz sentido lisonjear um só homem do desenvolvimento de uma doutrina que não cessou de se aperfeiçoar e incrementar depois de assumidamente se ter começado a questionar o absolutismo, a evidência quer o direito divino já não faz sentido, que o princípio da autoridade está caduco e que chegou o tempo da liberdade dos homens. É indesmentível a sedução do seu pensamento, pela nitidez que lhe imprime e que o fizeram ser admirado pelos seus contemporâneos e pelos vindouros.

liberal: “importa, claro, que o direito político conjure os riscos inerentes ao absolutismo monárquico, mas sobretudo ele deve, por suas disposições, impedir a inflação do povo pelo poder, obcecado pela democracia (...). O direito público do Estado é alheio ao das pessoas privadas.”²⁷⁰. O que igualmente se aplica, sem margem para dúvidas, à vontade geral do povo, que não pode ser ilimitada.

A tarefa que o liberalismo deve cumprir insere-se no mesmo quadro do direito constitucional,²⁷¹ cujos princípios devem remeter “à fundamentação ontológica, até mesmo axiológica, da liberdade na individualidade”²⁷²

Quanto a Tocqueville,²⁷³ enuncia os anseios dos povos reportando-se ao exemplo americano, em relação ao qual pondera todas as modificações da vida social, política e económica preconizadas pelo liberalismo. A democracia conjuga, nele, a liberdade dos Antigos e dos Modernos de Constant, a que se deve juntar a igualdade. A liberdade não é o estágio principal e contínuo do desejo dos povos em que o estado social é a democracia.

Utilizou o exemplo americano com as especificidades que ele acarreta em *A Democracia na América* e analisou a crise histórica promovida pela Revolução Francesa, em *O Antigo Regime e a Revolução*. A partir da situação americana procura retirar ilações para a democracia em geral, o que coloca alguns problemas ao nível do seu pensamento, numa leitura mais apressada. De facto, a democracia americana é um tipo de democracia e Tocqueville trata-a, maioritariamente, como exemplo de todas as democracias, o que não significa que, por vezes não se refira à generalidade. Se não esqueceu, nem sempre recordou, o abismo que separa as sociedades europeias da americana, no qual os fatores históricos são

²⁷⁰ GOYARD-FABRE, Simone, *Os Princípios*, págs. 325-326.

²⁷¹ PRÉLOT, Marcel e LESCUYER, George, págs. 341-342.

²⁷² GOYARD-FABRE, Simone, pág. 327.

²⁷³ TOCQUEVILLE, Alexis, *O Antigo Regime...; A Democracia...*, cit.

apenas um dos pontos a reter.

Em qualquer caso, considera como irremediável e irreversível o processo democrático, a partir da noção de igualdade.²⁷⁴ A democracia americana tinha condições especiais para se firmar, sendo a igualdade associada ao processo da liberdade política e às instituições concretas da soberania popular. Além disso, os americanos têm a vantagem de ter uma Constituição federal, que permite combinar os méritos das grandes e pequenas Nações.

Se o desenvolvimento da democracia na Europa não atingiu o mesmo estágio, nem por isso deixa de ser menos inelutável. Tocqueville busca as suas causas, aplicadas à França, No Antigo Regime e na Revolução. Apresentando uma diatribe imensa contra a monarquia do Antigo Regime, sendo a centralização “promovida” pela Revolução uma herança do Antigo Regime. A burocracia inerente ao Antigo Regime, a tutela administrativa, a centralização administrativa que impunha a garantia dos funcionários, transitou sem grandes sobressaltos. A Revolução mais não fez que acentuar essa combinação importada do Antigo Regime entre democracia e ausência de liberdade política, generalizando-a para o conjunto dos costumes; se nos Estados Unidos é um regime de liberdade, na Europa é um Regime de servidão. Este regime de liberdade e a sua ideia acerca da mesma serão alvo de desenvolvimento posterior.

Em Portugal a autonomia administrativa tradicional poderia temperar, ligeiramente, este aspeto centralizador, se bem que os corpos intermédios nacionais e os direitos consignados pelos forais de há muito fossem mais letra morta que evidência factual.

Num outro plano de análise, totalmente afastado de Rousseau, situam-se Royer-Collard e Guizot. O liberalismo

²⁷⁴ ALBUQUERQUE, Martim de, *Da Igualdade – Introdução à Jurisprudência*, Coimbra, 1993.

doutrinário em que se incluem acaba por se vazarem numa certa filosofia da Carta Francesa correspondente à aliança entre o poder legítimo donde ela emana e as liberdades nacionais que consagra. Ou seja, muito do que será entendido em presença da sua correspondente Carta Constitucional de 1826 em Portugal e ao cartismo a ela associado, sendo assim, mais dois teóricos de retorno obrigatório.

Royer-Collard era um espiritualista legitimista, como o classificava o seu discípulo Guizot,²⁷⁵ reportando-se à sua espiritualidade em matéria filosófica e ao seu realismo em questões políticas. Revoltando-se contra o totalitarismo de Napoleão, considerava as pessoas feitas à imagem e semelhança de Deus, dotados de faculdades de discernimento e de vocação imortal. Tal ideia não se aplica aos Estados, que não têm os mesmo destinatários. Realista em política porque queria atar à monarquia a desordem proveniente da Revolução Francesa. Há contudo que anotar que Royer-Collard não é um contra-revolucionário, antes um conservador, na medida em que recusa a tradição, não admitindo a soberania monárquica de direito divino nem qualquer forma de soberania que não resultasse da Carta.

Guizot²⁷⁶ preconizava a doutrina do *juste milieu*, que em política se traduzia pelo governo da classe média e filosoficamente era uma reação contra a Contrarrevolução, que entendia a sobreposição do sobrenatural a tudo o mais. Contemporâneo de 1820 foi um dos panfletários liberais mais influentes da Restauração.

A sua obra mais emblemática e lida à época era a

²⁷⁵ GUIZOT, François, *Mémoires*, cap. I.

²⁷⁶ Idem, François, *Du Gouvernement de la France et du Ministère actuel* ; Paris, 1820; *Des conspirations et de la justice politique*, Paris, 1821; *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, 1821; *De la peine de mort en matière politique*, Paris, 1812; *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif et des institutions politiques de l'Europe*, Paris, 2e. ed., vols. I e II, 1880.

História das Origens do Governo Representativo, mas aquela que o iria celebrar foi *Dos Meios do Governo e da Oposição*, em que se nota uma força panfletária tal que talvez apenas seja comparável à *Monarquia Segundo a Carta*, de Chateaubriand, no campo legitimista. Verdadeiro manifesto das classes médias delineou sem dúvida as grandes linhas de uma aturada inteligência política. Estas teriam de se constituir em classe verdadeiramente política, o que implicava para Guizot pensar em termos de cultura de governo. É neste ponto que o “liberalismo” de que se faz teórico se distingue do expresso por Constant. O seu problema não é, apenas, examinar as condições de limitação dos poderes e da garantia dos direitos do homem numa perspectiva crítica. É necessário fundar uma nova ordem constitucional, tanto recusando as ideias do Antigo Regime como daquilo que chama “as ilusões do credo popular em matéria de governo”; para tanto falta algo de diverso que “máquinas de guerra e teóricos da oposição”.²⁷⁷ Prossegue distinguindo entre governo interior e exterior, pronunciando-se pela existência de um governo “como chefe da sociedade”, sendo o governo representativo aquele que melhor pode atingir estes objetivos, ao permitir a interpenetração entre a sociedade e o poder, uma relação natural e legítima.

5. A NAÇÃO EM PORTUGAL

O romantismo é uma das etapas da modernidade, cujos contornos de impacto político em Portugal serão desenvolvidos em sede própria. De momento, apenas nos interessa saber em que medida o romantismo se enlaçou na ideia de Nação e, ao propiciá-lo, em que termos balizou o Estado português.

No caso em estudo, a ideia de Nação identifica-se por uma identidade quase fechada, situada e ampliada sobre ela mesma, por laços orgânicos e naturais; de alma coletiva. A

²⁷⁷ Idem, *Des moyens du gouvernement ...*, pág. 163.

ideia parece associada a uma constelação de outras ideias, dificilmente dissociáveis da vida intelectual e literária, bem como dos acontecimentos políticos que a condicionaram forçosamente.

Parafraseando Hernâni Cidade,²⁷⁸ ao referir-se às chamadas personalidades coletivas designadas por Nações, “também a mesma chama as agitava; as oprimidas para reivindicar a própria autonomia, (...); as independentes esforçando-se, em luta contra os representantes das formas consideradas inautênticas, para avivar os vincos da própria fisionomia espiritual coletiva [sendo este o caso português]. A Idade Média, durante a qual, em geral, as Nações e haviam firmado, fornecia a historiadores e novelistas, dramaturgos e poetas, filólogos e etnógrafos, os costumes e tradições, a literatura e a arte, de anónima espontaneidade (...) e, de tudo isto, o que se preferia era o que tivesse carácter popular”.²⁷⁹

6. O ESTADO COMO SOCIEDADE

Resta falar, neste âmbito,²⁸⁰ de três autores cujo pensamento servirá para atestar algumas das realizações políticas e sociais em Portugal depois de 1820. São liberais, cujo liberalismo tem preocupações sobretudo de ordem social

²⁷⁸ CIDADE, Hernâni, *Portugal Histórico-Cultural*; Lisboa, ed. Arcádia, 1972, 3ª. Ed. revista e ampliada, pág. 263, cit. MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, II, pág. 393.

²⁷⁹ Um bom resumo desta problemática, de fácil leitura e com abundante informação pode ser lido em PEYER, Henri, *Introdução ao Romantismo*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2ª. Ed., Coleção SABER, 1971.

²⁸⁰ Resulta óbvio da leitura das páginas precedentes que não houve a preocupação de esgotar a panóplia de pensadores que ao longo do tempo se pronunciaram acerca da temática do Estado, nas suas várias aceções. Seria absurdo e falho de sentido. As referências são feitas aos grandes marcos do pensamento nesta área, sem que os não referenciados desmereçam nota. Acontece que num capítulo que apenas pretendia facultar conceitos oponíveis à liberdade, que como seu contraponto será explicada, pensamos, talvez, até ter ido longe em demasia, muito embora a velha máxima “antes pecar por excesso que por defeito” tenha aqui plena aplicação.

que se transmudam, necessariamente, em questões de ordem política. Referimo-nos a Jeremy Bentham,²⁸¹ a Saint-Simon,²⁸² e a John Stuart Mill.²⁸³

A direção intelectual do utilitarismo inglês e, em parte, do pensamento britânico, cabe a Jeremy Bentham,²⁸⁴ que pensa que a essência da felicidade reside no predomínio do prazer e na ausência de sofrimento. Devem criar-se de tal modo as instituições, que a atividade comercial conduza diretamente à difusão da maior felicidade entre os homens. A humanidade flutua sob a impressão de dois poderes soberanos: o prazer e a dor. Segundo ele todos os instintos são igualmente naturais, bons ou maus, conforme os resultados que produzam; para julgar os homens deve atender-se ao princípio da utilidade segundo favoreçam ou se oponham ao bem-estar geral. O indivíduo, social por natureza, deve igualmente levar em conta um coeficiente de sociabilidade, no sentido de se instituir uma concepção de felicidade coletiva fundada na satisfação das necessidades individuais, compreendidas como satisfação das necessidades.

O utilitarismo de Bentham é hedonista, porque o bem é assimilado ao prazer em sentido quantitativo, mas tal concepção coloca, à partida, imensas dificuldades, na medida em que tratando a utilidade como um estado mental experimentado pelo indivíduo, não permite operar os cálculos elementares sem os quais o utilitarismo não faz sentido. De resto, o próprio utilitarismo é, em si mesmo, um problema, não havendo

²⁸¹ BENTHAM, Jeremy, *Œuvres*, cit.

²⁸² SAINT-SIMON, Claude-Henri de Rouvroy, Conde de, *Œuvres*, Paris, Anthropos, 1966. Sobre o autor, ver ANSART, P., *Saint-Simon*, Paris, PUF, 1969, *Sociologie de Saint-Simon*, Paris, PUF, 1960; NISBET, R., *La Tradition Sociologique*, Paris, PUF, 1984.

²⁸³ MILL, John Stuart, *Utilitarismo*, trad. Eduardo Rogado Dias, pref. Vieira de Almeida, Coimbra, 1976; *Sobre a Liberdade*, trad. de Isabel Sequeira, Lisboa, 1997; *O Governo Representativo*, trad. de José Fernandes, Lisboa, s. d.

²⁸⁴ BRIMO, Albert, *Les Grands Courantes de la Philosophie du Droit e de l'État*, 10e. ed., Paris, 1968.

consenso em se afirmar se é um pura doutrina descritiva, uma concepção de motivação humana, ou uma ética imperativa, como Bentham, Mill e outros entenderam. A terceira dificuldade reside em saber se o imperativo moral concerne à utilidade individual ou à utilidade total, calculado como um saldo líquido das satisfações em relação às desvantagens, cada um contando igualmente e sendo tratado de modo imparcial. Mas, como quer que seja, o inegável no ponto é que tanto Bentham como Mil são utilitaristas cujo pensamento influenciou e foi conhecido por toda a Europa, sendo o primeiro de que nos ocupamos particularmente importante para Portugal.

Interessa-se particularmente pela jurisprudência e pelos fins da legislação. De algum modo, ele serviu de ponte entre o sensualismo característico do fim da época das Luzes e as perspectivas utilitaristas ligadas ao desenvolvimento do mundo industrial. O radicalismo de Bentham transformou de modo revolucionário a concepção de justiça penal e a relação entre delitos e penas, dando-lhes como guia a utilidade social e não o desejo de vingança. É o mesmo fio condutor de pensamento que justifica moralmente a democracia pela utilidade, de que não cessou de retirar consequências radicais, como o progresso do sufrágio universal e a sua concepção desenvolvida no seu *Código Constitucional* de controlo dos governados sobre os governantes.

Bentham critica o direito britânico, classificando-o de sistematicamente calculador e tirânico, com que os poderes oprimem os ignorantes e os fracos. Todas as formas de contrato social são condenáveis; o Estado funda-se no hábito da obediência e a sua existência é definida pela sua própria necessidade. Bentham opõe-se à ideia do direito natural.

A lei é a experiência da vontade soberana, da comunidade em forma de mandato. Perante esta autoridade carecem de direitos naturais os indivíduos, pois nem, sequer

possuem o direito natural de resistirem às suas decisões. A amplitude das faculdades do soberano, em relação à sua autoridade legal, embora limitada, depende de razões práticas de conveniência e de autoridade. Para Bentham a Constituição inglesa está longe da perfeição, preconizando o sufrágio universal masculino, a reunião anual do Parlamento e o voto por meio de listas. A sua doutrina condena a democracia e a reforma radical, opondo-se ao Rei e à Câmara dos lordes, entendendo como a melhor forma de governo a República.

O ponto de partida de Mill em filosofia é empírico. Nega a existência de algum conhecimento sem experiência e pensa que os comportamentos e as crenças são produzidos por leis psicológicas de associação. Para Stuart Mill, a liberdade é um bem em si própria, independentemente do princípio de uma maior felicidade. E não se trata apenas de um bem individual, mas de um bem social.

Uma questão muito importante no seu pensamento é a coerência que denota no acordo entre o seu liberalismo e o seu utilitarismo.

Mill era como Bentham um naturalista e cometeu o mesmo sofisma naturalista ao falar numa prova do princípio da utilidade, como se se tratasse de uma constatação de facto. Para as correntes naturalistas o homem não seria mais que um animal razoável e calculista, sempre à procura de um máximo de vantagens com um mínimo de esforços, onde a justiça não passaria “da sofisticada conveniência dos mais fortes e o direito de um mínimo de moral, coativamente estabelecido.”²⁸⁵ Utilitarista como Bentham difere dele nalguns aspetos. Se ambos preconizam que uma ação só pode ser julgada boa ou má em função das suas consequências boas ou más para o bem-estar dos indivíduos, as semelhanças ficam por aí.

Critica o capitalismo e pensa que a função do Estado liberal não é puramente negativa e que ele deve tentar

²⁸⁵ MALTEZ, *Princípios de Ciência Política*, I, cit., pág. 358.

assegurar as condições da liberdade; o seu liberalismo encontra-se, pois, em oposição com a filosofia do “laissez faire”. As ideias políticas deste autor expõem-se na *Autobiografia*, de 1859 e sobretudo na *Liberdade*, de 1860-61. Este último começa por ser um hino ao indivíduo, por uma denúncia vigorosa de despotismo e tirania. Depois, passa à cultura das individualidades e, finalmente, das elites. Em *A Liberdade*, Stuart Mill preconiza: a maior disseminação do poder compatível com a ação do poder. A sua filosofia política é uma mistura de kantismo e de utilitarismo, de idealismo e de avareza, de generosidade e de estreiteza de vistas.

No que concerne ao problema da Nação, Mill defende que “há nacionalidade onde se encontram homens unidos por simpatias comuns (...) podendo esse sentimento ter sido engendrado por diversas causas: é por vezes o efeito da identidade de raça e origem; muitas vezes a comunidade da língua e a comunidade de religião contribuem para o fazer nascer; os limites geográficos, igualmente. Mas a causa mais poderosa de todas é a identidade dos antecedentes políticos, a posse de uma história nacional, e, por conseguinte, a comunidade de recordação, o orgulho e humilhação, o prazer e o pesar coletivos ligam-se aos mesmos incidentes do passado. Contudo, nenhuma destas circunstâncias é indispensável ou absolutamente suficiente por si só”²⁸⁶.

Finalmente, Saint-Simon. Considerado como um socialista apolítico, dominante nos alvares do século XIX, e que preconizava basicamente era a conquista intelectual dos espíritos, limitando-se o socialismo à propaganda de ideias justas e de boas instituições. Interessa-se por transformações económicas, sem jamais se preocupar com as políticas e, por isso mesmo, Marx irá qualificá-lo mais tarde de utópico.

A obra de Saint-Simon pode ser apreendida como uma interrogação no imediato da Revolução, sobre o Ser em

²⁸⁶ MILL, *Do Governo Representativo*, cit., XVI, pág. 361.

sociedade nas condições históricas da modernidade. Socialista intelectual, era deísta, cristão, em certo sentido, apelando a noções ideais de direito e de justiça. São palavras suas: “La véritable société chrétienne est celle où chacun produit quelque chose qui manque aux autres, lesquels produisant tout ce qui leur manque. L’intérêt d’union, c’est l’intérêt des jouissances de la vie; le moyen d’union, c’est le travail”.²⁸⁷

Teve o mérito de propor uma organização inovadora da sociedade fundada na indústria, procurando fundar uma teoria do sistema social fundada na produção e na cooperação. Meteoricamente, o saint-simonismo despedaça as formas do discurso científico tanto como se escapa empresa do positivo porque, se por um lado, a sua visão de uma nova ordem social se situa deliberadamente na escala do ecuménico, por outro, para além de uma perspetiva estritamente económica ou política, reveste a forma de uma religião e de uma cosmologia. A reconstrução da sociedade civil depende de uma reforma religiosa da comunidade. Como afirma M. Abensor,²⁸⁸ “esta posição do político na ordem gravitacional da religião, longe de ser própria a Saint-Simon, aparece, de facto, nas utopias socialistas do século XIX”.

Fazendo uma retrospectiva histórica sobre a evolução da sociedade, chega ao que chama a sociedade industrial, o lugar ideal para se viver em paz, sem o flagelo das guerras. Nas suas *Cartas*, enuncia as funções do poder espiritual e do poder temporal. O primeiro está nas mãos dos sábios, o segundo nas mãos dos proprietários, devendo o governo político submeter-se. na Era da política positiva, em que esta se torna a ciência da produção, a soberania não consiste mais “numa opinião arbitrária erigida em lei pela massa, mas num princípio derivado mesmo da natureza das coisas (...) sendo a ação de

²⁸⁷ SAINT-SIMON, *Œuvres*, T. I. b) 50.

²⁸⁸ BAENSOR, M., « P. Leroux et l’utopie socialiste, suivi de la Lettre au Docteur Deville », *Cahiers de l’Isea, Etudes de Marxologie, Déc. 1972, 2035.*

governar nula ou quase nula logo que signifique ação de comandar”.²⁸⁹ Este enfraquecimento do Estado convoca a cientização da política, como à essência da associação industrial.

Em síntese, rejuvenescer a política, frustrando a obrigação de dominar, numa íntima relação com a liberdade que será oportunamente retomada.

7. SÍNTESE FINAL

A observação dos pontos essenciais do texto acima permite-nos perceber a conectividade entre Estado e Direito, num pano de fundo de Liberdade que se assume como omnipresente. Ao longo dos séculos os pensadores ocuparam-se com o tentar entender o que precede o quê. Com pouco sucesso dada a interdependência destas ideias que, salvo nos Estado falhados, não se percebem em mútuo recurso.

Não é a formatação tipológica eu aqui importa; o que interessa é que é do ser do Estado o devir do Direito e a existência daquele apenas se percebe quando compaginada na essência deste.

Como consequência, num mundo de Liberdade em que o homem deve espraiair toda a sua plenitude, esta apenas se pode perceber objetivamente implementada num espaço ordenado por instituições que suportam este e permitem a sua identificação com os desígnios últimos do ser humano.



²⁸⁹ SAINT-SIMON, *Œuvres*, T. II. b) 196-202.