

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA  
LIBERAL E SOCIAL

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** IMPRESA  
NACIONAL

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre  
FILOSOFIA POLÍTICA  
LIBERAL E SOCIAL



## INTRODUÇÃO

Quanto mais nos aproximamos do estudo de um objecto, mais ele nos parece complexo, pois assim evidencia os seus diversos e por vezes contraditórios pormenores. O pensamento filosófico-político a que alguns chamam «contemporâneo», obviamente mais próximo de nós, desde logo temporalmente, sendo embora vário, já nos não é totalmente familiar: e bem pode dividir-se em duas grandes fases ou «momentos». Será por isso objecto de três livros desta colecção, que realmente se encadeiam, e só o todo representará o conjunto da Filosofia Política Contemporânea.

Simbolicamente, começamos o primeiro destes volumes, o presente, com a figura de Espinosa, homem livre por excelência, anunciador da contemporaneidade, uma das mais belas e mais livres inteligências de sempre. Já no plano da história política, é com as revoluções modernas, desde logo afluindo na «Revolução Gloriosa» britânica, por Locke *contada às crianças e explicada ao Povo* no seu *Segundo Tratado do Governo Civil*, que se pode datar a época de que curamos. Os manuais de

História geral normalmente referem a Revolução Francesa, e, nela, a tomada da Bastilha, em 1789, como o momento de viragem. Mas não parece errado que recuemos até ao século XVII, porque nele estão as raízes de tudo o que viria depois.

A primeira fase do pensamento político contemporâneo encontra-se sob o signo de uma dupla oposição. Oposição, antes de mais, ao Antigo Regime e ao Despotismo Esclarecido, ou, pelo menos, à sua faceta absolutista. Mas, depois do triunfo do pensamento a que poderemos chamar liberal, *lato sensu*, no Reino Unido, com o estabelecimento aí de Guilherme e Maria de Orange e a concomitante renovada importância do Parlamento, após o triunfo da independência dos Estados Unidos da América e a própria consolidação e estabilização da Revolução Francesa (meta desejada tanto por um Napoleão como por um Augusto Comte), a ordem burguesa também não terá propriamente paz. Porquanto, ao privilegiar da liberdade como função da propriedade (grande princípio dos primeiros tempos), vai contrapor-se a contestação da propriedade, ou pelo menos da propriedade burguesa, em nome da igualdade e da justiça. Socialistas ditos «utópicos», como Proudhon, e socialistas ditos «científicos», como Marx, serão a primeira e mais clássica posteridade das críticas mítico-antropológicas de Rousseau a esse homem que nascera «livre» mas com demasiada frequência se encontraria «a ferros».

Pareceu fazer sentido dedicar este volume, do pensamento juspolítico contemporâneo mais clássico, a esses dois vectores essenciais da primeira polémica que o nosso tempo ainda encerra: a da Liberdade e da Propriedade vs. a Igualdade e a Justiça social. O que é outra forma de dizer que o presente livro cura sobretudo dos primeiros liberais e dos primeiros socialistas, embora mais daqueles do que destes.

Começamos com um protoliberal como Espinosa, passamos depois a um liberal clássico que foi Locke e, pelo tempo fora, de liberais a socialistas, terminamos com um «liberal» muito heterodoxo (que já morre no século xx, aliás), que recusa as «regras do jogo» marxista: Freud. Não sendo, aliás, um verdadeiro filósofo político, Freud é a ponte (sobretudo uma ponte simbólica, mas também epistémica e metodológica — sobretudo *inspiradora se diria*) para um mundo de uma modernidade contemporânea em que a polémica muda de sentido: ao ponto de haver quem lhe haja chamado já pós-modernidade. Assim, a segunda grande fase, e a segunda oposição, será entre a Ordem e o Estado de uma contemporaneidade moderna e a Desordem ou Nova Ordem e o «pós-Estado» de uma contemporaneidade tardo-moderna ou pós-moderna. Não nos ocupamos neste volume, por conseguinte, dessa outra corrente de pensamento (em parte coetânea destas) que privilegia a ordem, o Estado e algum utopismo organicista ou utilitário, e que vai, só para

falar dos seus mais altos expoentes, de Kant a Comte, passando por Hegel e Bentham (todos se incluindo nessa outra vertente que vai do idealismo ao positivismo), nem das múltiplas figuras ainda mais próximas de nós, que têm em Rawls, Luhmann, Habermas e Lyotard ou Foucault mais conhecidos representantes. Nos próximos volumes (um sobre *Filosofia Política Romântica* e o outro sobre o século xx especificamente), destes todos se falará e ainda de alguns dos mais clássicos, como Carl Schmitt, Hans Kelsen, Raymond Aron, ou Norberto Bobbio, sem os quais se não pode compreender o nosso tempo político.

## BENTO ESPINOSA

(Amesterdão, 1632-Hala, 1677)

### *UM HOMEM LIVRE, EXCOMUNGADO, FILHO DE EXILADOS*

Espinosa é ainda hoje uma figura enigmática. Pelo menos, misteriosa. Começa logo a quezília em torno de si pelo nome; tal como Joaquim de Carvalho, e pelas mesmas razões, preferimos o nome português completo (Carvalho, 1981, II: 223-224, n. 1): Bento Espinosa.

Talvez a melhor síntese do que foi esteja num poema de Jorge Luis Borges, ele também parcialmente fruto do exílio de judeus portugueses. Na sua tradução portuguesa, muito elegante, parece ainda mais saboroso (coisa rara em poesia traduzida):

*As translúcidas mãos desse judeu  
Na penumbra cinzelam os cristais  
E a tarde que morre é medo e breu.  
(As tardes sempre às tardes são iguais.)  
As mãos e todo o espaço de jacinto  
Que empalidece nos confins do Gueto  
Quase se anulam para o homem quieto*



*Que está sonhando um claro labirinto.  
Não o perturba a fama, essa centelha  
De sonhos que há no sonho de outro espelho,  
Nem o amor temeroso das donzelas.  
Liberto da metáfora e do mito,  
Lavra um árduo cristal: o infinito  
Mapa de Aquele que é Suas estrelas.*<sup>1</sup>

A análise deste poema dar-nos-ia só por si a chave da sua vida recatada e da filosofia em geral que foi tallhando e polindo como os cristais de suas lentes.

Magro, de *mãos translúcidas*, e com hábitos frugais, tendo como único e moderado «vício» o cachimbo, dele se conhecem vários retratos ou pseudo-retratos. Em todos há profundidade e melancolia.

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, «Espinosa», *O Outro, o Mesmo* (trad. port. deste livro de Fernando Pinto do Amaral), in *Obras Completas*, vol. II, 1952-1972, Lisboa, Teorema, 1998, p. 308. Texto original: «Las translúcidas manos del judío / Labran en la penumbra los cristales / Y la tarde que muere es medo y frío. / (Las tardes a las tardes son iguales.) / Las manos y el espacio de jacinto / Que palidece en el confín del ghetto / Casi no existen para el hombre quieto / Que está soñando un claro laberinto. / Ni lo turba la gloria, ese reflejo / De espejos en el sueño de otro espejo, / Ni el temeroso amor de las doncellas. / Libre de la metáfora y del mito / Labra un arduo cristal: el infinito / Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.»

*Judeu*, filho de judeus portugueses, fugidos para a Holanda, estudou nas escolas rabínicas clássicas e embrenhou-se até pela Cabala. Insatisfeito, porém, com as verdades judaicas tradicionais, aproximar-se-ia do livre-pensador de origem católica Franz van den Ende e do cartesiano Meyer. Ambos eram médicos.

Do alargamento de horizontes, noutras fontes além da *metáfora e do mito*, vai formando o seu próprio pensamento, que entra em choque com a ortodoxia do seu meio. E a recusa de um silêncio que a sinagoga pagaria, valer-lhe-á a excomunhão. Tinha apenas 24 anos, e a sua vontade já demonstrara essa firmeza rara.

Desprendido dos bens materiais (embora cioso do seu direito — e por isso litigaria com a irmã, para, depois de ganhar o processo, abdicar dos ganhos), também o não perturbaria *o amor temeroso das donzelas*: teria tido, que se saiba, uma paixão decisivamente frustrante, em que, como ocorre com muita frequência com os artistas e intelectuais, a pretendida o trocou por um rival rico.

Apenas publicou com o seu nome uma epítome da filosofia de Descartes, a *Cogitata Metaphysica...*, em 1663. O único outro livro que editou em vida, deu-o à estampa anonimamente, em 1670: o seu *Tratado Teológico-Político*. Realmente, também a fama, *essa centelha / de sonhos que há no sonho de outro espelho*, o não fascinou. Por isso terá abdicado de editar a *Ética*, pe-

rante a maré de má-vontade que o envolvia, vinda dos mais diferentes campos.

Pelo panteísmo que elegeu, no contexto de um sistema servido por um método em grande medida geométrico (como na *Ética*), e de um rigor adamantino, diz Borges que a sua filosofia é lavrar de *árduo cristal*, construção mental de *infinito Mapa* da Divindade, a qual, nessa perspectiva, se identifica com as *suas estrelas*.

Apesar de ter vivido apartado do mundo, saltando de casa em casa durante vários anos, como hóspede, Espinosa teve um círculo de amigos devotado que lhe publicaria as obras postumamente, e alguns conhecimentos de relevo nos meios mais liberais e científicos. Também internacionalmente era admirado, e chegou a ser convidado para uma cátedra universitária em Heidelberg, a qual recusou, para não comprometer a liberdade das suas convicções. Pensava, com efeito, que «as universidades, fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que (para) o constranger. Numa república livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa e com o perigo da sua reputação» (*Tratado Político*, VIII, 49). Do mesmo modo que não aceitaria uma pensão oferecida pelo Grand Condé.

Durante muito tempo se glosou o mote da tuberculose de Espinosa, tendo mais recentemente sido aventada

a hipótese de morte precoce (aos 44 anos) em sequência de verdadeira doença profissional: um problema pulmonar, sem dúvida, mas directamente derivado do pó aspirado aquando do polimento das lentes, ofício de que vivia. Deixou Espinosa em seu quarto poucos mas significativos livros, e tiveram que vender-lhe os móveis para custear o seu funeral.

O poema não trata explicitamente do contributo de Espinosa para a Filosofia Política. É do que passaremos a curar, com a brevidade necessária.

É sempre muito errado generalizar uma filosofia política. Mas talvez possamos afirmar que a de Espinosa corresponde sobretudo à afirmação, tanto biográfica como bibliográfica, de uma liberdade radicalmente vivida, que se recorta num pensamento em que a política não perde o pano de fundo da teologia.

O póstumo e inacabado *Tratado Político*, apesar do seu carácter, fornece-nos, talvez ainda mais directamente que o *Tratado Teológico-Político*, elementos essenciais sobre a filosofia política espinosiana. Nele, aliás, recapitula, sintetiza e conclui as matérias mais pertinentes ao tema, sobretudo deste último estudo e da *Ética* (como aliás explicita em II, 1).

No pórtico deste *Tratado*, Espinosa concilia logo as três formas políticas puras de Aristóteles, não precisando de citar o Estagirita, preocupando-se com a sua não corrupção. Dir-se-ia mesmo que a grande preocupação

do Tratado é precisamente como conseguir o equilíbrio, sem desvios, entre a monarquia que se quer pura («para não serem precipitadas na tirania»), forma corrupta daquela), a aristocracia («uma sociedade em que os melhores têm o poder») e a democracia/*politeia* («para que a paz e a liberdade dos cidadãos permaneçam invioladas»). Aludirá mais explicitamente a estas três formas puras mais tarde (II, 17).

Espinosa continua a desejar retirar a política da natureza humana, e naturalmente, também, das características da sociabilidade humana. Na verdade, trata-se, para si, de uma natureza eminentemente fanerizada enquanto condição humana — afinal «se todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda a parte costumes e se dão um estatuto civil, não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição, que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos» (I, 7). Para essa demanda tem ainda pressupostos científico-puros e científico-naturais, comparando as emoções humanas a fenómenos atmosféricos, e desejando assumir nas suas investigações uma liberdade de espírito e despojamento de preconceitos semelhantes ao que ocorre nos estudos matemáticos (I, 3). Não tendo ilusões sobre a efectiva natureza humana (a revelada, não uma natureza pura, axiologizada, ideal), considera que as paixões sobrelevam quase sempre a razão, pelo que os teóricos ou políticos que conce-

bessem uma sociedade assente nesse pressuposto racional seriam nefelibatas, tratando de uma Idade do Ouro e não da realidade (I, 5). Assume assim Espinosa epistemologicamente uma posição muito semelhante à que Maquiavel desenhara, só que parece mais explícito. Considerava, aliás, este autor italiano «penetrante» (ou «agudíssimo» — X, 1), «habilíssimo autor» e «partidário constante da liberdade» (V, 7). Critica o moralismo vão e a tendência para a quimera por parte dos filósofos, que em lugar de uma ética (uma etiologia, estudo do modo de ser) escrevem sátira e catilinária contra o homem real, glorificando uma natureza a seu ver inexistente, e concebendo a política de forma mítica ou utópica, revelando-se assim totalmente ineptos para governar (I, 1). Mas, em contrapartida, não poupa por seu turno os políticos — afastando-se assim dos escritos mais conhecidos do secretário florentino, que silencia críticas morais aos práticos da política — que privilegiam a habilidade e a armadilha, preterindo a prudência e o bom governo. Também os escritos dos políticos são considerados imprestáveis, pois meramente pragmáticos (I, 2).

Recuando aos primeiros princípios, o filósofo faz radicar a política antes de mais no direito natural, e este em Deus (II, 2 e segs.). Mas fá-lo de uma forma mais uma vez naturalística e não eticizada (o direito natural não comporta pecado, nem bem e mal, nem dever de alguém agradar a outrem, pois direito é poder — II, 18). Deus é

o poder que determina a existência e a acção de todos os seres, e o direito divino é identificado com o poder divino na sua liberdade absoluta. Daí se retira que o direito natural parece ser, como no Digesto, comum a homens e animais, pelo menos, porquanto «todo o ser na natureza tem na natureza tanto direito quanto capacidade para existir e agir» (II, 3). E assim o direito natural de Espinosa acaba por ser o conjunto de leis naturais, cumulando poder e direito. Nesse sentido, acaba também por aproximar-se pelo menos dos dois primeiros itens da concepção de direito natural romano: enquanto *coniunctio* e *procriatio* (e talvez até do terceiro, *educatio* — dada a natural tendência para educar). O direito natural de cada indivíduo (e de todos) encontra-se delimitado, assim, pela capacidade da sua acção, ou seja, do seu poder, e, portanto, da sua natureza (II, 4). Muito eloquentemente afirma: «o insensato e o débil mental não são mais obrigados pelo direito natural a ordenar sabiamente a sua vida, do que o doente a ter um corpo são» (II, 18). Espinosa parece dialogar (na maioria dos casos, *avant la lettre*) com os que concebem o direito natural como razão, explicando que, se o homem agisse apenas racionalmente, isso denotaria uma sua natureza apenas racional. Ora, movendo-se em grande medida por paixões, o homem é parte da natureza, e determinado por ela, sem foros especiais (pensamos nós, desde logo, na tão propalada «dignidade» de animal «racional»), como alguns crêem (II, 5-6).

E a natureza não está de modo algum submetida às normas da razão (e diríamos nós: implicitamente da moral, etc.) humana, que têm como escopo a utilidade e a conservação apenas do Homem (II, 8).

Postos estes princípios, Espinosa assenta as bases do seu contratualismo na sua relação com a liberdade e a interdependência, o contrato e a união de esforços. Esta parece dar mais directo impulso à sociedade política, na medida em que «quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos» (II, 13), além de que «sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma» (II, 15). Porém, o poder e direito geral limita, obviamente, o individual (II, 16; III, 2).

A Justiça, entretanto, só se pode conceber na sociedade política (não no estado de natureza, em que o direito é apenas medido pelo poder). Na delimitação conceitual de justo, Espinosa adopta uma fórmula minimalista do que dissera Ulpiano e depois seria retomado por Tomás de Aquino: «é chamado justo o que tem uma vontade constante de atribuir a cada um o que a este pertence, e pelo contrário injusto o que se esforça por tornar seu o que pertence a outros» (II, 23).

Do contrato, ou união de vários, numa sociedade política (*civitas*, no original, que é expressão polissémica) resulta o soberano (quem detém o poder público). O seu direito é o direito natural, que corresponde ao poder do



conjunto «conduzido de certo modo por um mesmo pensamento» (III, 2). Cremos ser esta uma fórmula muito próxima do que estará na base da ideia de *volonté générale*, em Rousseau (mais adiante se afirma: «o corpo do Estado deve ser conduzido de certo modo por um pensamento único [...] a vontade da Civitas deve ser tida como a vontade de todos» — III, 5). Mas nesta *civitas* nasce o direito civil (*hoc sensu*: antes diríamos hoje «direito positivo»). E este (dado o direito natural ser concebido de forma naturalística, como vimos) acaba por constituir limite do poder de cada cidadão, que só pode agir na medida em que se possa firmar em direito civil. E mesmo que o cidadão considere injustas certas normas de direito positivo, como abdicou, com a saída do estado de natureza, da sua qualidade de juiz (e legislador, e executor, etc.), tem a obrigação de se submeter (III, 5). Esta é uma das raízes do positivismo jurídico, que tem não poucas implicações de decisionismo político. Não se passariam assim certamente as coisas se o direito natural espinosiano tivesse sido concebido de forma ética. Embora Espinosa não ignore os males e a irracionalidade de algumas normas de direito positivo, sobrevaloriza a utilidade e a racionalidade (indesmentíveis) da sociedade civil face ao estado de natureza, e a necessidade, para a subsistência daquela, da obediência aos comandos, mesmo iníquos (III, 6). A segurança precederia, assim, a Justiça.

Contudo, mesmo este dever de sujeição ao direito positivo tem limites (III, 8), e muito sérios e razoáveis. A sociedade política não pode mesmo intrometer-se em certas matérias, ou reclamar certos comportamentos — e não o pode como que por uma lei natural, física, invencível. Ora tal acontece porque, em certos casos, ou sobre determinadas pessoas, a *civitas* não tem sedução nem sanção sobre os infractores, sendo certo que a submissão ao seu poder depende que seja amada ou temida. Os exemplos de impossibilidade por essência são sobretudo o abdicar da faculdade de julgar, o pensar coisas contra a evidência e a razão, ou crer o contrário do que se pensa e sente (incluindo neste grupo a impossibilidade de que se deixe de crer em Deus), além de autotortura, testemunho contra si próprio, imposição de parricídio e matricídio, etc. Há ainda aquelas pessoas desprovidas de temor e de esperança, que não dependem senão de si próprios, e que podem furtar-se assim tanto à sedução como às sanções da *civitas*. Sobre estas considera Espinosa legítima a imposição de sujeição (III, 8). Finalmente, uma medida que (se injusta se não, parece não importar muito, na perspectiva pragmática adoptada pelo autor) se revele geradora de geral indignação parece limitar o poder da *civitas*, que pode temer uma união dos sócios — afinal num novo pacto, destinado a desobedecer, ou a algo mais... colocando em perigo o poder geral e a credibilidade do soberano (III, 9).

A perspectiva política internacional de Espinosa funda-se numa ideia latente de soberania e contrato, que o faz considerar, por exemplo, que «se duas *Civitates* querem prestar-se auxílio mútuo, não têm ambas mais poder e, por conseguinte, mais direito do que uma e outra isoladas» (II, 13; III, 12). Esta ideia de soberania também se encontra no plano interno, expressa, aliás, de forma muito clássica na sua base (que grifámos), com alguns acrescentos elucidativos: «o direito do soberano, que não tem outro limite senão o seu próprio poder, consiste principalmente em que ele possui um pensamento que se pode dizer que é o do poder público, pelo qual todos se devem regular, e que é o único que determina o bem, o mal, o que é justo e injusto» (IV, 1).

De algum modo a *civitas* sucede, na imensidão dos direitos, à latitude enorme dos direitos de cada um, só que potenciando-os ainda. Pelo que, tal como cada homem no estado de natureza, a *civitas* só pode pecar contra si própria (IV, 4).

Mas, mais uma vez (como no que ocorria para os limites aos ditames do direito positivo), este aparente poder ilimitado da *civitas* tem limitações intrínsecas, que, de certa forma, e em consonância com o espírito do pensamento espinosiano, se poderiam dizer serem de direito natural. Devendo a *civitas*, para ser ela mesma, para subsistir, impor temor e respeito, tal impõe aos seus símbolos, ao detentor ou detentores da soberania, um certo

comportamento. Sem essa conduta digna, jamais conseguirão a credibilidade. E tal sucederá naturalmente, por uma sanção natural. Assim, «àquele ou àqueles que detêm o poder público é [...] impossível mostrar-se em estado de embriaguez ou acompanhados de prostitutas, fazer de bobos, violar ou ignorar abertamente as leis desprezadas por eles mesmos e, apesar disso, conservar a sua majestade» (IV, 4). Igualmente, «condenar à morte os súbditos, confiscar os seus bens, violentar as virgens e coisas semelhantes, é transformar o temor em indignação, e conseqüentemente o estado civil em estado de guerra» (IV, 4). Parece obter-se assim, por via simétrica, um resultado teórico idêntico ao de alguns tratadistas da lei injusta e do direito natural moral, quando colocam um limite à desobediência ao poder na doutrina do mal menor, apenas considerando nomeadamente motivo de deposição e até tiranicídio acções gravíssimas (pois a sublevação ou o simples incumprimento de normas injustas ou comandos corruptos mais ligeiros produziria mais mal do que bem).

De qualquer sorte, o poder (realmente «soberano») atribuído à *civitas* é imenso, e a nossos olhos um tanto sufocante, ao menos na sua formulação teórica. Continuando no paralelo entre o homem individual e a sociedade política, Espinosa crê que tal como para aquele é útil guiar-se pela razão, assim sucede com esta (V, 1). Pelo

que se embrenha, com estas bases, pelo clássico tema da melhor forma de governo, tópico forte da Filosofia Política.

Os fins do Estado são a paz e a segurança da vida (mas não conseguidas pelo terror — V, 4), sendo pois tanto melhor quanto mais se afaste da guerra e insegurança próprias do estado de natureza, ou seja, quanto mais eficazmente consiga erradicar guerras, sedições, desobediências, transgressões, etc., as quais são mais imputáveis à sua imperfeição que aos cidadãos, que devem ser educados como tais (V, 2). O mesmo é dizer, na lógica do autor, um Estado é tanto melhor quanto mais racional e virtuoso (V, 5).

Interpretando com agudeza Maquiavel, considera o nosso autor que o confiar a um único homem a cura dos negócios públicos (VI, 3, 6) seria uma espécie de convite à tirania, pelo que implicitamente com ele comungaria de algum espírito democrático (V, 7). Reitera esta ideia, de par com a de liberdade, discutindo os prós e contras das instáveis democracias em comparação com a permanência do estado turco: conclui que a paz tem de partir da concórdia, não da mera ausência de guerra, mas da união das almas (VI, 4). Tendo sempre presente que o direito é medido pelo poder, lembra-nos ainda que a pretensa monarquia, dada a necessidade de delegação do monarca (que não tem, pela natureza das coisas, poder suficiente para se alargar a tanto direito atribuído pela

sociedade política), não passa de aristocracia (VI, 5). Além disso, por muitas e variadas formas, o monarca encontra-se acossado, temendo perder o poder, ou manipulado pelos que lhe estão próximos, e mesmo a sua educação, se filho de rei, deve ter sido de molde a que se tornasse «homem sem cultura, e mais fácil de manobrar» — mais súbdito, no geral, do que soberano. E nada governado pela razão... (VI, 7).

Depois deste diagnóstico, Espinosa expõe — não se foge a tal — a sua própria utopia política. Essa é outra das modalidades clássicas da Filosofia Política, como é sabido.

Apenas alguns traços, mais dignos de nota.

Prevê-se eleição do rei, e restrição da nobreza aos seus descendentes (VI, 13), e a designação, com cargo temporário, dos seus conselheiros, dos quais pelo menos um por clã seria jurista (VI, 15, 16). O rei não pode decidir sem ouvir o seu conselho (VI, 17), o qual tem poderes vastíssimos, (VI, 15-25). Mesmo de controlo (dir-se-ia de legalidade e constitucionalidade, talvez) da actividade de um outro Conselho, que é afinal um tribunal (VI, 26). Há ainda providências contra o favoritismo e nepotismo (v. g., VI, 34, 36) — advertira mesmo que não só para os reis, mas mesmo «para os patricios, com efeito, são sempre os ricos, ou parentes, ou os amigos» (XI, 2) —, e a separação das igrejas do Estado, não havendo leis sobre elas, com excepção de medidas para as que se

revelarem sediciosas (VI, 40). De seguida (VI), o autor explicita, com lógica e exemplos históricos, as razões da sua utopia monárquica, mas de base popular.

Parece ceder Espinosa à tentação, vinda já da *Política*, de Aristóteles, que consiste em esquiçar as melhores vias para o êxito de cada clássica forma de governo. Passa, pois, à aristocracia, e promete desde logo vir a debruçar-se sobre a democracia (VIII, 1). A utopia pulveriza-se um tanto, em várias versões possíveis. É a preferência do autor vai então para este tipo de forma política, pelo poder absoluto que tem uma assembleia de aristocratas suficientemente numerosa, que evita as volubilidades de um rei e a necessidade de um conselho (VIII, 2-3), melhor evitando até a dissolução da plebe (VIII, 4). Prefere ainda o Estado em que várias cidades partilham o poder (IX), discutindo ainda as possibilidades da sua corrupção e transformação (X).

Selecionador caprichoso, o tempo, *esse grande escultor*, fez com que este tratado se quedasse incompleto, precisamente no capítulo sobre a democracia, a terceira forma política pura. O texto de que dispomos é suficientemente eloquente, porém. Sempre curando dos homens tais como são, Espinosa concede que a aristocracia, que já considerara ser superior à monarquia, seria o melhor regime de todos, se os patrícios não fossem parciais e mais preocupados com o bem-estar próprio do que com o comum (XI, 2). Ou seja, se a aristocracia não

fosse, afinal, uma oligarquia — como proclamaria, muito mais tarde, a conhecida «lei de bronze» de Robert Michels. A situação oligárquica, de selecção ao invés, é assim descrita: «os patrícios afastam cuidadosamente da assembleia os mais merecedores e procuram a associação daqueles que estão na sua dependência, de maneira que, em semelhante Estado, as coisas vão pior porque a escolha dos patrícios depende da vontade arbitrária absoluta de alguns, liberta de qualquer lei» (XI, 2).

Presume-se que Espinosa iria fazer uma apologia da democracia, ou pelo menos de uma das suas formas (a qual, convenhamos, não deixa de ter algo de utópico — se virmos a realidade das coisas, que tanto preocupava o autor) em que todos igualmente se regem pelas leis, os cidadãos de uma *civitas* não estão sob domínio de uma outra *civitas*, todos vivem honrosamente, todos votam na assembleia suprema e todos têm acesso aos cargos públicos (III, 3).

Ironia do destino, o último parágrafo que nos chegou (e sabemos, pelo seu final, que completo) proclama o fundamento natural da exclusão das mulheres do governo (XI, 4). Fundamento esse reiterado com a única excepção das Amazonas (tópico mítico, mas aparentemente tomado, na argumentação, como histórico) ao governo masculino (embora o autor tivesse citado já, *en passant*, uma referência a rainhas asiáticas, o que não significa, porém, governo das mulheres — VI, 5). Ironia do desti-



no, porque o método geométrico e científico-natural proclamado, se já claudicava nas propostas utópicas para a monarquia e o governo aristocrático, agora parece ceder perante a cosmovisão da época. Contudo, o simples facto de Espinosa, neste final, levantar a questão da legitimidade dessa exclusão é já anúncio de que a mesma necessitava de um discurso legitimador, não sendo auto-subsistente. É um anúncio certo de que uma mente inquieta e problematizadora se agita ainda sob o peso de algum preconceito. É traço seguro de modernidade e anúncio dos nossos tempos.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1677); *Renati Descartes principia philosophiæ more geometrico demonstrata* (1663); *Tractatus politicus* (1677); *Tractatus theologico-politicus* (1670).

### **Edições correntes/recomendadas:**

ESPINOSA, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1955.

—, *Tratado Político*, trad. de Manuel de Castro, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Estampa, 1977.

—, *Tratado Político*, trad. de Norberto de Paula Lima, São Paulo, Ícone, 1994 (edição citada no texto *supra*).

—, *Tratado Teológico-Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

- , *Opera posthuma* (1677) incluindo: *Ethica, Tractatus politicus, De intellectus emendatione, Epistolæ*.
- , *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Gebhardt, 1924, 4 vols.
- , *Œuvres*, Paris, Flammarion, 1993, 4 vols.: I — *Traité de la réforme de l'entendement*, II — *Traité théologico-politique*, III — *Ethique*, IV — *Traité politique, Lettres*.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

- ALAIN [Émile Chartier], *Spinoza*, Paris, Delaplane, 1901.
- ALQUIE, Ferdinand, *Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.
- AURÉLIO, Diogo Pires, *Imaginação e Poder. Estudos sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa, Colibri, 2000.
- BENNETT, J. A., *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- CARVALHO, Joaquim de, «Oróbio de Castro e o espinosismo», in *Obra Completa*, II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, pp. 31 e segs.
- , «Introdução à Ética de Espinosa», in *Obra Completa*, II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, pp. 223 e segs.
- , «Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa», in *Obra Completa*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 367 e segs.
- DAMÁSIO, António, *Ao Encontro de Espinosa*, Mem Martins, Europa-América, 2003.
- DEJARDIN, Bertrand, *Pouvoir et impuissance, philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.
- JORDÃO, Francisco Vieira, *Espinosa. História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PENEDOS, Álvaro dos, «Acerca do Direito Natural, do Direito Civil e da Liberdade no *Tratado Teológico-Político* de Spinoza», in *Ensaios. História da Filosofia*, Porto, Rés, s. d., pp. 95 e segs.

- PIMENTA, Alfredo, «À margem de Espinosa», in *Estudos Filosóficos e Críticos*, pref. de Ricardo Jorge, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, pp. 75 e segs.
- PINTO, F. Cabral, *A Heresia Política de Espinosa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.
- SCALA, André, *Spinoza*, Paris, Les Belles Lettres, 1998; trad. port. de Tessa Moura Lacerda, *Espinosa*, São Paulo, Estação Liberdade, 2003.

## JOHN LOCKE

(Wrington, perto de Bristol, 1632-Oates, 1704)

### *LIBERDADE E PROPRIEDADE PELO TRABALHO*

Filho de um jurista, estudante em Oxford, efemeramente médico, cedo viu o seu destino ligado à causa *Whig* (liberal) durante o longo e confuso período de revolução que a Inglaterra viveu, no século xvii. Exilado na Holanda, durante o reinado de Carlos II, regressa à pátria no mesmo barco em que vem a nova rainha, Maria de Orange. Pouco depois, publica uma espécie de justificação doutrinária da Revolução gloriosa (*Glorious revolution*), que acaba de triunfar, os *Dois Tratados do Governo Civil*. É sobretudo no *Segundo Tratado* que Locke apresenta a teoria política própria, dedicando o *Primeiro Tratado* especialmente à refutação do *Patriarca*, obra meio ingénua e muito retrógrada de um epígono de Hobbes, Filmer, como forma sem dúvida subtil de contestar o monstro sagrado do autoritarismo sem directamente o incomodar.

O novo regime confia-lhe vários cargos públicos. Influenciará decisivamente quer Montesquieu, quer Rousseau, quer Voltaire.

A sua filosofia geral é empirista. O espírito humano é, para si, uma tábua rasa, em que sensação e reflexão vão escrevendo. Deísta (acreditando em Deus, mas menos nas religiões), prega uma certa tolerância religiosa, imprescindível a uma Inglaterra dividida por querelas de credos. Contudo, uma tolerância condicionada pelos seus preconceitos, nomeadamente «antipapistas».

Revela-se um defensor do contratualismo bem menos radical do que Rousseau virá a ser. Antes de se unirem na sociedade política, os homens não eram bons. Também não eram lobos ferozes, como dizia Hobbes, defensor do absolutismo (*homo homini lupus*). Locke vai pelo meio-termo: havia disputas, e era preciso um terceiro independente que julgasse, para que se evitasse o excesso de «legítima defesa». Assim, o Direito está incindivelmente ligado ao nascimento da sociedade política.

Na mesma linha liberal, defende a separação de poderes numa monarquia constitucional em que, todavia, o rei detinha um poder especial, a prerrogativa. A sua teoria foi durante bastante tempo injustamente menos conhecida que a de Montesquieu, mas o redespertar lockiano está aí hoje, sobretudo pela mão de uma certa hagiografia dita liberal, mas que nem sempre o será. O que acarreta também o perigo de leituras «revisionistas» que deformem o seu pensamento.

Locke desenvolve uma teoria da propriedade fundando-a e legitimando-a no trabalho. Com efeito, seguindo

uma linha também não absolutamente inovadora — mas que tem raízes certamente já no próprio pensamento de Tomás de Aquino — longe de assumir uma posição predatória e totalmente possessiva da propriedade, tem dela uma perspectiva social. O que desde logo contraria as ingênuas ou iletradas visões do pai britânico do liberalismo como antecessor de um capitalismo sem limite ou freio.

Para Locke, a propriedade legítima não se encontra dependente do Estado (isso negaria o próprio contrato social), a não ser na medida em que este deve ser garante externo daquela (e nisso se manifesta, obviamente, o seu liberalismo), mas também não pode decorrer somente da vontade e do poder fáctico dos particulares, que se assenhoreiem disto ou daquilo sem com as coisas estabelecerem nenhuma relação. No fundo, sem nada darem às coisas, ou, em termos romanísticos, sem às coisas conferirem novas propriedades.

Ora a forma humana de às coisas dar outras propriedades é o trabalho. Para Locke, a propriedade adquire-se validamente com trabalho. Além disso (e aqui se afastando da ordem de prioridades problemática do legado tomista, mais social, ou mais comunitário — para Tomás, a própria propriedade privada em geral é criação de direito positivo), Locke encara este direito de propriedade saído do trabalho como um direito natural.

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Essays on the Law of Nature; Letters concerning Toleration* (1685-1692); *Two Treatises of Government* (1689); *The Reasonableness of Christianity* (1696).

### **Edições correntes/recomendadas:**

LOCKE, John, *Second Treatise of Government* [1690], ed. by C. B. Macpherson, Indianapolis, Indiana, Hackett, 1987 (trad. port. de João Oliveira Carvalho, *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*, Londres, 1833; trad. bras. de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues, Brasília, Universidade de Brasília, 1982); *Carta sobre a Tolerância*, trad. port., Lisboa, Ed. 70; *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, trad. port., Lisboa, Ed. 70; *Second Treatise of Government*, introd. de C. B. Macpherson, Indianapolis, Indiana, Hackett, 1987; *Sobre o Governo Civil* (1690): <http://www.daemon.ilt.columbia.edu/academic/digitexts/locke/second/locke2nd.txt>.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

BASTIDE, Charles, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, Leroux, 1906.

DUNN, John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

FRANKLIN, Julien, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

GRANT, Ruth, *John Locke's Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

HUYLER, Jerome, «Was Locke a Liberal?», *Independent Review*, Primavera 1997: <http://www.britannica.com/bcom/magazine/article/0,5744,320150,00.html?query=locke>.

- LE ROY, André-Louis, *Locke*, trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1985.
- MARSHALL, John, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- NAERT, Emilienne, *Locke ou la Raisonabilité*, Paris, Seghers, 1973.
- SIMMONS, John, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent and the Limits of Society*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- , *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- WOOD, Neel, *John Locke and the Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1984.



## MONTESQUIEU

(Castelo de La Brède, Bordéus, 1689-Paris, 1755)

### LIBERDADE PELA SEPARAÇÃO DOS PODERES

Charles de Secondat, barão de Montesquieu e La Brède, membro da nobreza togada, presidente do *Parlement* (Tribunal) de Bordéus, decide contudo afastar-se das lides judiciárias para reflectir e escrever. Mas é também um homem do Mundo. Frequenta os salões e faz o seu *esprit*. Viaja também muito, convive com os melhores espíritos do seu tempo, e parece sentir-se feliz. Fleumático, declara que nunca teve uma preocupação ou aborrecimento tão grandes que não tivessem sido curados com uma hora de leitura.

Nas suas *Cartas Persas*, funda a Sociologia sem a nomear. Dois persas olham com espanto as instituições dos franceses. Uma conclusão importantíssima a extrair: o que parece natural e normal pode não o ser; a força do hábito, do quotidiano, pesa muito. Logo no «Prefácio» d'*O Espírito das Leis* não deixa de enunciar, entre os seus objectivos, este, que justamente Raymond Aron sublinha: «Je me croirais le plus heureux des mortels, si je

pouvais faire que les hommes puissent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même.» (*As Etapas do Pensamento Sociológico*, p. 31). Aliás, Aron chega a considerar a sociologia de Montesquieu mais moderna do que a de Comte. Certamente porque a de Comte será — paradoxalmente — mais «teológica» ou «metafísica»?

Num estudo sobre as causas da decadência dos Romanos procura razões morais, sociais, etc., para o fim de tão vasto e poderoso império. *O Espírito das Leis* é hoje a sua obra mais célebre — embora, na verdade, muito mais referida que citada, e muito mais citada que lida. Aí procura a essência das leis, na sua relação com os costumes, os climas, etc. Mas será apenas um capítulo (o VI do Livro XI) que lhe dará a imortalidade. Aí se descreve a Constituição de uma mítica Inglaterra de felicidade política graças à separação dos poderes, denotando ideias e projectos próprios à mistura com influências de Locke. É hoje, e justamente, um dos pilares teóricos do Constitucionalismo moderno.

O objectivo político de Montesquieu é muito realista, sem deixar de ser inovador. A sua separação dos poderes visa uma distribuição harmónica dos mesmos pelos diversos pretendentes ao poder, identificados com o rei, a nobreza e a burguesia ascendente, esta como que em nome do povo. Mais do que uma perspectiva revolucionária, é

em certa medida a nostalgia do retorno a uma ordem aristocrática, contra o absolutismo monárquico imperante. Mas não deixa de ser uma proposta para o seu tempo. Como escreveria nos seus *Pensamentos*: «Il faut bien connaître les préjugés de son siècle afin de ne les choquer pas trop ni trop les suivre» (*Mes Pensées*, 630, XVIII).

Quem foi politicamente Montesquieu? Um aristocrata de bom gosto, atento aos ares do seu século, não um revolucionário radical, mas de alguma forma um saudosista do pré-absolutismo, do tempo das «velhas liberdades»? Contudo, em que medida é essa visão incompatível com o liberal, ou, pelo menos, o liberal *avant la lettre*?

Cultivou-se durante muito tempo um certo equívoco interpretativo sobre Montesquieu, o qual foi sendo desfeito por Charles Eysenmann e depois por Louis Althusser. Não é preciso «queimar Montesquieu», mas é necessário lê-lo bem, e relê-lo. O Montesquieu escritor, político, jurista, sociólogo, e até o produtor e comerciante vinícola de Bordeaux (como sublinha Jean Lacouture)... Todos são um só.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Lettres persanes* (1721, anónimo); *Réflexions sur la monarchie universelle* (1734); *Considérations sur les causes de la gran-*

*deur des Romains et leur décadence* (1734, anónimo); *De l'Esprit des Lois* (1748); *Défense de l'Esprit des Lois* (1750).

#### **Edições correntes/recomendadas:**

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, ed. de Victor Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

—, *De la politique*, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964.

—, *De l'Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, pp. 527 e segs.

—, *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, pp. 61 e segs.

—, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

AA. VV., *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de l'Esprit des Lois, 1748-1948*, Faculté de Droit de Paris, Paris, Sirey, 1948.

—, *Montesquieu et la Révolution*, n.º 21 de *Dix-Huitième Siècle*, PUF, 1989.

ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu, la politique et l'Histoire*, Paris, PUF; trad. port., *Montesquieu, a Política e a História*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1977.

BEYER, Charles, *Nature et Valeur dans la philosophie de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1982.

CRISAFULLI, A. S., «Montesquieu's story of the Troglodytes, its background, meaning and signifiante», *PMLA*, LVIII, 1943, pp. 372 e segs.

DESGRAVES, Louis, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986.

DURANTON, Henri, «Fallait-il brûler *L'Esprit des Lois*?», *Dix-Huitième Siècle*, n.º 21, 1989, pp. 59 e segs.

DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la Sociologie*, nota introd. de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1966.

EISENMANN, Charles, «La pensée constitutionnelle de Montesquieu», in *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, Paris, Recueil Sirey, 1948.

- , «*L'Esprit des Lois* et la séparation des pouvoirs», in *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933, pp. 190 e segs.
- ERLICK, E. M., «Les idées de Montesquieu sur la séparation de pouvoirs, et la Constitution américaine», *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'étranger*, Paris, Giard, ano XXXIII, t. 43, 1926, pp. 130 e segs.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Montesquieu, adversaire de Hobbes*, Paris, Lettres Modernes, 1980.
- , *La Philosophie du Droit de Montesquieu*, pref. de Jean Carbonnier, Paris, Klincksieck, 1979.
- GRENAUD, Pierre, *Montesquieu*, Paris, Lettres du Monde, 1990.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Philosophie de la Révolution française, précédé de Montesquieu*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1982.
- LACOUTURE, Jean, *Montesquieu. Les vendages de la liberté*, Paris, Seuil, 2003.
- MARTINS, Guilherme de Oliveira, «Montesquieu — Dos princípios aos factos — Mediação pelo Direito», *Estado & Direito*, Lisboa, n.º 4, 2.º sem. 1989, pp. 33 e segs.
- QUONIAM, T., *Montesquieu. Son humanisme, son civisme*, Paris, Tequi, 1977.
- STAROBENSKI, Jean, *Montesquieu*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Seuil, 1989.
- TRACY, Comte de, *Commentarios do... ao Espirito das Leis de Montesquieu...*, trad. de J. A. Nogueira, Lisboa, Typ. de M. J. Coelho; 1841.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Civitas, 1986.
- WADDICOR, Mark, *Montesquieu and the Philosophy of the Natural Law*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

## ANTÓNIO RIBEIRO DOS SANTOS

(Porto, 30-III-1745-Lisboa, 16-I-1818)

### *VELHAS E NOVAS LIBERDADES*

Ribeiro dos Santos foi um dos mais relevantes homens de Cultura do Século das Luzes português: polígrafo, fundamentalmente jurista (autor de importantes trabalhos, designadamente no Direito Público e no Direito Natural) e poeta (um dos fundadores da Arcádia Lusitana), mas também historiador e até filólogo. Mas importa pouco a qualificação em corporação profissional, dado que o seu legado se estende a muitos terrenos humanísticos, e a sua acção e doutrinação foram politicamente muito importantes.

Professor da Faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra, a sua carreira desenvolveu-se a princípio normalmente, apesar de ter sido dos mais novos a candidatar-se à Cátedra. Tendo estudado Humanidades no Rio de Janeiro (1756-1763), para onde fora chamado por um tio, obteve o grau de bacharel em 12 de Junho de 1768, doutorou-se em 21 de Janeiro de 1771, e começou a reger as Cadeiras Sintéticas como Lente substituto por distri-

buição de serviço de 21 de Outubro de 1779, após aprovação em concurso aberto em 10 de Novembro de 1777.

Digna de nota na sua vida universitária é a perseguição que lhe moveu o principal Mendonça, por desinteligências pedagógicas emergentes numa reunião académica (7 de Janeiro de 1785). Desta animosidade reitoral resultaria a expulsão e o desterro para a cidade do Porto (7 de Março de 1785).

Passou por muitos outros cargos: além dos eclesiásticos, judiciais e afins, foi membro da Academia das Ciências (convidado em 1778), exerceu as funções de bibliotecário da Universidade (nomeado a 9 de Outubro de 1777) e, mais tarde (4 de Março de 1796), da Real Biblioteca Pública, futura Biblioteca Nacional (que por larguíssimo tempo utilizou ainda a sua metodologia organizativa). Não lhe faltaria, no fim da vida, a proverbial má sorte da cegueira, estranho e cru destino de grandes leitores e grandes escritores.

Tal como hoje se torna pacífico que Montesquieu não fora o revolucionário do retrato-robot que lhe quiseram pintar, do mesmo modo Ribeiro dos Santos não deverá ser assim considerado, mesmo que sob o adjectivo de «moderado» ou *avant la lettre*. Filiar-se-á, outrossim, nas posições da tradição de liberdade pré-moderna e pré-revolucionária, que objectivamente conflui com os liberais na luta contra o despotismo das Luzes, representado no seu tempo, entre nós, por Mello Freire. Mas, como ninguém foge completamente à sua circunstância, Ribeiro dos San-

tos é, tal como um Giambattista Vico, um homem do seu tempo que nasceu simultaneamente tarde e cedo de mais.

Ribeiro dos Santos e Mello Freire envolveram-se em acesa polémica institucional a propósito da revisão do Livro II das Ordenações Filipinas (o primeiro era membro da comissão de censura do projecto apresentado pelo segundo), conhecida por questão do «Novo Código» de Direito Público. Finda a querela, Mello Freire, que acabaria por não ver o seu projecto passar a lei, teria acusado junto da Coroa o seu colega, apodando-o de republicano (Outubro de 1789). O Conselho Camarário ilibou prontamente o acusado, que pouco depois seria nomeado Desembargador da Casa da Suplicação (10 de Novembro de 1789).

Grande parte da sua obra jurídica encontra-se inédita nos reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa. O mais conhecido entre os juristas será precisamente *Notas ao Plano do Novo Código...*, manuscrito 2-4-2, in cód. 4672 BNL).

O autor é sobretudo a voz da tradição da monarquia portuguesa como poder conjugado e consensual, e de um bom senso moderado contra o utopismo racionalista do despotismo iluminado. Por isso, defende a existência de um conjunto de Leis Fundamentais do Reino, núcleo, afinal, da sua Constituição: fidelidade portuguesa à religião católica, indivisibilidade do reino e dos bens da Coroa, estabelecimento dos três estamentos, poder das Cortes, juramento dos reis na subida ao trono, direito de



o povo decidir sobre os tributos, concessão dos cargos apenas a portugueses, etc. Tudo se baseia, em matéria juspolítica, num princípio simples e essencial: o poder vem de Deus ao Povo, que é o único a poder outorgá-lo ao rei. Todavia, além das leis e dos pactos positivos, existem ainda leis fundamentais naturais que moderam a soberania, e cuja violação constitui o despotismo. Não sendo o fulcro destas teses original, a verdade é que Ribeiro dos Santos foi seu paladino, na teoria e na prática, tendo pelo vigor da sua acção pago o altíssimo preço da incompreensão, da malquerença e da delação. E, ainda hoje, do olvido e injustíssima fortuna, sobretudo face à fama do seu opositor.

A sua existência, plena, mas acidentada, conduziu-o a uma filosofia de vida bucólica e classicista, em que se elogia o retiro do mundo e a frugalidade, na companhia de poucos e bons amigos e excelentes livros. Em muitas composições poéticas incita os colegas a seguirem-no nessa nova versão da «descansada vida» de frei Luis de León.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

SANTOS, António Ribeiro dos, *Poesias de Elpino Duriense*, 3 vols., Lisboa, Na Impressão Régia, 1812.

- , *Discursos Juridicos sobre a matéria das Leis Fundamentais dos Imperios pelo D.<sup>o</sup> ...*, manuscrito 2-3-145, in Cód. 4668 da Biblioteca Nacional de Lisboa, fls. 267 e segs.
- , *Discursos vários do D.<sup>o</sup> ... sobre diversas materias de Direito Publico Universal*, manuscrito 2-3-144, in Cód. 4668 da Biblioteca Nacional de Lisboa, fls. 165 e segs.
- , *Notas à resposta que deu o D.<sup>o</sup> Pascoal José de Mello*, Manuscrito, Biblioteca Nacional de Lisboa, Cód. 4672.
- , *Notas ao Título II das Leys, e do Costume do Novo Codigo de Direito Público de Portugal do Dr. Pascoal José de Mello, Escritas e Appresenttadas na junta da Revisão*, censura ao § XVIII, fl. 22 (manuscrito da «Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra»).
- , *Selecta Jurisprudentiae Naturalis*, manuscrito 2-3-138, in Cód. 4668 da Biblioteca Nacional de Lisboa.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

- CUNHA, Paulo Ferreira da, «Mythe et Constitutionnalisme au Portugal (1778-1826). Originalité ou influence française?», Paris, Univ. Paris II, 1992, em publicação na revista *Cultura*, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- , *Raizes da República. Introdução Histórica ao Direito Constitucional*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 78 e segs. e 117 e segs.
- , *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 87-207.
- MALTEZ, José Adelino, in Ruy de Albuquerque/Martim de Albuquerque, com a colaboração de J. Artur A. Duarte Nogueira, José Adelino Maltez, Mário Leite Santos, *História do Direito Português*, vol. II, Lisboa, 1983, policop.
- PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1983.

## ANTÓNIO ROSMINI

(Rovereto, Tirol Austríaco, 1797-Stresa, Itália, 1855)

### *LIBERDADE, FÉ E CARIDADE*

A natureza espiritual de António Rosmini-Serbati (pádre, doutor em teologia, e fundador do Instituto da Caridade e, mais tarde, da Congregação da Providência) não representou um obstáculo à sua actividade política e diplomática como embaixador do Governo piemontês em Roma em 1848. As suas negociações falharam, tendo tido início a guerra com a Áustria, em lugar da projectada confederação italiana sob a regência papal; dois dos seus trabalhos foram incluídos no Índex, e quer ele quer o papa foram exilados. O papa Pio IX ponderava torná-lo cardeal e proibiu todos os ataques contra Rosmini quando este retomou o seu trabalho de caridade em Domodossola, a par de um labor intelectual activo e de um misticismo fervoroso. Contudo, o papa Leão XIII viria a condenar quarenta dos seus postulados em 1888, criando uma nuvem de silêncio que só há pouco começou a ser dissipada...

Rosmini criou a Sociedade dos Amigos (Società degli Amici) a fim de promover a criação de uma enciclopédia católica, com princípios diametralmente opostos aos da enciclopédia iluminista francesa. A sua filosofia tinha como fontes Platão e Santo Agostinho, sem prejuízo de o seu ecletismo ter alcançado uma certa síntese com as perspectivas modernas, particularmente com o pensamento de Immanuel Kant. O seu pensamento filosófico-político (e também jurídico-político) surge-nos em *Filosofia della Politica* (1837), *Progetti di costituzione* (editado em 1952), incluindo *Costituzione secondo la giustizia sociale* (1827), e *Filosofia del Diritto* (1841-1845). De resto, tal pensamento aparecia já no seu manuscrito sobre a propriedade (*Frammento sulla proprietà*, ca. 1825), e particularmente nos três *Frammenti della Filosofia del diritto e della politica* (publicados em 1886-1888). Outras obras suas incluem *Principi della scienza morale* (1831), *Trattato della coscienza morale* (1839) e outros escritos sobre ética inseridos num sistema global.

A filosofia juspolítica ocupa um papel central no pensamento de Rosmini. Para este, a sociedade e a política não são realidades absolutas, antes existem em função da pessoa (concebida como ser responsável pelos seus próprios actos); a sociedade é, pois, uma sociedade de pessoas. A pessoa é a um tempo o valor primordial e a

categoria suprema de toda a sua obra; efectivamente, Rosmini alcança a conexão vital entre direito e moral através de uma referência constante à verdade e à pessoa. A função do direito, visto como uma modalidade de verdade, é prover às necessidades humanas, a começar por essa necessidade essencial que é a segurança individual. Assim, este conceito de pessoa, associado ao direito, rejeita a um tempo o individualismo empírico do Iluminismo, com o seu subsequente utilitarismo, e a dissolução do indivíduo no universalismo idealista como ocorre em Hegel. Consequentemente, a própria teoria da sociedade passa a integrar a teoria da justiça. Tal perspectiva conduz a uma concepção do direito determinada pela justiça; e uma tal concepção da justiça implica, para Rosmini, uma raiz moral.

A preocupação com a restauração das liberdades da Igreja e a crítica ao legado revolucionário do Iluminismo levou-o, no *Frammento sulla proprietà*, a uma concepção estrita dos laços sociais e políticos como relações entre proprietários, encimadas pelo governante, sendo o Estado nada mais que a corporação geral de tais proprietários. A propriedade era a condição para qualquer igualdade possível, e o direito era identificado com a propriedade enquanto direito absoluto e real do indivíduo.

Rosmini veio a rever esta sua posição, todavia, no sentido de propor um contrato social que aliasse a mo-

narquia ao republicanismo, embora sem ilusões no que respeita à sua codificação, excepto a um nível meramente técnico, e sem entusiasmo no que concerne à separação de poderes dentro de um tal esquema. O despotismo é encarado, não como monopólio de algumas formas de governo, mas como o subproduto inevitável de todas aquelas situações em que a decisão de um qualquer soberano não pode ser julgada, mesmo que tal soberano seja «o povo».

A ideia de um tribunal político (ou constitucional) também ocorreu a Rosmini, como forma de moderar a influência dos proprietários sobre o poder legislativo. No campo político, a derradeira síntese passa pela subordinação à justiça, dever comum ao Estado e aos indivíduos.

Rosmini manteve-se um defensor do direito natural, que concebe como a capacidade de «sentir o justo e o injusto referidos à verdade, tal como esta se apresenta»; a verdade referida a diferentes situações ou seres, portanto. Trata-se de um corolário da sua teoria da «forma da verdade» a um nível moral. Então, o direito natural não é convencional, mas antes, como parte da ordem moral, o supremo bastião da dignidade e dos direitos individuais; o mesmo é dizer, o principal vector da justiça. O próprio direito, emergindo do dever moral de respeitar as outras pessoas, é encarado numa perspectiva subjectiva, enquanto capacidade das pessoas para agir

quando protegidas das demais pela lei moral. O direito formal é «uma noção mental utilizada para formular um juízo acerca da moralidade da acção humana, que deve ser por ele guiada». Assim, o direito deriva do dever (o dever juridicamente específico de atribuir o seu a cada um — *suum cuique tribuere*) e não o contrário; todos os direitos subjectivos individuais se inscrevem naquela relação moral, porque ancoram em princípios «utilitários» ou «eudemonológicos». Na cadeia formada pela realidade/verdade/moral/direito subjectivo fundado no direito natural, este último elemento tem de estar em harmonia com a sua base ética.

Se é certo que o Direito e o direito subjectivo têm de ser morais, e adequados à justiça natural, para Rosmini existe uma justiça superior, mais perfeita (*giustizia soprannaturale*), inspirada ou mesmo modelada pela Graça: trata-se da lei de Deus, que o autor identifica com a caridade, um amor espiritual que une o ser humano e o seu Deus. A faceta mística do pensamento de Rosmini nem sempre fica oculta pelo seu eclectismo de racionalista religioso: é muito significativo que tenha escolhido, para iniciar a secção sobre «A essência do direito» na sua *Filosofia do Direito*, esta passagem do *De legibus* de Cícero: «Estas coisas surgem porque somos naturalmente inclinados a amar os nossos semelhantes, e nisto consiste a base do direito.»

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Filosofia della politica* (1839); *Filosofia del Diritto* (1841); *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa e Costituzione secondo la Giustizia Sociale* (1846); *Della Naturale Costituzione della Società Civile* (1887); *Opere*, Ed. E. Castelli, Pádua, 1936; trad. D. Cleary e T. Watson, *Works*, Durham, UK, Rosmini House, 1993-1995.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

ADAM, Michel, «Actualité de Rosmini», *Revue de Philosophie Française*, 2, 1994, pp. 195-202.

BATAGLIA, Felice, «La Filosofia del Diritto in Rosmini», introd. de Giovanni Ambrosetti *Quaderni di Iustitia*, 31, Roma, 1980.

BERGEY, Marie-Caherine, *La Robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini*, Bordéus, Bière, 2000.

COTTA, Sergio, «Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione de Rosmini», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 3, 1990, pp. 392-411.

DARÓS, William R., «Ética y derecho según Rosmini», *Revista Rosminiane di Filosofia e di Cultura*, 86, 1992, pp. 15-26.

FEIBLEMAN, James K., «Ethical Variations on a Theme by Rosmini-Serbatì», *Tulane Studies in Philosophy*, 6, 1957, pp. 53-66.

MATHEU, Vittorio, «Ética e politica in Rosmin: la mediazione del diritto», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 3, 1990, pp. 432-440.

SIACCA, M. F., *Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini*, Florença, Sansoni, 1962.

TRIGEAUD, Jean Marc, «Rosmini: l'Europe et le droit. Sur le dépassement du politique» e «L'unité de l'expérience des valeurs mo-



rales et juridiques d'après la philosophie rosminienne», *Persona ou la Justice au double visage*, Génova, Studio Editoriale de Cultura, 1990.

- , «De la personne a la propriété dans la philosophie juridique et politique d'Antonio Rosmini» e «Activité personnelle, bien juridique et bien esthétique chez Rosmini», *Essais de Philosophie du Droit*, Génova, Studio Editoriale de Cultura, 1977.

## ALEXIS DE TOCQUEVILLE

(Paris, 1805-Cannes, 1859)

### *LIBERDADE OU DEMOCRACIA?*

De linhagem aristocrática (seus pais escaparam à guilhotina no 9 do Thermidor), estuda Direito (forma-se em Paris em 1825) e inicia a sua carreira como juiz-auditor em Versalhes, em 1827. Sentia porém o apelo da investigação e da acção política. Começaria pela primeira.

Com o seu amigo Gustave Beaumont convence o Governo a conceder-lhe uma licença para, a expensas próprias, estudarem o sistema prisional americano, de que se dizia maravilhas. Na verdade, Tocqueville queria ver a democracia em acção, e isso estava então a acontecer na América. Por temperamento, era aristocrata, mas sentia-se racionalmente atraído para a democracia, e queria resolver esse seu dilema.

Por todo o lado se lhe abrem as portas no Novo Mundo, nessa estada que dura quase um ano, entre 1831 e 1832. Regressa com notas abundantes para os dois volumes do seu *Da Democracia na América* (1835), uma obra que em muitos passos supera o seu modelo, Mon-

tesquieu. Quanto ao sistema prisional, Tocqueville concluiu que, ao contrário do que se pensava na Europa, boa parte dos resultados dos americanos se deveria ao uso... do chicote. No ano seguinte à sua vinda da América, apresenta, com o seu companheiro de viagem, o relatório *Du Système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*.

Tocqueville pede a demissão de juiz e passa a advogar, passando também, fulgurantemente, pela política, primeiro com um desaire eleitoral, mas chegando mais tarde a deputado (1839). E, dez anos volvidos, acabará por ser ministro dos Negócios Estrangeiros, embora por escassos cinco meses. A política desilude-o. Retira-se em 1851 para estudar a Revolução Francesa, de onde tudo afinal derivava. Publica *O Antigo Regime e a Revolução*, obra que desfaz os lugares-comuns sobre o tema, em 1856. Doente crónico, morre precocemente.

Mais que político activo, é um intelectual de fina sensibilidade e visão larga. E conseguiu o reconhecimento dos seus pares e das instituições de alta cultura relativamente cedo: foi membro da Academia das Ciências Morais e Políticas um ano antes de conseguir a cadeira de deputado, e foi eleito para a Académie Française sete anos antes de sobraçar a pasta de ministro.

Tocqueville dissecou os prós e os contras da democracia americana. Não lhe escapa o racismo, ou a tirania da maioria, nem o governo do dinheiro, ou o desprezo pela

filosofia. Prevê a partilha do mundo entre os EUA e a Rússia. Considera, enfim, que só a veneração pelo Direito e uma sólida moral alicerçavam a democracia americana. Detecta na Revolução Francesa uma revolução religiosa, alimentada pelos filósofos, assim como a insuspeitada continuação natural de um trabalho intelectual e administrativo de há muito em execução, e que seduzira todas as classes, inclusive as mais privilegiadas, que chegaram mesmo a excitar os ânimos dos desprotegidos.

Tocqueville alude a matérias políticas na maioria dos seus escritos. As suas considerações sobre o poder da maioria e a lei injusta têm particular importância. Não deixou de se preocupar com a escravatura e a questão colonial.

Mas importa sobretudo vê-lo como fino sociólogo, e no nosso caso realmente cientista e filósofo político, que soube conciliar a intuição com um aturado estudo «no terreno», juntando factos e explicações (e intuições). Apesar de durante muito tempo silenciado no continente europeu, é autor obrigatório nas universidades inglesas e americanas, tendo já há alguns anos despertado entre nós o interesse pela sua obra.

Como observou o sociólogo Robert Nisbet, o que realmente distingue *A Democracia na América* de outros livros do século XIX sobre a democracia é surpreender-lhe o elemento trágico. A sua prosa *limpida e triste* (como afirma, n' *As Etapas do Pensamento Sociológico*,

p. 25, o agudo Aron, amenizando um juízo apenas melancólico em Sainte Beuve) cativa pelo tom clássico de um profetismo resignado.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Du Système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France* (1833 — com Gustave Beaumont); *De la Démocratie en Amérique* (1840); *L'Ancien régime et la révolution* (1856).

### **Edições correntes/recomendadas:**

TOCQUEVILLE, Alexis de, *Correspondance et œuvres posthumes*, Paris, Michel Lévy, 1866.

—, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 2 vols.

—, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ed. de J. P. Mayer, Paris, Gallimard, 1967.

—, «Mémoire sur le paupérisme», *Bulletin des sciences économiques et sociales*, ano 1911, Paris, Imprimerie Nationale, 1915.

—, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, vv. vols.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

AA. VV., *L'Actualité de Tocqueville*, Actas do Colóquio de Saint-Lô, Setembro de 1990, *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Universidade de Caen, 1991.

BRUNIUS, Teddy, *Alexis de Tocqueville: the Sociological Aesthethician*, Upsala, 1960.

- CUNHA, Paulo Ferreira da, «Alexis de Tocqueville», in *Sociedade e Direito*, Porto, Rés, s. d., pp. 145 e segs.
- JARDIN, André, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, Paris, Hachette, 1984.
- LAMBERTI, Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- MANENT, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982.
- MAYER, J.-P., *Alexis de Tocqueville*, trad. de Joseph Sorin, 3.<sup>a</sup> ed., Paris, Gallimard, 1948.

## JOHN STUART MILL

(Londres, 1806-Aix-en-Provence, 1873)

### PROPRIEDADE, CONDIÇÃO DA LIBERDADE

John Stuart Mill é um pensador-chave no pensamento liberal anglo-saxónico. Filho de James Mill, pensador utilitarista que o educou severa e minuciosamente (aprendendo Grego aos três anos e completando a sua formação económica aos dezasseis), para mais sob o conselho do mestre utilitarista Jeremy Bentham, John Stuart Mill sofreria uma profunda crise pelos seus vinte anos. A tal colapso se seguiria um maior afastamento das teorias paternas, em geral numa perspectiva mais moderada e idealista, e também mais original. Vogou mais pela sensibilidade e pela estética, frequentou Coleridge, Wordsworth e os românticos-clássicos alemães. Assim, aos vinte e quatro anos, fundou a revista radical *London and Westminster Review* e na legislatura de 1865 fez-se eleger deputado pelos liberais.

Profissionalmente, Mill foi alto funcionário da Companhia das Índias Orientais, de que só se reformaria em 1857, no seguimento de alterações na estrutura dos negó-

cios britânicos na Índia. No próprio ano da sua morte, deu à estampa uma impressionante autobiografia.

O seu trabalho mais clássico é *On Liberty*, de 1859, em que avança a teoria, que viria a ter uma interessante posteridade, segundo a qual as restrições à liberdade individual só se podem justificar quando tal liberdade prejudique os demais (a «harm theory»). Já o seu *Utilitarianism*, de 1861, foi normalmente incompreendido. Insiste na busca da felicidade pelos homens, mas não deixa de dividir entre prazeres altos e prazeres baixos — o que faz muita diferença. Inspirado e apoiado pela confiante literária que haveria de tornar-se sua mulher, Harriett Taylor, Mill publica em 1869 *The Subjection of Woman*, em que proclama a igualdade de direitos.

Outras obras dignas de nota são ainda *System of Logic*, 1842, *Principles of Political Economy*, 1848, *Considerations on Representative Government*, 1861, e os póstumos *Three Essays on Religion*, 1874.

Na boa coerência liberal, John Stuart Mill considera a propriedade uma condição da liberdade. Mas não é um fanático da propriedade pela propriedade. Porque precisamente se trata de dar liberdade a todos, e não apenas a um grupo restrito que acumule toda a propriedade. Como afirma C. B. Macpherson (*The Life and Times of Liberal Democracy*, p. 9) aludindo a um dos grandes dois sentidos da expressão «democracia liberal»: «democracia liberal significa, como interpretavam John Stuart Mill



e os democratas liberais éticos seus seguidores dos finais do século XIX e princípios do século XX, uma sociedade na qual todos os seus membros tenham igual liberdade para realizar as suas capacidades».

Nesse sentido, Mill é um reformador social. Embora não tenha sido encarado como tal. O seu amigo A. Bain conta que Stuart Mill esperava um clamor enorme como reacção às suas perspectivas — publicadas nos seus *Principles* — sobre mudanças nas leis de propriedade, e especificamente sobre heranças. Tais ideias, na sua opinião, «derrubariam todas as grandes fortunas em duas gerações» (afirma Bain, *apud* Giannetti, *Mercado das Crenças*, p. 216). Como sabemos, também Mill foi afectado pelos *clichés* futuros de identificação do liberalismo com o simples *laissez faire*, e mesmo no seu tempo acabou vítima da filtragem da transmissão de ideias — que por vezes se esquece de tudo o que não seja o normal, o esperável...

Esta passagem parece resumir o seu programa, que continua actual: «Creio que o principal fim do melhoramento social deva ser preparado através da educação para uma situação da sociedade que combine a maior liberdade pessoal com a justa distribuição dos frutos do trabalho, situação que as vigentes leis sobre a propriedade não permitem atingir» (*Collected Works*, XIV, p. 87).

As preocupações sociais crescentes que vai experimentando fazem alguns considerá-lo, na sua última fase,

mais como adepto de ideias socialistas moderadas que propriamente como liberal. Terá sido uma evolução natural.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Autobiography: the History of my Life and Thoughts* (1873);  
*System of Logic* (1842); *Principles of Political Economy*  
(1848); *Considerations on Representative Government* (1861);  
*Three Essays on Religion* (1874); *Utilitarianism* (1863).

### **Edições correntes/recomendadas:**

MILL, John Stuart, *Collected Works of...*, Toronto, University of Toronto Press, 1972, vv. vols.

—, *Considerations on Representative Government*; trad. port.,  
*Considerações sobre o Governo Representativo*, Brasília, Univ.  
de Brasília, 1981.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

GIANNETTI, Eduardo, *Beliefs in Action — Economic Philosophy and Social Change*, Cambridge University Press, 1991; trad. bras. de Laura Teixeira Motta, *Mercado das Crenças. Filosofia Económica e Mudança Social*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

HIMMELFARB, Gertrude, *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1974.

MCCLOSKEY, H. J., «Mill's Liberalism», *Philosophical Quarterly*, 13 (51), pp. 143 e segs.

MACPHERSON, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1977; trad. castelhana de Fernando

Santos Fontenla, *La democracia liberal y su época*, 6.<sup>a</sup> ed., Madrid, Alianza Editorial, 2003.

MCPIERSON, Michael S., «Mill's Moral Theory and the Problem of Preference Change», *Ethics*, 92 (2), Janeiro, pp. 252 e segs.

NEGRO, Dalmacio, *Liberalismo y socialismo en la Encrucijada intelectual de Stuart Mill*, 1975.

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU

(Genebra, 1712-Ermenonville, 1778)

### *PROPRIEDADE E (DES)IGUALDADE*

Órfão de mãe e abandonado por um pai em fuga (esse pai relojoeiro que lhe contava histórias para adormecer), Jean-Jacques Rousseau teve uma vida atribulada de autodidacta. Sensível, eloquente, sonhador e talentoso, cativou muitos em vida e depois dela, embora se sentisse perseguido e mal-amado. Autor de um novo sistema de notação musical e compositor de uma ópera, premiado no concurso da Academia de Dijon com o seu *Discurso* sobre as ciências e as artes, escreveu muito, desde romances filosóficos a inúmeras cartas, obras políticas e pedagógicas... Protegido dos grandes, morreu pobre.

Crendo na bondade natural do Homem, só corrompida pela sociedade, autor do mito do bom selvagem, foi um dos cabouqueiros da Revolução Francesa. Desejou que o seu *Contrato Social* fosse uma refutação do *Espirito das Leis* de Montesquieu. Na verdade, os dois autores encabeçariam miticamente, para muitos, duas famílias políticas futuras: a liberal e a totalitária. Parece

patente que o bom Jean-Jacques não teria minimamente previsto os desmandos que depois se vieram a cometer com base na sua teoria, ou a pretexto de alguns dos seus pontos.

Mas as influências são ambivalentes. Vejam-se desde logo dois admiradores seus. Karl Marx não só foi leitor atento de Jean-Jacques, como copiou minuciosamente, na sua letra pequenina, páginas e páginas das obras deste, que tencionava usar depois nos seus trabalhos, e Fidel Castro afirmou que combatera Baptista com o *Contrato Social* no bolso.

Uma sociedade fundada por um contrato entre os homens, uma soberania popular una e indivisível, um Estado sem poderes separados, tudo isso justificou, em França, o Terror, e mais terrores pelo mundo fora. Ironias do destino, para quem acreditava na bondade humana... Mas em momentos de crise da democracia triunfante e representativa, a leitura de Rousseau revela-se em alguns pontos esclarecedora e até profética. Pelo menos, é profundamente desmistificadora, fazendo-nos meditar nos calcanhares de Aquiles da doutrina que derrotou a sua. Os perdedores são sempre, nestas coisas, muito lúcidos.

Rousseau é autor de um estudo específico sobre as origens da desigualdade entre os Homens. Na base da sua teoria está a oposição a que a propriedade seja motivo de servidão para alguém, ou seja, adverso quer à

opulência, quer à privação: «à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et, quant à la richesse, que nul Citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre» (*Du Contrat social*, II, 11).

Ao colocar-se a tônica na compra e venda do que, por altíssimo e valioso — a dignidade da própria pessoa (não falamos, evidentemente, da força de trabalho) —, não pode ter preço, muda-se o centro da questão da pura e simples titularidade de bens, para a capacidade efectiva de, através deles, exercer poder, e até poder excessivo, injusto, inumano.

Rousseau (tal como, aliás, a experiência da propriedade soviética) recorda-nos, assim, e faz corrigir a nossa mira: o problema não é ser-se muito possidente, em termos sociais. Pode-se nada possuir no rigor dos títulos jurídicos e todavia ter-se muito poder... Tanto poder que podemos até comprar os demais. E esse é que é o grande problema!

O autor do *Contrato Social* considera que a propriedade é afinal uma invenção artificial, da qual se passa do estado de natureza, que na sua filosofia é essencialmente bom (ao contrário de um Hobbes ou de um Lo-

cke), para a sociedade política ou estado civil. Por isso, e tal como veremos em Marx, este salto é pintado com cores de terrível violência, e de alienação mitificadora: «Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain. Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature.» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*)

O direito do primeiro ocupante e o direito do mais forte conflitaram até ao assassinato. Os ricos usurparam, os pobres tornaram-se brigões, as paixões desencadearam-se sem freio, a doçura natural tornou-se dureza e a justiça exilou-se, tornando-se assim os homens «avaros,

ambiciosos e maus» — tal é o diagnóstico dos males provocados pela propriedade privada.

Algumas ideias de Rousseau foram recebidas, sem poderem triunfar, obviamente, nos nossos tempos de geral democracia liberal: tal é o caso da, aliás saborosa, crítica da separação dos poderes. Outras, porém, permanecem obscuras para o comum dos leitores, como é o caso dessa misteriosa *volonté générale*, que transcende a vontade de todos, e muito mais ainda a das maiorias... E que contudo corresponde a uma intuição feliz e útil — como vimos já antevista por Espinosa.

Uma das grandes armadilhas de Rousseau é a sua prosa tão cativante, e mais cativante ainda se lida no original. E a sua capacidade persuasiva. É um poeta a escrever política. Mas alguém disse que os poetas são os legisladores ocultos da História. Por outro lado, o sintetismo do seu *Contrato Social* deu-lhe legibilidade, coisa de que se não pode gabar Montesquieu e *O Espírito das Leis*.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Discours sur les Sciences et les Arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753);



*Discours sur l'économie politique* (1755); *Le Contrat social, ou principes de droit politique* (1762); *Lettres écrites de la montagne* (1763); *Project de Constitution pour la Corse* (1765); *Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réformation projectée* (1771); *Les Confessions* (1781-1782).

#### **Edições correntes/recomendadas:**

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1971, 3 vols.

—, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. e pref. de José Pecegueiro, Porto, Athena, 1964.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

ARDREY, Robert, «A nova biologia e as utopias de Rousseau», *Futuro Presente*, Lisboa, n.º 13 (2.ª série), 1983, pp. 22 e segs.

BABEL, H., *Jean-Jacques Rousseau et notre temps*, Genebra, Kündig, 1978.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de, *Platão, Rousseau e o Estado Total*, São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1995.

BENICHOU, P., et al., *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984.

BESSE, Guy, *Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, Paris, Éditions Sociales, 1988.

BONACHELA, Manuel, «Comentarios sobre el principio de separación de poderes en J. J. Rousseau», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, n.º 28, 1982, pp. 75 e segs.

BRUNEL, Pierre, *L'État et le souverain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

BRUNELLO, Bruno, «Idee sociali ed economiche nel Rousseau», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma, ano xv, 1935, pp. 649 e segs.

CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, pref. de Jean Starobinski, Paris, Hachette, 1987.

- COBBAN, A., *Rousseau and the Modern State*, Londres, 1934.
- DAGUERRESSAR, P., *Morale et politique. Jean-Jacques Rousseau ou la fonction du refus*, Paris, Lettres Modernes, 1977.
- DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.
- DURKHEIM, Emile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la Sociologie*, nota introd. de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1966.
- FAY, B., *Jean-Jacques Rousseau ou le Rêve de la Vie*, Paris, Perrin, 1974.
- García Huidobro, Joaquín, «Naturaleza y Política: El discurso sobre la desigualdad de J. J. Rousseau», *Persona y Derecho*, vol. 27, 1992, pp. 201 e segs.
- GOLDSMITH, Victor, *Anthropologie et politique. Les Principes du système Rousseau*, Paris, Librairie Vrin, 1974.
- KRAFFT, Olivier, *La politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, Paris, LGDJ, 1989.
- LEDUC-FAYETTE, Denise, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.
- MANFRED, Albert, *Rousseau, Mirabeau, Robespierre. Três Figuras da Revolução Francesa*, Lisboa, Avante!, 1990.
- MAREJKO, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1984.
- MAY, Georges, *Rousseau*, Paris, Seuil, 1961.
- MELY, Benoît, *Jean-Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985.
- MÓNICA, Maria Filomena, *Os Filhos de Rousseau. Ensaio sobre os Exames*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.
- MOREAU, Joseph, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1983.
- NEMER, G., *Le Système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique*, Paris, Éditions Anthropos, 1979.
- PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. L'espoir et l'existence*, Paris, Vrin, 1984.

- PINA, Ana Maria Ferreira, *De Rousseau ao Imaginário da Revolução de 1820*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau*. Paris, Gallimard, 1971.
- TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau, I. La marche à la gloire*. Paris, Tallandier, 1988.

## PROUDHON

(Besançon, 1809-Paris, 1865)

### *LIBERDADE SEM PROPRIEDADE*

Este algo esquecido filósofo francês poderia ter tido fama pelos seus paradoxos. E parece que a que ainda conserva lhe advém de um único dito, desses que injustamente definem o seu autor, as mais das vezes, porém, esquecido. Eis a frase, simplesmente, na sua provocação: «A propriedade é um roubo.» Vejamos de mais perto. Proudhon considera que, do mesmo modo que a escravatura é assassinio (historicamente, a escravatura é a substituição da morte do derrotado em combate pela servidão total, perpétua e hereditária), a propriedade é roubo. Como é óbvio, o autor tem, contudo, plena noção do «escândalo» da proposição.

Friedrich Engels, companheiro e mecenas de Karl Marx, haveria de procurar nos estudos histórico-antropológicos de Morgan as bases do seu *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884), o arsenal teórico-factual para pretensamente derrotar a

ideologia burguesa a este propósito, para mais dotada desse ardiloso «naturalismo» denunciado mais tarde por Roland Barthes nas suas *Mitologies*. Se a burguesia às suas ideias e aos seus preconceitos faz passar pelo normal e natural, no limite, pelo correcto, Engels no nosso passado iria descobrir raízes que o contrariariam totalmente.

Proudhon segue uma outra via. Aposta, por seu turno, no jogo de palavras e de ideias, como que apelando para as estruturas antropológicas do imaginário colectivo (o que nos remeteria para Gilbert Durant e o seu *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*) — ou até antropológicas e até etológicas *tout court*. Com efeito, a cremos nos etologistas, os principais instintos como que «culturais» do animal-homem (esse que na perspectiva estrutural-antropologista de um Baptista Machado de *Antropologia, Existencialismo e Direito* seria um «quase aborto» com inespecífica determinação instintiva), compreenderiam alguns sinais muito claros de «proprieta- rismo» (*hoc sensu*). Assim, teríamos, tal como outros primatas (e não só) instintos de hierarquia social, de territorialidade, de agressividade moderada com solidariedade de grupo, etc. A ideia de propriedade já de alguma maneira se pode encontrar na de territorialidade e na de hierarquia, as quais, por si só, podem gerar, e efectivamente propiciam, muita conflitualidade, dando lugar à

manifestação actual da agressividade. Mas essa já será mais da especialidade de um Freud...

A propriedade é, para Proudhon, o próprio princípio do governo, e das instituições em geral. Ao contrário de outros autores, nomeadamente os que fundam a propriedade na ocupação, ou a consideram um direito natural, designadamente fundado no trabalho (como Locke), o revolucionário francês considera a propriedade um efeito sem causa — nenhum dos pretensos fundamentos da propriedade estaria apto a desempenhar o papel legitimador que se lhes atribui.

A ocupação, seguida de posse continuada, sem dúvida funda a posse, e o autor considera que deve ser protegida: mas enquanto simples posse, não como propriedade, que é princípio do privilégio. Do decurso do tempo (por usucapião) não se pode extrair a mutação de qualidade da posse em propriedade.

Do mesmo modo, cada trabalhador, concorrendo com os outros trabalhadores, para um sistema único de bens, encontrando-se dependente dos demais, e tendo com eles direito sobre tudo o que se produz, não possuiria, pelo seu trabalho, propriedade sobre o produto deste. Há no trabalho em geral uma espécie de reciprocidade de hipotecas entre todos quantos trabalham. Nem mesmo do preço do seu salário é o trabalhador proprietário: tal é um adiantamento sobre o trabalho futuro. E o trabalhador morrerá sem ter pago a sua dívida à sociedade.

O problema da propriedade é, para Proudhon, de uma importância filosófica transcendente, porque acabaria por redundar noutra forma de pôr a questão da certeza: a propriedade seria *o homem, Deus, tudo!*...

Ao contrário do que pensa Aristóteles para a agricultura, a propriedade seria contrária à natureza. Diferentemente de Locke e de muitos liberais, que precisam dela para solidificarem a liberdade e fundarem o contrato social, a propriedade, para Proudhon, seria também contrária à sociedade.

Contrária à natureza, a propriedade é antinatural porque o homem não pode realmente ter domínio absoluto de nada, nem sequer do seu próprio corpo, que adoece e morre. Só por metáfora existe propriedade. O respeito pelas coisas que usa impõe-se. Será, quanto muito, usufruário...

Contrária à sociedade, a propriedade privada naturalmente individualiza, egotiza, e não socializa. Se fosse direito natural, que não é, seria direito anti-social e não social. Proudhon é mais radical ainda: «Il faut que la société périsse, ou qu'elle tue la propriété.» («Propriété», p. 165, *in ex* Proudhon, *Justice et Liberté*, p. 23.)

A terra, o trabalho e o capital dependem uns dos outros reciprocamente para produzirem. Apenas a propriedade é estéril.

Proudhon, que critica a propriedade, acaba por negá-la, proclamando o reino da circulação. Realeza, pro-

priedade e numerário seriam a trindade a abater pela revolução.

O pensamento do filósofo não é, porém, susceptível de se resumir em fórmulas simples. Apesar de muito sugestivo e estilisticamente muito acima dos normais revolucionários e teóricos da economia, Proudhon é meandroso, subtil e inspirador. E muito menos utópico do que muitos procuraram fazer-nos crer.



## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846); *La Justice dans la révolution et dans l'Église* (1858); *Lettre à M. Blanqui sur la propriété* (1841); *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840).

### **Edições correntes/recomendadas:**

PROUDHON, P.-J., *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, nova ed., Paris, 1924.

—, *Justice et Liberté. Textes Choisis*, sel. de Jacques Muglioni, Paris, PUF, 1962.

—, *A Propriedade É um Roubo e Outros Escritos Anarquistas*, sel. e notas de Daniel Guérin, trad. de Suely Bastos, Porto Alegre, L&PM, 1998.

—, *Sistema das Contradições Económicas ou Filosofia da Miséria*, trad. de J. C. Morel, São Paulo, Ícone, 2003.



**Bibliografia passiva selectiva:**

- PETRUS, *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, Portugal, Editorial Cultura, s. d.
- VIANA, Pedro de Amorim, *Escritos Filosóficos*, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, pp. 11-79 (*Análise das Contradições Económicas de Proudhon*, orig. de 1852).
- VOYENNE, Bernard, *Le Fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Nice, Presses d'Europe, 1973.

## KARL MARX

(Treves, 1818-Londres, 1883)

### *ABOLIÇÃO DA PROPRIEDADE BURGUESA*

Marx é hoje um autor menos na moda (embora detenha um significativo nicho do mercado das ideias entre alguma intelectualidade) — ao contrário do que já sucedeu, designadamente numa faixa cronológica central do século xx. Resiste, todavia, como uma referência insofismável do movimento e da reflexão revolucionária, tendo o seu pensamento (na verdade, uma certa versão dele) sido elevado a uma espécie de religião, com as suas diversas heresias.

O próprio Marx, que nos escritos de juventude — mais tarde recuperados, mas ainda sem grande impacto político concreto (textos normalmente conhecidos como *Manuscritos Económicos e Filosóficos*, 1844) — se inclinava para posições mais humanistas, acabou por desautorizar os seus pretensos seguidores declarando-se «não marxista». E tal ocorreu perto do fim da sua vida, o que quase lhe dá o cunho de um «testamento» político. Hoje é comum, nos círculos respectivos mais profundos,

sobretudo intelectuais, fazer-se a distinção entre o fenómeno ideológico e partidário (marxista, e logo marxista-leninista...) e o pensamento autónomo, a dimensão propriamente filosófica (marxiano). Assim, Marx seria necessariamente, por definição, *marxiano* mas não *marxista*.

Precisamente por não estar na moda, e por ter sido alvo de muitos leres e tresleres, é que importa voltar às fontes, ler o próprio Marx (mesmo quando a sua interpretação é bastante árdua). As vulgatas de muitas capelinhas não substituem esse esforço hercúleo, sobretudo na leitura do *Capital* (3 vols.: 1867, 1885, 1894) obra da qual, segundo a lenda, um primeiro-ministro socialista teria confessado só haver conseguido ler as primeiras meia dúzia de páginas.

Vale a pena ler e meditar criticamente este autor. Mas para entender os seus escritos, temos de os inserir nos vários «géneros literários» respectivos, e não tomar um trecho de ocasião por uma acabada teoria, e muito menos por um versículo profético. Por outro lado, o Marx repentista não é o Marx trabalhador infatigável, nem o Marx que fala de coisas abstractas é o mesmo que fala sobre interlocutores que, em muitos casos, pretende refutar ou abater. Muito argutamente viu este problema, que tem iniludíveis componentes psicológica e estilística, o politólogo trabalhista Bernard Crick (*Socialismo*, pp. 86-87): «Cada vez mais os eruditos concordam que, se bem que Marx fosse o maior e o mais inteligente dos

pensadores socialistas, o mais original e o mais sugestivo, era bastante menos sistemático e consistente do que se supunha. [...] Marx precisa de ser liberto dos marxistas, cujo erro não é não o entenderem mas sim suporem que existe um sistema de teorias completamente fechado, coerente e de grande alcance, do qual se podem extrair ilações inevitáveis para a política e para a acção. Na sua melhor fase, ele próprio não fez tais afirmações; na pior fê-las; e a confusão aumenta por causa de um factor biográfico ou psicológico: ele era vaidoso e intelectualmente intolerante, acusava as pessoas de abandonarem o socialismo se elas de algum modo o criticavam, não seguiam os seus conselhos ou não lhe emprestavam dinheiro. [...] Deixou aos socialistas um legado terrível de polémicas melodramáticas em vez de uma argumentação comedida.»

Mas a psicologia dos grandes homens pouco importa para o valor intrínseco da sua obra ou da sua acção. Ortega viu-o magnificamente para o atribulado Mirabeau, em *Mirabeau ou o Político*. E é insofismável que Marx legou também uma teoria do capitalismo muito vasta. Mais até que uma visão do socialismo. E isso nem sempre se adverte... A sua recusa do que considerava utópico liga-se ao facto de ser mais um analista e um crítico e um homem de acção crítica do presente, do que um teórico do futuro, designadamente do socialismo, como veremos.

Marx era filho de um advogado judeu (as origens paternas mais longínquas recuam a gerações de rabinos) convertido, ao que parece, por motivos de ascensão social na sociedade alemã e de uma senhora de origem húngara que parece jamais se ter integrado na sociedade germânica, pois não saberia sequer suficiente alemão.

Estudou Direito, mas doutorar-se-ia em Filosofia, tendo sentido a vocação da docência universitária, que por razões políticas se veria obrigado a trocar por um atribulado jornalismo, o qual o levaria sucessivamente à França e à Bélgica — onde, de resto, não seria muito bem recebido. Lenine, no seu opúsculo *Karl Marx: Biografia Breve seguida de uma Exposição do Marxismo*, p. 7, não deixa de sublinhar esta vocação universitária do grande teórico. Aliás, no marxismo, mesmo no mais dogmático, há um respeito pelo estudo («estudar, estudar muito, estudar sempre» — é lema do próprio Lenine) e pelas instituições do saber, bem como pela leitura, o livro e os vários símbolos do conhecimento, que de forma alguma estão presentes nas teorias e práticas de contestatários «pós-modernos» do *politicamente correcto*. Num certo sentido, poderiam alguns alvitrar que Marx é reconfortantemente burguês... Mas, na verdade, o que ele é, é clássico. Não esqueçamos a sua tese helenista, sobre Epicuro.

Casou com uma aristocrata, sua amiga de infância, Jenny von Westphalen, mas, sem meios de custear a sua

vida de investigação, haveria de ser financiando pelo seu amigo Engels, num exílio definitivo em Londres (após várias expulsões e dois julgamentos políticos na Alemanha, em que contudo seria absolvido pelo júri). A verde biblioteca do Museu Britânico guarda ainda a recordação das longas horas de estudo e redacção das suas obras, e o cemitério londrino de Highgate, em que está sepultado, é lugar de peregrinação dos marxistas de todo o mundo e de todas as «denominações».

No plano prático, além do jornalismo interventivo, conta-se um decisivo contributo para a formação da I Internacional, em que defrontou e venceu os anarquistas.

A obra de Marx é vasta. Mesmo padecendo de inúmeras doenças e distraído por sucessivos empreendimentos revolucionários, Marx era um leitor voraz e uma prolífica máquina de trabalho intelectual. Desde a epítome escrita em estilo panfletário em colaboração com o seu amigo e mecenas (na verdade, reescrita por cima do original de Engels), o célebre *Manifesto do Partido Comunista* (1848), aos mais filosóficos *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *A Ideologia Alemã* (1846), ou até *A Miséria da Filosofia* — cujo título é já um trocadilho contra Proudhon (1847), ou à intervenção mais directa como *A Sagrada Família*, crítica a Bruno Bauer e seus prosélitos (1845), os panfletos contra Lord Palmeston (1853-1854), ou a *Crítica do Programa Social-Democrata de Gotha* (1875), etc. *A Contribuição à Crítica da Econo-*

*mia Política* (1859) é uma síntese importante do seu pensamento, num tempo em que a identificação entre economia política e capitalismo era ainda evidente. Um sempre interessante estudo, inclusive com agudas reflexões sobre filosofia da História, é *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852).

A consideração das três fontes do marxismo como a filosofia hegeliana (invertida — posta «de cabeça no chão»), a economia política inglesa (com uma ruptura até epistémica: passando a poder conceber-se uma economia não capitalista), e a política socialista francesa (a que pretensamente teria depurado de «utopia» e cientificado) não é despicienda. Marx é, efectivamente tudo isso, junto talvez com um incontido e decerto inconsciente messianismo, que pode ter vindo da sua origem cultural hebraica.

Não será assim por acaso que, para Karl Marx, propriedade privada, tal como a conhecemos hoje, se funda num mito, do mesmo modo que a teologia cristã se alicerça no mito do pecado original (*Das Kapital*, vol. 1, VIII, 26).

O mito da propriedade privada conta às crianças e ao povo (na verdade ao povo infantilizado) que no princípio havia gente diligente, laboriosa, frugal, económica, que muito trabalhou e poupou — e assim acumulou riqueza e se fez abastada, e outra gente despreocupada, preguiçosa, dissipadora, perdulária, que por isso não conseguiu obter ou conservar bens suficientes, nem para

si nem para a sua descendência. Fábula da Cigarra e da Formiga, antes das suas versões actualizadas e desconstrutoras...

Como um pecado original, a riqueza e a pobreza se transmitiram ao género humano.

Contra esta fábula fundadora, realmente um mito, Marx considera a acumulação primitiva do capital um «facto notório de conquista, redução à escravatura, roubo, assassínio, numa palavra, a força como tendo (nessa acumulação) tido o principal papel» (*Das Kapital*, vol. 1, VIII, 26).

Crítico da propriedade privada, adepto de uma filosofia historicista, Marx anuncia como que profeticamente o advento de novas épocas históricas, que se determinariam em última instância pelas infra-estruturas económicas, determinadoras de diferentes modos de produção: assim, após o modo de produção da Antiguidade, basicamente escravagista, e do modo de produção feudal, sucedera o modo de produção capitalista. Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, entoam loas à capacidade revolucionária do agente histórico dessa mudança, a burguesia. Mas os moinhos da História deveriam vir a triturar essa mesma classe com o advento da nova vanguarda, o proletariado, anunciador da nova fase, o socialismo, que deveria levar ao comunismo — onde triunfaria, num verdadeiro «fim da História», a abolição das classes, da propriedade e do Estado.



O balanço que se faz do marxismo e da sua posteridade é, naturalmente, muito diverso, consoante a ideologia ou o quadrante político do observador.

Para uns, pouco marxianos se revelariam os socialismos de Estado (sinónimos aliás de capitalismo de Estado) quanto a esse fim. Melhores alunos se revelariam os considerados «revisionistas» e «renegados», que sem sonharem utópica e totalitariamente com «amanhãs que cantam», procuraram aplicar o que o marxismo tem de crítica e de método analítico ao capitalismo, para procurarem, sem dogmas, caminhos de socialismo em liberdade.

Outros, porém, pensam que as sementes dos *goulags* soviéticos se encontram já na pena do filósofo, e que é no próprio marxismo, e não no leninismo ou no estalinismo, que se deve procurar a causa dos males dos «socialismos reais».

Outros ainda celebram em uníssono Marx, Engels, Lenine, Estaline e Mao-Tse-Tung. Havendo também quem pare em Lenine e acrescente Trotsky.

De todos, porém, o mais profundo pensador é sem dúvida Karl Marx. Os demais filosofaram lateralmente à sua acção, e certamente pelo bom hábito marxista de os líderes serem considerados, muitas vezes, também intelectuais, e até artistas.

Evidentemente que outras estirpes do marxismo, não leninistas, como as que levam a Kautsky, ou a Bernstein,

ou a Rosa Luxemburgo, para não falar de herdeiros mais recentes, comedidamente não posam para a História de forma hagiográfica, num friso de vultos a venerar. Também parece haver marxistas marxianos e ainda, tal como o próprio Marx, marxianos não marxistas.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Das Kapital* (1867); *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1841-1842); *Die heilige Familie oder Kritik der Kritische Kritik* (1845) — em colab. com Engels; *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (1852); *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859); *Der Buergerkrieg in Frankreich* (1870); *Die deutsche Ideologie* (1845-1846); *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) — em colab. com Engels; *Misère de la Philosophie* (1847).

### **Edições correntes/recomendadas:**

- MARX, Karl, *Obras quase Completas*, trad. por J. Molitor, Paris, Costas, 55 vols., vv. datas até 1939 (esgot.).
- , *On the Jewish Question*, <http://english-www.hss.cmu.edu/marx/1844-jewish.question.txt>.
- , várias obras nas Éditions Sociales, div. datas e trad., desde 1950.
- , *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, trad. port., Lisboa, Vento de Leste, 1975.
- , *Obras Escolhidas*, Lisboa/Moscovo, Edições Avante/Edições Progresso, 1982, 3 vols.

- , obras na Biblioteca da Pléiade, dir. de M. Rubel, Paris, Gallimard, desde 1962, vv. vols.
- , *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, trad. fr. de Jules Molitor, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Paris, Allia, 1999.
- , e ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*, 2 vols., 2.<sup>a</sup> ed. port., Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1975.
- , *Manifesto do Partido Comunista*, ed. port., Porto, H. A. Carneiro/Sementes, 1974.
- , *O Partido de Classe* (antologia), sel., introd. e notas de Roger Danguerville, trad. de Paulo Simões, Porto, Escorpião, 1975.
- , *Manifesto of the Communist Party*, in *The Great Books of the Western World*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 5.<sup>a</sup> reimp., 1994, vol. 50, pp. 420 e segs.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

- ABENSOUR, Miguel, «Marx: quelle critique de l'utopie», *Lignes*, Paris, Hazan, n.º 17, Out. 1992, pp. 43 e segs.
- ALTHUSSER, LOUIS, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- ALVES, João Lopes, *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.
- ARON, Raymond, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002.
- BOBBIO, Norberto, *Né con Marx né contro Marx*, ed. de Carlo Viooli, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- BOTTOMORE, Tom, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- BRUHAT, Jean, *Marx Engels*, Le Club Français du Livre, 1971; trad. port., Lisboa, Seara Nova, 1973.
- CALVEZ, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970.
- , *Socialismes et marxismes, inventaire pour demain*, Paris, Seuil, 1998.
- GEOGHEGAN, Vincent, *Utopianism and Marxism*, London and New York, Methuen, 1987.

- GIROUD, Françoise, *Jenny Marx ou la femme du diable*, Paris, Laffont, 1992; trad. port. de Eduardo Saló, *Jenny, a Mulher de Karl Marx*, Lisboa, Livros do Brasil, 1992.
- INCHAUSTI, Pedro Amado, *Fundamentos del socialismo. Las teorías marxistas y sus rectificaciones novísimas*, Madrid, Aguilar, 1932.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *O Espírito Revolucionário e Marxismo: Utopia e Antiutopia*, trad. port., Brasília, Universidade de Brasília, 1985.
- LEFÉBVRE, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975.
- , *Pour connaître la pensée de Marx*, Paris, Bordas, 1948.
- LENINE, Vladimir I., *Karl Marx: Biografia Breve seguida de uma Exposição do Marxismo*, trad. de Nerina Pires, Lisboa, Dinalivro, 1976.
- NOVE, Alec, *Le Socialisme sans Marx*, Paris, Économica, 1999.
- PACHUKANIS, E. B., *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo*, trad. port., Coimbra, Centelha, 1972.
- REVEL, Jean-François, *Ni Marx ni Jésus — La tentation totalitaire — La Grâce de l'État — Comment les démocraties finissent*, ed. rev. e aumentada, Paris, Robert Laffont, 1986.
- RUBEL, M., *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1957.
- SENA, Jorge de, *Maquiavel, Marx e Outros Escritos*, 2.ª ed., Lisboa, Cotovia, 1991.
- SILVA, Lúcio Craveiro da, «Marxismo, Filosofia da Libertação», in *Ensaios de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994.
- SOREL, Georges, *La décomposition du marxisme*, Paris, Marcel Rivière, 1908.

## SIGMUND FREUD

(Freiberg, hoje na República Checa, 1856-Londres, 1939)

### *PROPRIEDADE E AGRESSÃO NUM «LIBERAL» PÓS-MARXISTA*

Freud descrevia profundamente a honestidade das biografias, embora tenha tido a sina de ter dado ensejo a uma das mais vastas produções biográficas de todos os tempos. Mesmo que não houvesse essa razão de respeito pelo autor, não é este o local para renovar a perpetração do género, mas apenas momento de coligir alguns dados sobretudo atinentes à política na vida e nos escritos do fundador da Psicanálise.

Sigmund Freud nasceu numa família de comerciantes em Freiberg, na Morávia, hoje integrada na República Checa, em 6 de Maio de 1856, primeiro filho da terceira esposa de seu pai, Jacob Freud (1815-1896). Provavelmente ninguém ouviria falar dele se os pais não tivessem decidido mudar-se para o bairro judeu de Leopoldstadt, em Viena, na Áustria, seis anos depois. É nessa Viena, ao mesmo tempo decadente e «decorosa», que Sigmund irá traçar o seu caminho, e, em boa medida, mudar uma página na história do mundo...

As relações de poder — logo, a política — desde cedo impressionaram profundamente o pequeno Sigmund. Uma recordação da infância será particularmente marcante. N' *A Interpretação dos Sonhos*, Freud relata um incidente da juventude do pai, que este lhe narrara, como prova de que os novos tempos seriam, apesar de tudo, bem melhores. Ironia trágica, aliás, pois não faltaria assim tanto para que a barbárie nazi mostrasse o verdadeiro rosto desses novos tempos.

Passeava Jacob Freud em Freiberg quando um provocador de um golpe lhe atirou o gorro de pele para a lama, ordenando-lhe que saísse imediatamente do passeio. O pequeno Sigmund ficaria vexadíssimo quando o pai lhe contou que obedeceu.

Um pormenor nem sempre relatado é o misto de disputa e companheirismo com o primo João, e o facto de os dois terem uma vez maltratado cruelmente uma menina da mesma idade.

Relações familiares, sempre complexas, e determinantes. Por um lado, o pai nem sempre acreditou que Sigmund triunfaria; por outro lado, a sua condição de judeu rodeado de cristãos haveria de lhe cravar o estigma da diferença. Ambos podem ter sido incentivos para que vencesse obstáculos e se afirmasse. Sem dúvida procurou compensação nos estudos, embora não tivesse brilhado imediatamente, e apenas se tivesse notabilizado, nos primeiros tempos, pela sua facilidade para as lín-

guas — o que haveria de ser-lhe muito útil nos intensos contactos internacionais, desde logo epistolares, que haveria de manter durante a sua «cruzada» psiquiátrica.

Quando chegou ao momento das grandes opções vocacionais, ao contrário do que na época (e até muito tarde) sucedia, o Senhor Jacob deu exemplo prático do seu espírito liberal permitindo que fosse mesmo o seu filho a escolher o curso. Concordaria, portanto, com o primeiro impulso de Sigmund, que se inclinava para o Direito, como forma de aceder à carreira política. Ainda n'*A Interpretação dos Sonhos* faz Freud uma associação com as palavras de Napoleão, quando afirma que cada mochila de soldado levava dentro (em potência) o bastão de marechal. Dirá que todo o judeuzinho laborioso levava uma pasta ministerial imaginária na sua sacola escolar...

Apesar de tudo, Freud acabaria por sublimar a política, ultrapassando o poder evidente por um poder maior, mais profundo, o poder sobre o corpo, soberania imperante da medicina, e, mais tarde, o poder quase onnipotente, o que versa sobre a alma, da psiquiatria. Poderes mais fortes, mais reais ainda, se quisermos tudo interpretar nesta perspectiva.

Não cabe relatar os passos da carreira médica e psiquiátrica de Freud, ela também feita com jogos de força e de poder, de sedução, conflito, aliança, traição. O estudo das relações com Jung, por exemplo, revela ao mes-

mo tempo paternalismo e poder... O micropoder que existe sempre, e muito forte, mesmo nas relações aparentemente mais pacíficas e fraternais...

Freud era politicamente um liberal e socialmente um conservador, partilhando em grande medida dos preconceitos do seu tempo e do seu meio. A observação científica e a reflexão livre sobre os seus temas permitiram-lhe obviamente uma perspectiva iconoclasta em matéria sexual, mas não ousou propor qualquer alternativa de conjunto, para a qual não se sentia preparado. Mesmo a sua teoria da agressividade esbarra com o seu profundo amor filial (era realmente o «menino de sua mãe»), e certamente daí decorre a exceção que considera nas relações entre a mãe e o filho de sexo masculino. O seu noivado, de quatro anos, e o seu casamento, convencional e burguês, de que são ecos as cartas a Marta, com quem casaria em 1886, revelam, para alguns, não só um noivo ciumento, como um marido puritano e até pudibundo.

Algumas ideias de Freud sobre a mulher têm importância jurídica e política. Por um lado, comentando John Stuart Mill, que traduziu em 1879, nas horas vagas do serviço militar, opõe-se a que as mulheres entrem na vida laboral activa: «Todas as reformas legislativas e educativas falharão pelo facto de, muito antes da idade em que o homem consegue uma posição social, a Natureza já ter decidido do destino de uma Mulher, dando-lhe a beleza, o encanto e a ternura» (*apud* Jaccard, *Freud*, p. 36).



E em *Novas Conferências sobre Psicanálise*, em 1933, lança um anátema que poria certamente em causa a presença de mulheres nas profissões jurídicas, a começar pela de juiz: «A mulher, é preciso confessá-lo, não possui em alto grau o sentido da justiça, o que deve ter origem na predominância da inveja no seu psiquismo» (apud *ibid.*, p. 65).

As ideias políticas de Freud e dos primeiros psiquiatras são elementares, não muito desenvolvidas. De algum modo, a psiquiatria representa, para esses intelectuais da classe média, um substituto da ideologia, e daí que seja tão interessante estudar as dissensões no seu seio comparativamente com as dos grupos ideologicamente muito motivados, como os pequenos partidos extremistas.

Mas Freud manter-se-á sempre fundamentalmente um liberal, criticando o marxismo como uma nova religião, e no fundo mantendo um profundo cepticismo quanto à própria possibilidade quer de educar os homens, quer de os governar. A propósito de um manifesto que se recusou a assinar, realmente a favor da URSS, embora envolto em fraseologia pacifista, consideraria que as esperanças do género humano haviam sido aniquiladas pelo regime soviético, reafirmando-se um «liberal à moda antiga» (apud *ibid.*, p. 127).

Outro gigante totalitário ameaçaria directamente Freud. Em 1933, Goebbels lança publicamente às chamas os livros do psiquiatra. Este ainda ironizaria, considerando

um progresso civilizacional o não o terem queimado em pessoa. Mas a sombra nazi não mais o deixaria, e teve de exilar-se, em 1938, em Londres. No exílio, seria poupado às maiores atrocidades da guerra, pois morreria em 23 de Setembro de 1939. Quatro irmãos suas pereceriam, em 1943, nos fornos crematórios nazis.

Apesar de haver cada vez mais interpretações políticas inspiradas psicanaliticamente, ou que assim desejam apresentar-se, Freud não nos deixou uma teoria estruturada a este propósito. E seria muito interessante até ver como dialogariam as suas ideias políticas esparsas, mas explícitas, com as consequências políticas implícitas nos seus estudos mais científicos.

Optámos por centrarmo-nos num ponto: a questão da propriedade e do colectivismo, à luz das teorias da agressividade em Freud. Outras leituras sobre outros temas são, obviamente, possíveis.

Uma permanente ameaça paira sobre a sociedade: a da sua desagregação, devida a uma tendência natural dos indivíduos para a hostilidade mútua, que se manifesta em agressividade, latente ou actual.

Para Freud, os instintos sobrepujam a força da razão e dos interesses razoáveis. Pelo que a civilização, a sociedade, o Estado, têm de encontrar formas repressivas ou alienadoras que permitam a convivência não destrutiva. Não é raro que, um dia, os indivíduos caiam em si, vendo como as ilusões e esperanças da sua juventude

ficaram irrefragavelmente estilhaçadas pela dura realidade que ideologicamente lhe foi escondida ou metamorfoseada para mais suave consumo.

E contudo a competição e a oposição sociais são um bem, se não resvalarem para a inimizade e a destruição.

Freud critica assim os comunistas. Desde logo, pela sua antropologia optimista, na linha do «bom selvagem» de Rousseau. A crença na natureza amável do Homem, apenas corrompida pela propriedade, precisamente pela propriedade, é para Freud uma fábula do mesmo tipo da maçã de Adão para Marx.

Abstendo-se de prever os efeitos económicos e sociais da abolição da propriedade privada, numa posição que procura fazer prevalecer apenas as suas competências na área científica que domina, Freud considera, porém, como pura ilusão as bases do sistema de abolição da propriedade, atendo-se a critérios psicológicos.

Porque o conflito, fruto da agressividade, bem como esta, sempre existiu. Mesmo quando, em tempos primitivos, haveria pouca propriedade. Não só ontogeneticamente como filogeneticamente se manifesta a agressividade: pode ver-se na infância, quando ainda não há propriedade, ou dela não há consciência ou efectivo exercício (pois pode havê-la juridicamente).

Freud considera mesmo que a agressividade é a base de qualquer relação de afeição e amor entre pessoas, com excepção eventual da da mãe pelo seu filho do sexo

masculino — não se sabendo contudo (se quisermos aplicar o mesmo esquema radical de análise) até que ponto, com esta exceção, Freud não está também prestando sacrifício a um velho mito... Quando se começa a desmontar o brinquedo... ficam pedaços. Certos autores sugerem que Freud, que foi o filho preferido de sua mãe, desejava apenas preservar um oásis de pureza imaculada nas relações familiares que sem preconceitos desmontou.

A abolição da propriedade transferiria mais fortemente ainda a hostilidade para o campo das relações familiares. Passo seguinte, a total liberdade sexual e a abolição da família, célula-mãe da civilização, desencadearia certamente tão violentas mudanças que Freud não as desenvolveu. Contudo, mesmo nessa situação hipotética — mas hoje não tão longínqua assim, em muitos aspectos — Freud continuou a considerar, coerentemente, que o traço agressivo da natureza humana persistiria, obviamente passando a revestir outros contornos.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### Edições correntes/recomendadas:

FREUD, Sigmund, *Moisés e o Monoteísmo*, trad. de Isabel de Almeida e Sousa, s. l., 1990.

—, *L'Avenir d'une illusion. Malaise dans la civilisation*, trad. fr., Paris, PUF, 1971.

ZWEIG, Stefan, *Stefan Zweig — Briefwechsel mit Sigmund Freud*; trad. de Gisella Hauer e Didier Plassard, *Correspondance*, pref. de Roland Jacquard, Paris, Rivages, 1991.

**Bibliografia passiva selectiva:**

JACCARD, Roland, *Freud*, Paris, PUF, 1983; trad. port. de Vítor Ribeiro Ferreira, *Freud*, Lisboa, Dom Quixote, 1987.

PESCH, Edgar, *Pour connaître Freud*, Paris, Bordas, 1985; trad. port., *Para Compreender Freud*, Lisboa, Edições 70, 2003.

## ÍNDICE

Introdução .....	3
Bento Espinosa (Amesterdão, 1632-Haia, 1677). <i>Um homem livre, excomungado, filho de exilados</i> .....	7
John Locke (Wrington, 1632-Oates, 1704). <i>Liberdade e propriedade pelo trabalho</i> .....	27
Montesquieu (Bordéus, 1689-Paris, 1755). <i>Liberdade pela separação dos poderes</i> .....	32
António Ribeiro dos Santos (Porto, 30-III-1745-Lisboa, 16-I-1818). <i>Velhas e novas liberdades</i> .....	37
António Rosmini (Rovereto, 1797-Stresa, 1855). <i>Liberdade, fé e caridade</i> .....	42
Alexis de Tocqueville (Paris, 1805-Cannes, 1859). <i>Liberdade ou democracia?</i> .....	49
John Stuart Mill (Londres, 1806-Aix-en-Provence, 1873). <i>Propriedade, condição da liberdade</i> .....	54
Jean-Jacques Rousseau (Genebra, 1712-Ermenonville, 1778). <i>Propriedade e (des)igualdade</i> .....	59

Proudhon (Besançon, 1809-Paris, 1865). <i>Liberdade sem propriedade</i> .....	67
Karl Marx (Treves, 1818-Londres, 1883). <i>Abolição da propriedade burguesa</i> .....	73
Sigmund Freud (Freiberg, 1856-Londres, 1939). <i>Propriedade e agressão num «liberal» pós-marxista</i> .....	84

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Fevereiro de dois mil e sete.

ED. 1013881  
ISBN 978-972-27-1536-2  

---

DEP. LEGAL N.º 252 771/07





ISBN 978-972-27-1536-2



9

789722715362

© **N** I M I T E N **86**  
N A C I O N A L

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO